

**Значение французской мистики XVII века в творчестве
Карсавина**
Françoise Lesourd

► **To cite this version:**

Françoise Lesourd. Значение французской мистики XVII века в творчестве Карсавина. Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова. Историко-философский альманах, Издательство "Современные тетради", pp.226-234, 2010, 978-5-88289-382-7. <hal-00935711>

HAL Id: hal-00935711

<https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935711>

Submitted on 19 May 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Франсуаза Лесур (Лион 3)

Значение французской мистики XVII века в творчестве Карсавина

Такая тема может показаться странной, поскольку Карсавин прежде всего интересовался итальянской францисканской мистикой. Он посвятил целую работу Анджеле из Фолиньо. Однако с французским мистицизмом именно XVII века у него можно найти определённые точки соприкосновения.

Как известно, "Поэма о смерти" занимает узловое положение в творчестве Карсавина: это последнее его опубликованное произведение, которое было написано по-русски, через три года после его переезда в Литву. К тому же сам Карсавин утверждал, что книга содержит «всю его метафизику»¹.

Эта книга особенно интересна тем, что можно её читать на разных уровнях – богатство "Поэмы о смерти", между прочим, происходит от множества её возможных чтений: это одновременно размышление над бессмертием, историческое исследование вокруг того, что историки менталитета называют «желанием вечности», повесть куртуазной любви²... Это также апология и прославление догмы «обожения», столь важной для православия, в противовес западной идее благодати. Но прежде всего это повествование об определённом мистическом опыте, которое проповедует полное отречение от своей собственной воли ради того, чтобы полностью отдаться воле Божьей – что представляет собой основу любого мистицизма. И как раз все возможные чтения этого произведения, настолько, казалось бы, далекие друг от друга, соединены одной темой: центральной темой отречения от себя, которая для Карсавина имеет по-видимому основополагающее значение и в познании, и в любви, и в вере.

Кроме того, отречение от себя здесь совпадает с приятием смерти в прямом смысле этого слова, но в то же время никак не отождествляется с уходом из мира, ни с каким-либо видом аскетизма.

Карсавин с самого начала своей творческой жизни интересовался мистицизмом. Уже в 1913 году он написал небольшую статью «Мистика и её значение в религиозности Средневековья»³, в 1918 г. он опубликовал статью «Анжелы из Фолиньо и её откровения», и в том же году перевод тех же самых «Откровений».

Эти статьи написаны ещё в довольно классическом стиле, в первой из них главное место отведено мистической любви и экстазу в самом распространённом смысле («Великую и сладостную рану получило болезненно чувствительное сердце...» св. Бернарда Клервосского⁴). Яснее всего ставится вопрос об отношениях мистика с церковью и об опасности разрыва с церковью из-за крайней индивидуализации религиозности. Есть только еле уловимый намёк на «быстротечность "восхищения"»⁵ - а болезненное ощущение этой быстротечности появится у Карсавина несколько позже. Зато этот мотив будет звучать всё настойчивее в последние десятилетия его жизни, когда он часто будет ссылаться на слова св. Бернарда о краткости и редкости его экстазов («*gata hora et parva mora*»).

Блаженная Анжела принадлежит францисканскому течению мистицизма и придерживается так называемого умеренного мистицизма, отчасти способного уживаться с требованиями мирской жизни. Что сам Карсавин рано пережил подобный опыт – можно предполагать из воспоминаний А. В. Карташёва, где последний приводит слова самого Карсавина о том, что он «опалил свои крылышки... в огне веры»⁶. Однако в этих трудах молодости, Карсавин ещё не

проявляет обострённой чувствительности к болезненным, мрачным сторонам мистицизма – оставленности Богом и мукам полного отречения от своей собственной воли.

Зато муки отречения от себя выражены с необыкновенной силой в "Поэме о смерти". Это объясняется прежде всего биографическими обстоятельствами : незадолго до "Поэмы о смерти" Карсавину пришлось расстаться с Россией и с любимой женщиной⁷. Кажется, это произведение в нескольких планах подводит итог некоему траурному процессу, т. е. в некотором смысле тому же самому процессу отречения от себя.

Смысл написания "Поэмы" можно увидеть в осмыслении траура. Произведение даже превращается в апологию добровольного приятия своего собственного уничтожения (то, что он называет «большое "не"» - именно отречение от себя). В этом смысле ключевыми оказываются слова – «Зло и есть не-хотенье умереть »⁸. Т. е. мир лежит во зле оттого, что следует своей собственной воле и таким образом пребывает в разъединении с Богом. Отсюда отказ Карсавина от «благополучного богословия » (что сближает его с Киркегаардом), которое « приручает христианство » и делает из него «душегрейку»⁹.

Оригинальность Карсавина в том, что у него нежелание отречься от своей воли приравнено к отказу от идеи своей собственной смерти, к неприятию смерти, самой реальной, физической, неметафорической — притом смерть тут же описывается с такими деталями, которые издалека напоминают картины Возрождения и XVII-ого века, известные под названием «Vanités». Эта установка и созвучна настроениям французских мистиков XVII века.

С 1916 по 1933 год выходили все одиннадцать томов знаменитого исследования Анри Бремона : "Литературная история религиозного чувства во Франции, со времён религиозных войн до наших дней" ("Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours")¹⁰. Все 11 томов касаются почти исключительно XVII века, точнее, периода с конца XVI века до начала XVIII. (К XVIII веку автор не успел приступить). Почти вся эта публикация современна созреванию "Поэмы о смерти".

Трактат Бремона оказал огромное влияние на историков и литераторов. Все те, кто интересовался религиозностью, читали эту книгу. Вячеслав Иванов высоко ценил творчество Бремона.

Совершенно так же, как и Карсавин, Бремон задал себе целью написать историю духовности, а главным образом, именно мистического чувства. Второй том заканчивается небольшой заключительной главой под заглавием « Notes sur la mystique » («Заметки о мистике»).

Там, помимо определения экстаза и выделения его из целого ряда разных побочных явлений, Бремон подчёркивает, что экстаз предполагает своего рода подготовку, аскезу, «странные испытания» (« les étranges épreuves par où se fait, en quelque façon, l'apprentissage de l'extase »)¹¹, в которых благодать обнаруживает свою « мучительную и тёмную сторону » («l'envers douloureux et ténébreux de la sublime grâce »)¹². Мистику приходится «умерщвлять волю», «ослепить ум», чтобы наконец полностью «отказаться от собственного действия» («renoncer à toute action propre »)¹³ души, доведённой «до крайней бедности и наготы». Автор прямо сравнивает это состояние с состоянием человека при смерти, «на краю ужасной бездны страшной оставленности» (« les abîmes affreux de ce terrible

abandon »)¹⁴. Мы здесь узнаём состояния, подробно описанные в "Поэме о смерти".

В третьем томе речь идёт об о. Кондрене (Charles de Condren), авторе одного из главных мистических трактатов начала XVII-ого века. Эти совпадения становятся ещё более ясными : « когда он [о. Кондрен] пользуется такими словами как уничтожение, смерть, ...он имеет в виду буквальное значение этих слов » (« lorsqu'il emploie ces termes d'anéantissement, de mort, il veut être pris au pied de la lettre »)¹⁵. В традиционном богословии проповедь отречения от самого себя обычно стремится к чему-то положительному, к нравственному усовершенствованию человека (« le perfectionnement de notre être moral »). Здесь, наоборот, «жертва не имеет целью усовершенствование нашего существа, а его полное разрушение» (« la victime...ne songe pas à perfectionner son être propre, mais à le détruire »)¹⁶. Здесь как и во многих других местах книги Бремона выступает тёмная сторона мистицизма, о которой часто забывают : «Смерть, проповедуемая Кондреном, наиболее реальна, или, лучше сказать, это слово лишь очень неадекватным образом отражает полное самоуничтожение, к которому последовательно стремится жертвенная аскеза» («La mort que nous prêche Condren est beaucoup plus réelle, ou pour mieux dire, ce mot de mort ne figure-t-il que d'une manière très imparfaite l'anéantissement total que poursuit logiquement l'ascèse du sacrifice »)¹⁷. Этот трактат, с первого взгляда такой далёкий от исторического и культурного контекста, в котором пишет Карсавин, тем не менее решительным образом помогает уяснить подлинное значение у него термина «смерть».

Однако, тут нужно сделать оговорку : в религиозной истории XVII века во Франции мистицизм представлен прежде всего иезуитами. Анри Бремон был иезуит, он писал свою книгу отчасти в защиту иезуитской мистики, против

остатков янсенистского влияния. С другой стороны мы знаем, какого мнения был Карсавин о иезуитской мистике. В "Noctes Petropolitanae" у него есть очень резкие слова по поводу этого течения, по поводу опасности спутать любовь к триединству с какими-то формами земной любви : мистицизм не в состоянии «преодолеть неотменные законы земного бытия »¹⁸. « В таинственном восхищении может дух наш преодолеть время – видеть Иисуса рождающимся, страдающим на кресте... Но никто, действительно соприсутствуя Ему в земной Его жизни... не сможет поднять руку, чтобы отвратить наносимый Ему удар...»¹⁹ Чем-то «слишком земным» проникнуты слова поэтов-иезуитов, и это, по мнению Карсавина, перерождает любовь к Богу в какой-то «мистический блуд»²⁰.

Тут надо заметить, что он не учитывает проблему художественных средств и изменения восприятия – известно, что французский язык XVII века пользовался словами брутально конкретными, которые любопытным образом воспринимались чисто абстрактно (в этом смысле показательны трудности, связанные с переводом Расина). Это также касается отражения экстазов и всяких мистических состояний в изобразительных искусствах, особенно в живописи барокко ... Тут сказывается специфичность данного исторического восприятия.

Определить тот особый тип мистицизма, которого придерживается Карсавин, могут помочь не только трактаты иезуитов, но и главный враг их ордена – Паскаль. Эксплицитное присутствие Паскаля в тексте Карсавина было уже отмечено²¹.

Известно, что Паскаль, несмотря на свои нападки на иезуитов и на их духовное влияние, несмотря на свою принадлежность к противоположному, янсенистскому, течению (течению, которое придерживалось аскетизма), может считаться подлинным мистиком. Это явствует из его "Memorial" («Завещание» -

документ, который он постоянно носил при себе в подкладке своей одежды и который свидетельствовал о пережитом им моменте экстаза, предопределившего его уход из «светской» жизни) и из одной *мысли*, озаглавленной «Тайна Иисуса».

В целом замысел "Поэмы о смерти" совпадает с замыслом Паскаля в "Мыслях" : это апология "хотенья умереть" с целью обращения своей читательницы (и прежде всего себя самого) в новую духовную жизнь - с целью быть причиной некоего духовного переворота -, так же как и Паскаль предполагал написать "Апологию христианской религии" с целью вызвать духовный переворот, «обратить» своих светских читателей в подлинную религиозную жизнь. В этом смысле очень показательно, что последняя глава "Поэмы о смерти" называется «начало». Весь пафос напоминает Паскаля.

В "Поэме о смерти" знаменитое «пари» упоминается с такой же иронией, как у Паскаля : «Ступай в Духовную Академию! Там узнаешь о выгодном пари. Заключив его, в худшем случае проиграешь годиков шестьдесят, выиграть же можешь целую вечность...»²². Если существование Бога недоказуемо, то по крайней мере можно рационально доказать, что верить в Бога – единственный разумный выбор.

Таким образом, согласно с известной традицией разоблачается сочетание веры с расчётом. Сравнение церкви с банкирской конторой и попа с бухгалтером²³ заимствовано у Хомякова, идея корыстного благочестия присутствует уже у Платона (Федон). Бремон называет такой расчёт « l'esprit mercenaire » («покупное благочестие»)²⁴. Эта тема в развёрнутом виде встречается уже в первых трудах Карсавина-историка, где речь идёт о религиозности Средневековья. В "Поэме о смерти" она трактуется юмористически : здесь высмеивается католическая исповедь, где грехи

кропотливо разбираются, но и автоматически отпускаются : «...легко усматривается, какое нестойкое бытие грех...»²⁵. Кстати, кропотливое взвешивание грехов и добродетелей, попытка как бы торговаться с Богом ради своего спасения – это и есть казуистика, основная мишень Паскаля в Письмах к провинциалу, направленных именно против иезуитов.

Временное и механическое очищение от грехов относится к тривиальному пониманию духовности. Главное же для Карсавина как и для Паскаля – приобщение к божественной жертве, притом свободное. В этом духе трактуется мученичество св. Петра. «Не в уничтожении грехов дело : они сами собой уничтожаются, как дым от лица огня... В Евангелии говорится не о покаянии, не об исповеди... а о *metanoia*, т. е. умопремене »²⁶ - то есть об обращении, о новой духовной жизни через смерть своего прошлого «я». В том же смысле, т. е. имея в виду значение жертвы, противопоставленное идее «корыстного» благочестия, Паскаль писал в "Письмах к провинциалу" : «Неужели ценой крови Христа будет то, что мы тем самым избавимся от обязанности Его любить?» («*Est-ce que le prix du sang de Jésus-Christ sera de nous dispenser de l'aimer ?* »)

Однако, если необходимость приобщения к божественной жертве сближает Карсавина с Паскалем, то суть этой жертвы и в связи с этим вопрос о приятии мира или отречении от него их разъединяет. Это расхождение и свидетельствует о том, насколько именно отношение к миру коренным образом отличает православное богословие от западного.

« Пользуйтесь временем : время – деньги вечности »²⁷ иронически советует повествователь "Поэмы". Т. е. отрекайтесь от мира, чтобы получить вечную жизнь. Для Паскаля же уход из мира на самом деле вызван бескорыстной идеей отдачи самого себя божественной любви. Но убеждение у него остаётся

неизменным : мир пребывает во зле. Точнее, притягивание мирских «развлечений» (всё, что было связано с его научной деятельностью) настолько сильно, что оно несовместимо со спасением. Даже чистая мистическая любовь несовместима с приятием мира : в знаменитой "молитве о болезнях" ("Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies")²⁸, он призывает отказаться от «сладостного и преступного пользования миром» (« l'usage délicieux et criminel du monde »)²⁹.

Для Карсавина наоборот «хотенье умереть», которое он проповедует, совсем не означает уход из мира, столь любимого, с которым его соединяет общее несчастье : «Мучительно мне умирание милого мира» : приятие смерти – это соучастие в судьбе мира, где основную роль играет разрушительное время.

Более того, отказаться от мира ради своего спасения значит стараться обмануть Бога : « Хочешь, как купец, получить Богобытие в обмен на то бытие, которое в него входит и которое даром дал тебе тот же Бог! Хочешь надуть Бога : Его же деньгами Ему уплатить...»³⁰. Аллюзия к «пари» на самом деле затрагивает вопрос отречения от мира.

Вся "Поэма" направлена против идеи аскетизма. Мир – никак не царство зла, а царство страдания. Поэтому Карсавин утверждает «Всех спасает страдающий Бог». Мир и Бог объединены страданием, и это страдание уже само по себе искупает мир. Наоборот, у янсенистов Христос был изображён с опущенными руками : это означало, что тесен путь ко Христу. Спасение не всем даётся, а только немногим избранным – тем, которым тайным соизволением Бога даётся благодать.

Очень интересно и парадоксально сопоставление этих двух концепций : аскетизм исходит из слишком сильного притягивания мира (и это есть у Паскаля :

известно, как страстно он относился к своим научным открытиям и к тому социальному блеску, который они ему придавали), априятие мира основано на идее страдающего мира. Но главное не это. Главное, что для православной религиозности мир – обожен Боговоплощением, и любовь к миру отражает это обожение : « Войди внутрь себя [чтобы найти покой – эта традиционная идея также встречается у Паскаля] – значит : уйди от жизни? Бежать от мира, когда, как умирающий за жизнь, хватаешься за всё, что выбрасывает на берег безграничный океан?! Не любить милого лица, за которое отдашь душу?»³¹. Кстати, к этим фразам можно применить замечание Мережковского о Паскале – что он способен «мыслить страстно»³².

Несмотря на это противоположное отношение к миру, догматически обоснованное, мистицизм одинаково выступает у обоих в очень мрачных красках. Здесь содержание мистического опыта уже состоит не из осознания Божественного присутствия, а наоборот из острого переживания Его отсутствия.

Правда, в *Поэме...* такое настроение ещё не полностью осознаётся как оставленность человека : «но Ты молчишь. Ты всё пребываешь во мне тайно... »³³. Однако это болезненное чувство того, что Бог скрылся от человека, что Он – «Deus absconditus», как утверждали янсенисты³⁴, будет возрастать, и достигнет высшего напряжения в письмах о. Веттеру³⁵, где особенно чётко развивается карсавинская концепция времени и бытия.

Актом творения, утверждает Карсавин в письме о. Веттеру, любая «тварь» обожена, ибо она принимает Божье содержание. Её единственное качество, или содержание, то, что она «иная», чем Бог, это её свобода принимать или не принимать это содержание - жертвенное «хотенье умереть» для другого, в ответ на кеносис Христа. Но это даёт не традиционное представление о божестве,

которое добровольно уничтожает себя ради своего творения. Как это отмечает о. Веттер в таком представлении акт творения может показаться «жалкой зависимостью Бога»³⁶.

Странным образом это «погибание Бога» ради твари сводится к теме «смерти Бога» у романтиков. Существует лишь только один и тот же процесс жертвования собой ради другого. Творение, так же как и Боговоплощение – уже само по себе «саможертвенное творчество» : «умаление единственности в Абсолютном равнозначаще погибанию»³⁷. Процессом творения Бог добровольно ограничивает свою единственность и абсолютность - а тварь может по-настоящему быть, только принимая своё уничтожение в Боге. В Карсавинском представлении Божество каким-то непостижимым образом находится выше бытия и небытия, но тем не менее, в этом понимании «погибание Бога содержит в себе весь трагизм ведомого нам погибания»³⁸.

Главное, что это погибание Бога исключает встречу, «причастие». Бог непостижим, также как времененность исключает постоянство. Возможность причастия в конце концов исключается из процесса жертвенной самоотдачи другому.

Можно предполагать, что Карсавин ещё полнее и глубже Паскаля испытал чувство неприсутствия Бога. Поэтому от мистицизма остаётся у него лишь самая тёмная сторона – восприятие Бога как скрывшегося, *absconditus*. И болезненное осознание скрывавшегося Бога граничит с Его отрицанием, идея *deus absconditus* доходит до максимальной близости с романтическим отчаянием перед исчезновением Бога – то есть с отрицательной мистикой, которую описал Октавио Паз на примере поэтов-романтиков : «безысходная ночь», «Христианство без Бога»³⁹.

В этом сочетании определённого родства с западными религиозными настроениями и проникновения в догматическое содержание православия можно увидеть оригинальность Карсавина и его исключительный вклад в духовность Нового Времени.

¹ См. Фильм С.С. Хоружего «Любовь и смерть Л.П. Карсавина »

² Lesourd F., « La figure de la “lectrice” dans le *Poème de la mort* de L.P.Karsavin », in : *Modernités russes* N°4, Lyon 2002.

³ См. *Малые сочинения*, изд. Алетейя, С-Петербург, 1994.

⁴ Там же, стр. 15.

⁵ Там же, стр. 17.

⁶ Там же, стр. 472.

⁷ Lesourd F., « Lev Karsavin et l'exil », in : *Les historiens de l'émigration russe, Cahiers de l'émigration russe* N°7, Paris, 2003.

-
- ⁸ *Поэма о смерти*, Renaissance, М., 1992, стр. 278.
- ⁹ Там же, стр. 295.
- ¹⁰ Переизд. Ed. Million, Grenoble, 2006.
- ¹¹ Я цитирую по изданию : Ed. A. Colin, Paris, 1967. Т. II, стр. 598.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же, стр. 599.
- ¹⁴ Там же, стр. 600.
- ¹⁵ Там же, т. III, 2, р. 85.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ *Noctes Petropolitanae*, in *Малые Сочинения*, стр. 189.
- ¹⁹ Там же, стр. 188.
- ²⁰ Там же, стр. 189.
- ²¹ *Поэма о смерти*, стр. 324, прим. 57.
- ²² *Поэма о смерти*, стр. 294.
- ²³ Там же, стр. 286-287.
- ²⁴ Grémond H., op.cit., Т.I, стр. 182.
- ²⁵ Там же, № 141.
- ²⁶ Там же, № 143.
- ²⁷ *Поэма о смерти*, стр. 269.
- ²⁸ Pascal B., *Pensées et opuscules*, Brunschvicg, Paris, 18^e éd., р. 56.
- ²⁹ Там же, стр. 57.
- ³⁰ *Поэма о смерти*, стр. 294.
- ³¹ Там же, стр. 252.
- ³² Merejkovski D., *Pascal*, Paris, 1941, стр. 198.
- ³³ *Поэма о смерти*, стр. 301.
- ³⁴ См. Goldmann L., *Le Dieu caché*, Paris, 1956.
- ³⁵ Переписка о. Веттера с Карсавиным, *Символ*, №31, 1994.
- ³⁶ Там же, стр. 130.
- ³⁷ Там же, стр. 141.
- ³⁸ Там же, стр. 163.
- ³⁹ Paz O., *Los Hijos del Limo*, 1974 ; цит. по фр. переводу : *Point de convergence*, Paris, 1976, стр. 74.