

каузальной природы референции между Юлианом и свт. Григорием заключается в том, что взгляд Юлиана предполагает, что *все* слова эллинского языка имеют происхождение от божественного источника, и, соответственно, их значения в силу этого жестко детерминированы и отсылают к денотату, описываемому в языческой мифологии и литературе, в то время как позиция свт. Григория предполагает, с одной стороны, конвенциональный характер природы обыденного языка<sup>23</sup>, а с другой – каузальный характер референции и разделение лингвистического труда в рамках языка церковного Предания, наращивающего значения в ходе исторического процесса.

Итак, можно говорить о двояком подходе к языку у свт. Григория Назианзина, в его отличие от Юлиана. Для дальнейшего изложения сконструируем некую обобщенную языковую модель. С одной стороны, в языке существует внешняя сфера значений, задающихся обыденным языком и субкультурами, не охваченными церковным Преданием. Для этой сферы характерна конвенциональность; здесь работает витгенштейновский подход к языку. С другой стороны, существует внутренняя, сакральная семантическая сфера, задающая спектр значений, устоявшихся в церковном Предании, сформированная церковным сообществом и отцами Церкви; закономерности формирования и структура этой семантической сферы схожи с тем пониманием механизмов функционирования языка, которое предлагает Патнэм. Внутренняя сфера предполагает внешнюю, т.к. слова сакральной семантической сферы берутся из обыденного языка и из языка внешних по отношению к Церкви субкультур. Граница внутренней сферы подвижна и в идеале постоянно расширяется вследствие постоянного изменения географических и исторических условий, в которых находится Церковь, а также необходимости воцерковления все новых субкультур. Поэтому внутренней семантической сфере свойственна как статичность (за счет устойчивости значений, охватываемых ею), так и динамичность (за счет расширения границ).

**Д.И. Макаров**  
Екатеринбург

---

многие и великие предстоятели управляли людьми и благодать состоит в стихах, а не в вере» (Послание 4, К Кледонию // Творения иже во святых... Т. 4. С. 172). О неписанном предании у свт. Григория см.: «Но ты говоришь: “Кто поклонялся Духу? Кто из древних или из новых? Кто молился Ему? Где написано, что должно Ему поклоняться и молиться? Откуда ты взял сие?” Удовлетворительнейшую на сие причину представлю тебе впоследствии, когда буду рассуждать о неписанном» (Слово 31 // Творения иже во святых... Т. 3. С. 92).

<sup>23</sup> См.: Norris F. *Theology As Grammar*... P. 238.

**БЕЗМОЛВНЫЕ СТРАНСТВИЯ ДУШИ: АВТОРСКИЙ МИФ В  
«ПОЭМЕ О СМЕРТИ» Л.П. КАРСАВИНА (Идейные истоки и  
аспекты претворения)<sup>1</sup>**

Человечеству всегда была присуща тяга к осознанию собственной уникальности и ее сакрально-мистических истоков. Исторический опыт первобытного человека не оставлял сомнений в том, что он – лишь песчинка среди бесчисленного множества эманаций природы и ее нуминозной сущности, а стало быть, и он, как и весь мир кругом, происходит от богов и их деяний. Не ослабла эта вера и в последующие эпохи. Быть может, именно эта вера в то, что человеческая жизнь управляется высшими силами и имеет свой сакральный смысл и предназначение – самое ценное, что завещали те далекие времена духовному миру современной Европы и соседних цивилизаций. Это и вера (основополагающая для христианина) в то, что в истории наблюдается торжество разума и благой воли над хаосом и катастрофами. Поэтому стоит согласиться с учеными, полагающими, что ее черты и совокупность описывающих и выражающих ее объект *мифов* относятся к основам психической природы человека<sup>2</sup>. При этом *миф*, если задаться вопросом о его сути, предстанет пред нами как эпически-трагическое *ядро* соответствующего цикла исторических сказаний, «в коем изначально сосредоточена вся *символическая энергия целого* и весь его «высший реализм», т.е. коренная интуиция сверхчувственных реальностей, предопределившая эпическую ткань действия в чувственном мире» (курсив наш. – Д.М.)<sup>3</sup>. Миф относится к жизнепроявлениям личности (или – на низших стадиях своего развития – антропоморфного существа), более того – «миф всегда есть живая и действующая личность»<sup>4</sup>, а говоря чуть более развернуто – «миф есть в словах данная чудесная личностная история»<sup>5</sup>. Миф, далее, может быть понят как одно из наиболее мощных активно-энергетических начал, движущих человеческую культуру, и в том числе словесность. То, что элементы мифа являются определяющими не только для литературы, поэзии, музыки, изобразительного искусства, но и, говоря словами В.Н. Топорова<sup>6</sup>, для других языков этой культуры (в частности, для лирико-философских размышлений), будет одной из аксиом проводимого

<sup>1</sup> Настоящая статья была написана в 1998 г. и дополнена в 2005 – 2008 гг. ссылками на новую литературу для предполагавшейся в Москве публикации. Несмотря на то, что та публикация так и не увидела свет, а некоторые акценты мы бы теперь расставили по-иному, все же было сочтено целесообразным представить текст на суд коллег и читательской публики.

<sup>2</sup> Eliade M. *Aspects du mythe*. P., 1963. P. 34, 223.

<sup>3</sup> Иванов Вяч. И. Достоевский и роман-трагедия// Его же. Родное и вселенское. М., 1994. С. 306 – 307.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Дialeктика мифа// Его же. Из ранних произведений. М., 1990. С. 413.

<sup>5</sup> Там же. С. 578.

<sup>6</sup> Топоров В.Н. Неомифологизм в русской литературе начала XX века. Роман А.А. Кондратьева «На берегах Ярыни». Trento, 1990. С. 41 – 42.

нами анализа. Подобное определение мифа будем считать рабочим при последующих рассуждениях.

Не вызывает удивления, что интерес к мифу и мифологии активизируется в переходные и кризисные эпохи человеческой истории. Россия и мир в XX в. переживают одну из таких эпох. В подтверждение этого тезиса приведем пару высказываний современников о переживаемом и – отчасти – уже пережитом ими. И здесь нашим ориентиром вновь будет Вячеслав Иванов, поистине пророк и тайновидец Духа, которого сегодня обоснованно считают наиболее значительным выразителем духа переживаемой и создаваемой им эпохи: «Ещё никогда, быть может, не сочеталось в человеке столько готовности на отречение от всего и приятие всего, на всякое новое изведение и новый опыт – и столько душевной усталости, недоверчивости, равнодушия; никогда не был человек, казалось бы, столь расплавлен и текуч – и никогда не был он одновременно столь замкнут и замурован в своей самости, столь сердцем хладен, как ныне...»<sup>7</sup>. В этих словах удивительно тонко схвачена суть душевно-духовных исканий – и метаний – человека новоевропейской цивилизации, приведших его к острейшему духовному кризису и огню войны... То, что случилось, культурный мир пережил как подлинную трагедию, как жесточайшее потрясение жизни в ее тектонических основах. Поэтому Бердяев, бесспорно, прав, когда он, осмысливая происходящее, резюмирует: «То, что происходит с миром во всех сферах, есть апокалипсис целой огромной космической эпохи, конец старого мира и преддверие нового мира»<sup>8</sup>. А спустя почти полвека было сказано: «Мир десакрализуется на наших глазах, не встречая никакого сопротивления»<sup>9</sup>. Апокалиптизм еще не застывшего, но творившегося на глазах исторически-катастрофического процесса переживался духовно и интеллектуально одаренными людьми тем острее и вызывал у них тем сильнейшую потребность утолить жажду безмятежности и созерцательного покоя, чем тоньше у них было чувство истории и понимание сокровенных порой слоев исторического развития. К таким людям принадлежал и Лев Платонович Карсавин (1(13).12.1882 – 20.07.1952), глубокий и (не побоимся этого слова) экстравагантный мыслитель, крупнейший русский историк-медиевист, предвосхитивший

<sup>7</sup> Иванов Вяч. И. О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности// Его же. Родное и вселенское. С. 103; ср.: Пургин С.П. Философия в круге Слова: Вячеслав Иванов. Екатеринбург, 1997. С. 91.

<sup>8</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства// Его же. О русских классиках. М., 1993. С. 306; ср. соответствующие высказывания Андрея Белого: Лавров А.В. Мифотворчество «аргонавтов»// Миф – фольклор – литература. Л., 1978. С. 152.

<sup>9</sup> Евдокимов П. Этапы духовной жизни. От отцов-пустыльников до наших дней/ Пред. О. Клемана. М., 2003. С. 18. Кстати, близость Евдокимова Бердяеву отмечает особо (Клеман Оливье. О Павле Евдокимове// Там же. С. 225). Однако Евдокимов лучше знал святоотеческую и литургическую традицию, и это в большей степени уполномочивало его делать выводы, подобные процитированному нами.

установки и выводы «новой исторической науки» и школы «Анналов». Фигура Карсавина в очень многих аспектах для нас продолжает оставаться загадочной, потаенной, его положение в русской и мировой культуре еще до конца не ясно, многие труды не исследованы или только-только начинают изучаться<sup>10</sup>. По словам А.Л. Ястребицкой, одного из ведущих современных исследователей творчества Л.П. Карсавина, «истинный масштаб» его творческой личности «до сих пор остается непроясненным и недооцененным в полной мере даже на его родине...»<sup>11</sup> Но уже ясно, что, говоря ее же словами, «Л.П. Карсавин находился в центре научной и интеллектуальной жизни своего времени и жизни своей страны, обуревавших ее страстей, борений, антагонизмов»<sup>12</sup>. Поэтому перед учеными и философами встает серьезная задача рассмотрения важнейших черт жизни и творчества Карсавина на фоне времени, во многом обусловившего взлет и поэзию его мысли и судьбы. А время это взывало к человеку – и не случайно интерес к *антропологической* доминанте взглядов Карсавина велик как со стороны историков<sup>13</sup>, так и философов<sup>14</sup>.

Вместе с тем, некоторые грани личности и дарования Карсавина остаются практически нераскрытыми и в наши дни. Это касается и такой малоизведанной области, как литературно-художественные, литературно-теоретические, а точнее сказать – *литературно-мифологические* взгляды автора (ибо Карсавин, как мы попытаемся ниже показать, занят разработкой своего, авторского мифа). Обычно отмечается неразрывность метафизики Карсавина и его жизни, «лиризм» и «художественность» его работ<sup>15</sup>, подчеркивается, что Карсавин «...обладает и художественным

<sup>10</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Р., 1989. Т.2; Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994. С. 320 – 336; Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина// Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т.1. С. V – LXXXIII; он же. Карсавин и де Местр// ВФ. 1989. № 3; он же. Философский процесс в России как встреча философии и православия// ВФ. 1991. № 5; Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 267 – 278; Klementiev A.K. Alcune ricerche incompiute di Lev P. Karsavin sulla storia della santità russa// Nil Sorskij e l'escicasmio. Firenze, 1995; Макаров Д.И. К средневековым истокам мировоззрения Л.П. Карсавина. (Заметки к теме)// Русская философия XX века: национальные особенности, течения и школы, политические судьбы. Екатеринбург, 2000. С. 108 – 114; Мелих Ю.Б. Персонализм Л.П. Карсавина и европейская философия. М., 2003; Ястребицкая А.Л. Лев Платонович Карсавин (1882 – 1952)// Портреты историков. Время и судьбы. Т.3. Древний мир и Средние века/ Отв. ред. Г.Н. Севостьянов, Л.П. Маринович, Л.Т. Мильская. М., 2004. С. 441 – 473. В качестве справочной статьи см.: Кошарный В.П. Карсавин// Русская философия: Словарь/ Под общей ред. М.А. Маслина. М., 1995. См. также обзор работ о Карсавине: Мелих Ю.Б. Персонализм Л.П. Карсавина... С. 11 – 13.

<sup>11</sup> Ястребицкая А.Л. Лев Платонович Карсавин... С. 441.

<sup>12</sup> Там же. С. 468.

<sup>13</sup> Там же. С. 448 – 449, 457 – 458, 460, 463 – 465, 467, 469.

<sup>14</sup> См., например: Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. XXX; Мелих Ю.Б. Персонализм Л.П. Карсавина... С. 14, 17, 96 – 97, 99 et passim. Ср. здесь важную критику карсавинского персонализма на с. 231 – 233, 255. Ю.Б. Мелих справедливо отмечает, что Карсавин «создает свою систему, развитую философию личности, которая сложна для усвоения, а порой и тяжеловесна» (с. 96). Однако именно в «Поэме о смерти» со всей отчетливостью раскрывается также, по-видимому, исконно присущая душе автора лирико-мифологическая стихия (см. замечание о ней на с. 99 – 100).

<sup>15</sup> Там же. С. 97, 100, 110, 177.

видением мира и даром его литературного изображения»<sup>16</sup>, но этого мало для определенных выводов. Приблизиться к более глубокому пониманию карсавинского антропологизма и лиризма через создаваемую им авторскую мифологию нам позволяет одно из самых загадочных произведений мыслителя – «Поэма о смерти». И ситуация, и тон ее написания говорят о важности для Карсавина этой поэмы и жизненной коллизии, связанной с ней. Необычность и своеобразие рассматриваемого источника побуждает нас, однако, предпослать основному исследованию некоторые методологические замечания.

Первое. В последние годы наметилась и находит активное претворение в жизнь установка к целостному и всестороннему, можно даже сказать – «тотальному» рассмотрению литературных, исторических, философских и т.п. произведений с культурологической точки зрения. В этой связи пишут, например, об исторических взглядах авторов, не задававшихся целью написать историю (как, скажем, Ориген<sup>17</sup>). Почему бы не обратиться к литературно-мифологическим воззрениям автора, не ставившего себе целью написать курс теории литературы, но, безусловно, знакомого с историей литературы и эволюцией ее форм, риторическими и стилистическими приемами и т.д.?

Второе. Прежде чем предпринимать выявление черт мифологизма в образном мышлении и поэтике Карсавина, хотелось бы сказать несколько слов о перспективности использования мифопоэтического подхода для анализа синтетических литературных произведений сложных жанров. После уяснения характеристик используемого нами метода окажется возможным точнее сформулировать цели предприняемого исследования.

Как известно, мифопоэтический подход к литературному произведению возник на базе полевых исследований системы культуры и мышления древних народов, в ходе поиска общечеловеческих структур психики и мышления. Само существование последних не подвергалось сомнению и принималось за аксиому. При подобной исследовательской перспективе возникло стремление отыскать эти структуры и в произведениях литературы Нового и Новейшего времени, тем самым доказав их включенность в великие индоевропейские (или иные) традиции. Так, И.П. Смирнов пишет: «...семантическое строение текста может быть интерпретировано...в качестве одного из проявлений универсальных,

---

<sup>16</sup> Там же. С. 31.

<sup>17</sup> Одним из примеров подобного подхода может служить статья: Прокопьев С.М. Методологические подходы к разработке проблем исторической концепции Оригена/ Мир Православия. Волгоград, 2004. Вып. 5. С. 7 – 23.

постоянно действующих особенностей человеческого сознания»<sup>18</sup>. С другой стороны, неоднократно говорилось и о таких встречающихся порой недостатках этого подхода, как недооценка проблемы авторского и индивидуального, специфики личности, мировоззрения и стилиевой манеры того или иного писателя, смешения подходов к тексту *извне* (т.е. со стороны выразительных, синтагматических средств) и *изнутри* (со стороны содержания и смысла). Сюда же относится и самый главный, на наш взгляд, упрек – в недостаточной чуткости сторонников мифопоэтического подхода к принципу *историзма*, что не всегда позволяет отделить реально имевшее место *влияние* от простого *сходства* тех или иных мотивов и средств описания<sup>19</sup>. Подобные опасения высказывал, в частности, Е.М. Мелетинский<sup>20</sup>. Следует согласиться с ним – и поэтому сегодня, когда «...изучение...параметров художественного организма всё чаще получает...выход в культурологическую проблематику»<sup>21</sup>, когда исследователей всё более интересует не внешняя, синтагматическая структура произведения, но запечатлевшийся в нем *дух* автора, особенности его *мышления и менталитета*, важно попытаться найти общий метод, который, устанавливая (или пытаясь установить) «архетипический смысл текста»<sup>22</sup>, не забывал бы и о том единичном и неповторимом, выстраданном и пережитом автором, что составляет его специфику и его вклад в развитие национальной и мировой культуры. Ограничивая свой взор (в духе теории цивилизаций Шпенглера и Тойнби) рамками ближневосточно-средиземноморской эллинистически-римско-христианской цивилизации, попытаемся раскрыть ряд аспектов творимого Карсавиным мифа, мифа подчеркнуто авторского, в их соприкосновении с общим *религиозным фондом*<sup>23</sup> идей и образов этой цивилизации. (Создание личностью своей, авторской мифологии есть, по мнению исследователей,

<sup>18</sup> Смирнов И.П. Место «мифопоэтического» подхода к литературному произведению среди других толкований текста (о стихотворении Маяковского «Вот так я сделался собакой»)/ Миф – фольклор – литература. Л., 1978. С. 195; ср.: Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.

<sup>19</sup> Так, В.А. Мошин со ссылкой на В.М. Жирмунского пишет: «... в сравнении с типологической базой, которая не имеет хронологии, влияния являются категорией исторической. Они всегда связаны с конкретной исторической обстановкой и могут быть определены хронологически» (Мошин В.А. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X – XV вв. // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. I. Киевская и Московская Русь/ Сост. А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский. М., 2002. С. 805 и прим. 1).

<sup>20</sup> Мелетинский Е.М. Структурная типология и фольклор// Контекст – 1973. Литературно-теоретические исследования. М., 1974. С. 336 – 337, 329; ср. критику структурализма, на базе которого, в основном, и зародился мифопоэтический подход: Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996; Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004.

<sup>21</sup> Левая Т.Н. Символистский принцип актуальной бесконечности и его музыкальная интерпретация// Пространство и время в искусстве. Л., 1988. С. 101.

<sup>22</sup> Смирнов И.П. Место «мифопоэтического» подхода... С. 195.

<sup>23</sup> Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII – XIII веках, преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. XIII.

неотъемлемая черта мифотворчества XX в.<sup>24</sup>.) Благодаря такому сопоставлению можно будет отчетливее уяснить целостно-синкретическую природу этого мифа. Перед этим, в строгом соответствии с принципом историзма, имело бы смысл попытаться раскрыть средневековые, лично окрашенные и глубоко выстраданные истоки мировоззрения Карсавина в целом, как оно отразилось в «Поэме о смерти» и ряде других текстов 20-х гг. Таким образом, планируемый анализ позволит серьезно понять как традиционность, так и необычность (мы бы даже сказали – своеобразность) воззрений автора, его лирико-философскую и человеческую уникальность. А это и будет соответствовать задаче историка, как ее видел и понимал сам Карсавин: «Изучая личность, историк стремится выяснить развитие и происхождение ее духовного облика»<sup>25</sup>. Облик же – лик, личность – и составляет главное в феномене мифа, как мы его понимаем вслед за А.Ф. Лосевым.

Таким образом, мы пытаемся совместить историческую и символично-семиотическую интерпретации мифа. Такой комплексный подход, отвечая нуждам времени, более соответствует и сложности самого изучаемого текста – «Поэмы о смерти», понять природу которого очень трудно даже с учетом того, что в искусстве рубежа веков «...нарушаются четкие границы видов и жанров»<sup>26</sup>. Подобное справедливо и применительно к творчеству Вяч. Иванова, В.В. Розанова, прозе Мандельштама и т.д., а значит, находится в созвучии с творцом и его эпохой.

«Поэма о смерти» была написана Л.П. Карсавиным в начале 30-х гг. и опубликована в 1931 г. в журнале Литовского Философского Общества «Etapus», после чего появился отдельный оттиск в 1932 г.<sup>27</sup> По сведениям А.А. Ванеева<sup>28</sup>, сам автор считал «Поэму» своим главным произведением. И действительно, подразделенная на семь частей с символическими подзаголовками («От автора и об авторе», «Как бы личное», «Сомнение», «Бессилие», «Израиль», «Распятый», «Начало»), «Поэма» содержит обобщающие философско-поэтические размышления Карсавина о жизни и смерти, о Боге и мироздании, о пройденном им личном научном и жизненном пути.

<sup>24</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1995. С. 340.

<sup>25</sup> Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности... С. 8; он же. Философия истории. СПб., 1993. С. 189.

<sup>26</sup> Батракова С.П. Художник переходной эпохи (Сезанн, Рильке)// Образ человека и индивидуальность художника в западном искусстве XX века. М., 1984. С. 56.

<sup>27</sup> Хоружий С.С. Примечания// Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. С. 321.

<sup>28</sup> Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине. Брюссель, 1990. С. 342.

## 1. Взгляд историка: К средневековым истокам мировоззрения Л.П. Карсавина

Л.П. Карсавин долго и напряженно занимался западноевропейским и ранневизантийским средневековьем. Какой вклад внесли средневековые авторы в формирование его мыслительного склада и картины мира, как они повлияли на становление карсавинского мифологизма? Вопрос этот разобран в науке далеко не полностью. Отвечая на него, С.С. Хоружий пишет: «Творчество Карсавина – сложное, утонченное явление, плоть от плоти рафинированной духовной культуры Серебряного Века. В нем отразились многие культурные слои, многие идейные русла, часто далекие друг от друга: Россия и Запад, православная догматика и католическая антропология, гностицизм и средневековые ереси, Николай Кузанский и Фёдор Достоевский. Но действием его... незаурядного таланта вся эта прихотливая мозаика претворена в цельное философское миросозерцание...»<sup>29</sup> Говоря специально о роли Средневековья, Хоружий указывает на воздействия св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника, Эриугены и Николая Кузанского<sup>30</sup>. И действительно, Кузанец в наибольшей степени повлиял на диалектику Карсавина и на его *modus cogitandi*<sup>31</sup>. Но если говорить об истоках карсавинского мифологизма, то мы должны будем назвать, пожалуй, четыре значимых имени: тот же *св. Григорий Нисский*; католический *св. Бернар Клервоский* (и бернардинско-викторианская школа католической мистики); *Мейстер Экхарт*; наконец (хотя прямых свидетельств о знакомстве Карсавина с ее текстами пока не найдено, но близость ее идей о жизни и смерти карсавинским поразительна) – католическая *св. Тереса Авильская* (и испанская мистика XVI в. в целом). Из иных влияний, помимо гностицизма, стоит упомянуть дуалистические секты амальрикан (и отчасти катаров), а также средневековую народную демонологию (представления о бесах). Все эти компоненты в их сложном и причудливом взаимодействии, накладывавшемся с начала 20-х гг. на трудный и не вполне удачный опыт поздней и страстной любви профессора-историка к одной из своих слушательниц по Бестужевским курсам – Елене Чеславовне Скржинской (1894 – 1981)<sup>32</sup> (Элените «Поэмы»), способствовали

<sup>29</sup> Хоружий С.С. Карсавин и де Местр. С. 79.

<sup>30</sup> Он же. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. LIX, LXI.

<sup>31</sup> Подробнее см.: Мелих Ю.Б. Персонализм Л.П. Карсавина... С. 69 – 86.

<sup>32</sup> В свою очередь, Е.Ч. Скржинская, уже будучи именитым профессором, дала «путевку в жизнь» таким ученым, как И.П. Медведев, так что ее роль в истории нашей гуманитарной науки (если говорить даже только об этой организационной ее стороне) огромна. См.: Медведев И.П. Несколько слов о моих встречах с отцом Иоанном Мейендорфом// Свидетель Истины. Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003. С. 196. Прим. 3.



выработке и развитию Карсавиным авторской версии христианского по сути мифа о непрерывных странствиях души, влекомой пламенной страстью ко Всевышнему и сияющей Его найти – в любви земной, в безмолвии, в созерцании, в творчестве и испытываемом при этом вдохновении; о душе, утратившей свой рай и тщетно порывающейся вернуть его земными средствами – но верной Господу и надеющейся на последнее, по ту сторону бытия, заветное успокоение. Первое словесное воплощение этого мифа – замечательный трактат о пламенной любви «Noctes Petropolitanae» (1922), впитавший в себя влияния как Средневековья, так и эпохи романтизма (об этом чуть ниже). Завершение – «Поэма о смерти», напечатанная в Литве в 1931 и 1932 гг. (сначала в периодике, затем – отдельным изданием) и трудами С.С. Хоружего переизданная в Москве в 1992 г. в томике религиозно-философских сочинений мыслителя – вкуче с обстоятельной вводной статьей С.С. Хоружего и работой «О личности». Мы обратимся к подробному анализу мифа во втором разделе, здесь же хотелось бы проследить лишь генетические истоки некоторых базовых интуиций, используемых автором для лирико-метафизического обрамления созидаемого им мифа.

В его сердцевине лежит интуиция любви, интенсивно пережитая Карсавиным и необыкновенно поэтично описанная им в трактате «Noctes Petropolitanae». Лирический гимн любви, созданный здесь Карсавиным, напоминает гимн любви Ап. Павла (1 Кор. 13) и, по всей видимости, навеян им: «Благословенна ты, Любовь всепрощенья и страдания, Любовь в слезах любви источаемая, скорбная сладость униженных... Благословенна Ты, Любовь-Утешительница, Смерть тихая и благодная (отметим уже здесь сопряжение важнейших мотивов. – Д.М.), святая молитва вечерняя, косые лучи солнца закатного (образ, видимо, навеян Достоевским. – Д.М.)! Благословенна Ты, Любовь, огонь поядающий, громокипящее пламя и вихрь разрушенья, Смерть неотвратная, муки стенания! Благословенна, гнев Божий, ярость неутолимая, ненасытность дикая, ненависть безмерная! Ты, в слезах весёлая, смехом в стогах радостна, Сила Беспощадная, лик Отца пылающий!.. Благословенна Ты, Всеединая Любовь!»<sup>33</sup> Под нанизыванием предельно насыщенных суггестивностью образа и загадочностью парадокса однородных эпитетов и стилистических конструкций угадывается обращение к Богу-Любви, превышающему человеческое разумение и могущему быть воспринятым разве что в таком умном экстазе. И действительно, чуть ниже Карсавин говорит, что «...мы познаём

<sup>33</sup> Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae// Его же. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 170 – 171. О романтических предтечах трактата см.: Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. XIII; Топоров В.Н. Петербург и «Петербургский текст русской литературы» (Введение в тему)// Он же. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 303.

Бога как Любовь, свободно и самоприродно изливающую себя вовне...»<sup>34</sup> Отсюда идут мосты ко всему христианскому средневековью. Так, у св. Григория Нисского читаем: «Ведь жизнь Вышней природы (τῆς ἄνω φύσεως) – любовь, поскольку Прекрасное (τὸ καλόν) всецело возлюблено познающими [Его]; познаёт же Само Божество. И познание становится любовью»<sup>35</sup>. Единство жизни, знания и любви, их онтологическое тождество выражает и Карсавин: «Дарует мне жизнь Любовь, а с жизнью и знание, знание живое...»<sup>36</sup>. Подобный взгляд отразился и в «Поэме о смерти»: «Непостижимо совершенство Божье, но – так, что наученным неведением его и постигаем (излюбленная идея, идущая от Псевдо-Дионисия Ареопагита и Николая Кузанского. – Д.М.); и оттого в неизрекомой любви стонет и плавится сердце».<sup>37</sup> Вот эта неизрекомость любви при одиночестве любящего и отсутствии любимой, перенос ее на Бога и мир абсолютных ценностей и определила, как кажется, ситуацию создания «Поэмы о смерти». Свою роль здесь сыграли и бернардианские мотивы любви как всеохватного, пылающе-стремительного – и в то же время женственно-пассивного стремления души к Богу, ведомой Им и томящейся при отсутствии Жениха и желанного Гостя... Выразительно описанные Карсавиным в исторических трудах<sup>38</sup>, они оказали влияние и на собственную религиозную концепцию автора, слагавшуюся в первой половине 20-х гг. Так, в «Noctes...» автор, будучи верным традиции Бернара Клервоского, Гуго Сен-Викторского, Бонавентуры и теологов их школы, разъясняет, что любовь двух людей – это Сам Бог как вечная Любовь, а осуществляемое при этом «...познание мною Бога есть Божье самопознание»<sup>39</sup>. Гуго же, толкуя Песнь Песней, говорит, что любящую Бога душу Бог «...объемлет чувством внутренней сладости (томления), дабы душа вновь возделывала то, что получила, и не забывала Даровавшего»<sup>40</sup>. «Жених есть Бог; душа – невеста»<sup>41</sup>. По сравнению с Гуго

<sup>34</sup> Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae*. С. 171.

<sup>35</sup> S.P.N. Gregorii, ep. Nysseni, *De Anima et Resurrectione Dialogus*// PG. 46. 96C. 28 – 31. Эти же слова стоят эпиграфом к «Столпу и утверждению Истины» П.А. Флоренского. Однако, трактовка любви о. Павлом в корне отлична от карсавинской, о чем, в частности, см.: Шестаков В.П. *Философия любви в России*// Он же. *Эсхатология и утопия*. М., 1995.

<sup>36</sup> Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae*. С. 131, 109.

<sup>37</sup> Он же. *Поэма о смерти*// *Религиозно-философские сочинения*. С. 296. Далее – П.

<sup>38</sup> Он же. *Основы средневековой религиозности...* С. 52 – 53; он же. *Культура Средних веков*. Киев, 1995. С. 144 – 145; он же. *Мистика и ее значение в религиозности средневековья*// *Малые сочинения*. С. 16. Ср. известия о том, что св. Бернар был любимым автором «для душевного чтения» Вяч. Иванова: Пургин С.П. *Философия в круге Слова...* С. 30.

<sup>39</sup> Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae*. С. 154, 156.

<sup>40</sup> ... affectu dulcedinis internae tangit, ut recolat, quid accepit, et non obliviscatur eum qui dedit (Hugo de S. Victore. *De amore Sponsi ad sponsam*// PL. 176. 989C).

Карсавин усиливает квиетистские нотки. Этот достаточно тонкий, но все же с оттенком сентиментальности мистицизм, оттеняющий на задний план человеческую жертвенность и горение борющегося духа, всё активнее преодолевался Карсавиным на завершающих стадиях его творческого пути.

Более «мифогеничными» оказались созвучные Карсавину в ряде пунктов учения Мейстера Экхарта и его немецко-голландских последователей (Таулер, Сузо, Рюйсбрук), которые в свою очередь повлияли на Бёме, Баадера, Бердяева, Булгакова и т.д.<sup>42</sup> Карсавин стоял в стороне от последних. Экхартянство сильнее всего сказалось в трактовке Карсавиным истории как Богочеловеческого процесса, драмы взаимоотношений Творца и твари. Цель богопознания по Экхарту – рождение Бога в нашей душе, а души – в Боге<sup>43</sup>. Сходным образом решал эту проблему и Карсавин: понимая, что целью христианской жизни является причастие Богу (однако не говоря об обожении), он полагал, что «...причастие моё к абсолютному... является становлением абсолютного во мне, а рассматриваемое из меня – свободным согласованием моим с абсолютным»<sup>44</sup>. Как видно из приведенного отрывка, «платонизирующую мистику»<sup>45</sup> Экхарта, которую он прекрасно знал<sup>46</sup>, Карсавин дополняет учением о свободе воли человека, о свободном избрании личностью своего пути к Богу и ее согласовании с Ним. Именно эта платонически-пантеистическая парадигма динамики мирового процесса будет обрести в позднейших работах Карсавина (и особенно в «Поэме о смерти») мифологическим «каркасом». Как это происходит – попытаемся отчасти показать на примере столь ёмкого мифопоэтическими коннотациями образа, как *бездна*.

---

<sup>41</sup> Ibid. 987С.

<sup>42</sup> Сабашникова М.В. Предисловие// Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1912 (репр.: М., 1991); Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М., 1994. С. 123 – 125; Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 388 – 394; Хёйзинга Й. Осень Средневековья. М., 1995. С. 221 – 225; Bernhart J. Die philosophische Mystik des Mittelalters. München, 1922 (книга, наверняка известная Карсавину); Rohkohl W. Die Bedeutung Jesu Christi bei Johannes Tauler. Naumburg, 1922; Axters St. De "unio mystica" voor de Brabants-Rijnlandse mystiek van de dertiende en de veertiende eeuw. Brussel, 1949; Lavriotes M., archim. Giving Birth to God: Meister Eckhart and St. Symeon the New Theologian on Spiritual Maternity// Eckhart Review. Spring 1995; Резвых П.В. Баадер// Православная энциклопедия. М., 2002. Т. IV. С. 235; и др.

<sup>43</sup> Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. С. 3.

<sup>44</sup> Карсавин Л.П. О свободе// Малые сочинения. С..239.

<sup>45</sup> Он же. Культура Средних веков. С. 149.

<sup>46</sup> Там же. С. 198. Указатель имен: Эккехарт.

*Дополнение: Эскурс о бездне в ее мифологической трактовке*

Широко известна трактовка бездны Яковом Бёме как *Abgrund* или *Urgrund* (т.е. первоосновы), решительным образом повлиявшая на космологию Бердяева. Но практически то же понятие – «*daz grundlos abgründ*» – встречается, к примеру, у одного из наиболее интересных последователей Экхарта – Генриха Сузо: «Так устремимся же, о сердце, ум, чувство... в бездонную бездну (*daz grundlos abgründ*) всех любожеланных вещей»<sup>47</sup>, – призывает он. Сегодня, думается, мы вправе говорить о мифопоэтических истоках этого образа, восходящего к древнему образу *хаоса* (согласно этимологии А.Ф. Лосева, греч. *χάος* происходит от \**χα-* – «зевать», «разевать» и означает «зев», «зияние», т.е. «бездна»<sup>48</sup>). Некоторые досократики (Акусилай, Ферекид) считали хаос началом всякого бытия<sup>49</sup>. А современный исследователь Н.А. Михайлов пишет по этому поводу о «Теогонии» Гесиода: «Здесь особенно важно приемлемое для \**χα-* обозначение **чрева, утробы**, т.е. того, из чего происходит **рождение**. В таком случае *χάος* у Гесиода – это **первичная (πρωτίστα)** утроба, которая сама себя порождает и рождает всё остальное (выделено автором. – Д.М.)»<sup>50</sup>. Михаил Евзлин, приводя эту цитату, развивает ее следующим образом: «...хаос есть **локус**, в котором происходит **самозарождение** конкретных, а также абстрактных элементов мироздания. Первым конкретным элементом является **Земля** (выделено автором. – Д.М.)»<sup>51</sup>. Итак, эта бездна, «*das grundlose Nicht*», лишенная всяких мыслимых предикатов и определений и, пожалуй, являющаяся предшественником эллинистического апофатического понятия о Боге, получает дальнейшую характеристику в средневековой культуре – и в том числе у Рюйсбрука: «...мы умираем и уходим в вечную безымянность, в коей себя утрачиваем...в себе зрим и находим вечную пустоту, где никто уже не был бы в силах действовать...где все мы – единое...»<sup>52</sup> Эта бездна, в основе которой – «одно глубокое молчание»<sup>53</sup>. Почти все эти атрибуты апофатически-мифологического хода мысли встречаем мы и у Карсавина.

<sup>47</sup> Цит. по: Хейзинга Й. *Осень Средневековья*. С. 221; ср.: Эко У. *Искусство и красота в средневековой эстетике*/ Пер. с ит. А.П. Шурбелева. СПб., 2003. С. 139.

<sup>48</sup> Лосев А.Ф. *Хаос*// *Мифологический словарь*/ Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991. С. 583.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Михайлов Н.А. *Греческий космогонический миф в «Теогонии» Гесиода: структура текста, реконструкция, сравнительный комментарий*. Дипломная работа. М., 1989. С. 78; цит. по: Евзлин Михаил. *Космогония и ритуал*. М., 1993. С. 152.

<sup>51</sup> Евзлин Михаил. *Космогония и ритуал*. С. 152.

<sup>52</sup> Цит. по: Хейзинга Й. *Осень Средневековья*. С. 223.

<sup>53</sup> Мейстер Экхарт. *Духовные проповеди и рассуждения*. С. 12.

Причем именно **мифопоэтическое** сконденсировано в его текстах с небывалой силой. «*Молчала небытная бездна. Не было мира, не было меня - ничего не было...Но, отзываясь на зов Твой (ветхозаветный образ. – Д.М.), что-то в небытной бездне как бы зашевелилось или – только как бы захотело шевельнуться. И послышался из нее ответ («De profundis a te, Domine, clamavi!» – Д.М.), не голос, а как бы еле слышный писк (курсив наш. – Д.М.)»<sup>54</sup>. Конец фразы звучит неожиданно по-элиотовски (с той лишь разницей, что у поэта речь идет о конце обветшавшего мира, а у философа о его истоке и рождении):*

*This is the way the world ends  
Not with a bang but a whimper*<sup>55</sup>.

Но и всё в целом необычно в карсавинских строках: от трижды повторяющегося «как бы», подчеркивающего зыбкость, нереальность, но вместе с тем и осязаемость происходящего – до глаголов, обозначающих начатки движений и шорохов и тем самым наводящих на мысль, будто бы речь и впрямь идет о легком плеске капель первозданного Океана при рождении в нем мирового яйца – или же о мышах и прочей хтонической живности, зарождающейся, по средневековому поверью, в мокром иле и тине... Или о гомункуле доктора Вагнера... Или, может быть, еще о чем-то неведомом и непредставимом, что недоступно профанному восприятию?

Здесь мы переживаем самый исток творения – а вместе с ним и исток мифологии, всегда ориентированной, как это показал Элиаде, на изображение первоначал, «*commencements*», «первичного состояния» («*un état primordial*») вселенной<sup>56</sup>. Поразительно, но даже отмеченный М.Евзлиным в приведенной выше цитате мотив *самозарождения* элементов мироздания находит детальное соответствие в карсавинском тексте. «Всё это, конечно, очень неясно. Но не подобным ли образом (только, разумеется, без всякой неясности) рассуждая, творит Бог мое несовершенное бытие, Свой несовершенный мир? Не так же ли Он живет во мне, в этом мире? Не становлюсь ли я сопричастником Его бесконечной творческой силы, *ибо ведь сам я свободно возникаю в мире, который самовозникает?* (курсив наш. – Д.М.)»<sup>57</sup>. Итак, осуждая «еллинское блудословие»<sup>58</sup>, Карсавин вместе с тем проникает еще более глубоко – в

<sup>54</sup> П. С. 265; ср.: Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae*. С. 177.

<sup>55</sup> В переводе Андрея Сергеева – «*Вот как кончится мир/Не взрыв но всхлип*» (Элиот Т.С. Стихотворения и поэмы/ В переводах Андрея Сергеева. М., 2000. С. 104 – 105 (англ./рус.)).

<sup>56</sup> Eliade M. *Aspects du mythe*. P. 15, 16; Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб., 1998. С. 32 – 37, 39, 42 – 43, 58 – 59 et passim; и др.

<sup>57</sup> П. С. 305.

<sup>58</sup> П. С. 286.

*дофилософские*, мифологические образно-мыслительные структуры древних народов (в первую очередь, конечно, греков), и это делает «Поэму о смерти» уникальным источником по истории рецепции мифопоэтического наследия современным сознанием.

Завершая экскурс о *бездне*, отметим итоговую *христианизацию* этого образа у Карсавина, связанную с общей библейской интенцией автора и переключением его внимания на онтологические модели народов Древнего Ближнего Востока: «Так полюбил меня, еще небытного, Бог, что – кажется мне – веки веков звал и ждал Он меня и всё, тоскуя, слушал, *не донесётся ли из бездны мой голос*. Веки веков каждый день творил Он меня, а я всё не хотел жить. Спит Он меня из глины, вдунет в меня дыхание жизни, а оно сейчас же и выйдет назад через одно из отверстий созданного Им тела. И снова принимается Он за бесплодный Свой труд. Но победило наконец Божье терпенье; оказалось (!), что Бог – Любовь, – немножечко захотел я быть (курсив наш. – Д.М.)»<sup>59</sup>. Манновская ирония, заставляющая вспомнить из русских параллелей разве что В.В. Розанова с его уменьшительно-кокетливым стилем, пересекается здесь с описанием косности материи и – самое, на наш взгляд, главное – ситуации бытийственного одиночества, когда совершается и длится встреча человеческая с Богом. Последний ракурс имеет непосредственные аналогии у С.Л. Франка. В своей поздней работе «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» Франк пишет: «С Богом я встречаюсь в том предельном одиночестве, в котором я встречаюсь со смертью. Но это значит, что моя встреча... есть обнаружение моей исконной, неразрывной связи с Ним»<sup>60</sup>. Не то же ли одиночество, испытываемое на протяжении почти всей жизни, выражено и в цитированных словах Карсавина?

Итак, загадочно-мистериальная поэма Карсавина начинает раскрывать свои тайны при ее тщательном сопоставлении с другими источниками – как древними, так и современными. В связи с ее предполагаемым экхартианством (которое есть лишь одна из сторон зиждимого автором мифа) осталось упомянуть *парадигму сущностного слияния Творца и твари*, отчетливо проступающую в приведенных выше цитатах и, как отметил С.С. Хоружий, весьма значимую для Карсавина. В такой модели реальности человеческой энергии и активности остается мало места. И именно такой подход, как аргументированно показывают исследователи (например, Ст. Акстерс), был задан Мейстером Экхартом и порожденной его (и Бернара Клервоского) влиянием течением брабантско-

<sup>59</sup> П. С. 266. Ср. авторскую иронию в романе: Манн Томас. Иосиф и его братья/ Пер. С.К. Апта. М., 1968. Т. 1 – 2.

<sup>60</sup> Франк С.Л. Человек и Бог// Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология. Посмертная редакция В.С. Франка. Washington – N.Y., 1965. P. 271. Книга эта сегодня издана полностью: Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997.

рейнской мистики XIII – XIV вв. «При соединении сущности души с сущностью Не-сущего, Бога, – пишет Ст. Акстерс, – объединение является как раз-таки более совершенным, чем при соединении с энергией Бога в тринитарном ритме выхода и возвращения»<sup>61</sup>. Принятие этой парадигмы Карсавиным и объясняет то, что *Карсавин не доходит в своей рецепции восточного христианства до паламитского догмата о нетварных энергиях*<sup>62</sup>. Поэтому его космология и онтология, как указывает Н.О. Лосский<sup>63</sup>, обладают чертами пантеизма, т.е. постулируют в качестве конечной цели мирового процесса слияние Бога с миром по сущности. Сегодня очевидна философская и богословская несостоятельность данной парадигмы. Ее принятие Карсавиным во многом (но все же лишь отчасти) объясняет его сравнительно слабую востребованность современным культурным сознанием – во всяком случае, несопоставимую с актуальностью идей прот. Георгия Флоровского или (при всех pro et contra) того же Бердяева.

Дополнительный свет на проблему наличия элементов пантеизма в мировоззрении Карсавина может пролить сопоставление воззрений мыслителя с концепцией Божественного творчества Владимира Ильина, нашедшей сжатое отражение в эссе «О творчестве». Концепция эта весьма глубока и способна заинтересовать самого взыскательного знатока, однако же, на наш взгляд, не лишена противоречий. С одной стороны, когда Ильин пишет: «Божественной Сущности через принцип Троичности свойственно творчество»<sup>64</sup> – сразу возникает желание упрекнуть автора в неразличении сущности и энергии в Боге. Но это возражение быстро снимается само собой, коль скоро в дальнейшем изложении автор неоднократно говорит о Божественных энергиях – «творческих энергиях-силах»<sup>65</sup>, о Божественных энергиях и Божественном Свете, которые творят свет тварный<sup>66</sup>. С другой стороны (и это нам кажется принципиальным), соотношение между: а) Божественной Сущностью и энергиями – даже применительно к акту творения; б) Богом и тварным миром – у Ильина никак не определено. Дважды говорится в статье о преодолении тварями в подвиге аскезы своей тварности<sup>67</sup>, но не уточняется, на каком основании это происходит, так что остается неясным, не превращается ли тварь в сущность Самого Бога. Это весьма характерная недоговоренность. Ясно, что Ильин хотел быть церковно мыслящим человеком и не питал (надо

<sup>61</sup> Axters St. De "unio mystica"... S. 13.

<sup>62</sup> Хоружий С.С. Карсавин и де Местр. С. 87 – 88; он же. Философский процесс в России... С. 46.

<sup>63</sup> Лосский Н.О. История русской философии. С. 333.

<sup>64</sup> Ильин Владимир. О творчестве// Живое Предание. Православие в современности. М., 1997. С. 117.

<sup>65</sup> Там же. С. 118.

<sup>66</sup> Там же. С. 121.

<sup>67</sup> Там же. С. 116, 121.

полагать) особых симпатий к оригенизму с его постулатом о сущностном слиянии Бога и твари; с другой же стороны, творчество для философа есть «явление Софии»<sup>68</sup>, и из всего его оперирования этим понятием становится ясно, что под Софией им понимается *совокупность предвечных идей и волений Божских о твари, или – говоря языком св. Максима Исповедника – Божественных логосов*. Св. Максим, как и, предположим, Никифор Влеммид<sup>69</sup>, и св. Григорий Палама, а в русской мысли – прот. Георгий Флоровский<sup>70</sup> – четко отличали эти идеи-логосы от идей Платона<sup>71</sup> и вообще старались различать понятия, тогда как Ильин в духе прот. Сергия Булгакова допускает такие выражения, как «принцип Боготварности»<sup>72</sup>, взаимопроникновение «Троицы имманентной» и «Троицы икономической»<sup>73</sup>, «вневременное, премирное сопребывание Премудрости Божественной и тварной»<sup>74</sup> и т.п. Вполне оправданной выглядела бы критика этих построений, подобная той, которую уже произвел Й. ван Россум в отношении софиологии Булгакова<sup>75</sup>, и острие этой критики было бы направлено на подчеркивание *явственных элементов пантеизма* в мировоззрении Ильина. Вместе с тем, Ильин был гораздо ближе к церковному Православию вообще (и к паламизму, в частности), чем, например, Бердяев: не называя последнего по имени, он прямо критикует

<sup>68</sup> Там же. С. 117.

<sup>69</sup> Так, в одном из предположительно принадлежащих ему ранних трактатов Влеммид поясняет, что Св. Дух может называться «предвечным Творцом», хотя творения от века еще не были приведены в бытие (Sanart P. Nicéphore Blemmyde et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234) // OCP. 1959. V. 25. P. 320.3.24 – 28).

<sup>70</sup> Флоровский Г., прот. Тварь и тварность// Его же. Догмат и история. М., 1998. С. 122 – 129, особ. 129: «...надлежит со всей строгостью различать *тварное ядро* вещей от *Божественной идеи* о вещах (курсив автора. – Д.М.)». Ср. с. 145: «...в Боге есть всё – в «образе»..., но не *по природе своей*, бесконечно удаленной от несозданного естества».

<sup>71</sup> См. особенно: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмужствующих. III.2.26// *Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα*. Т. А'. Θεσσαλονίκη, 1962. Т.1. Σ. 677.9 – 678.2; Россум Й. ван. Паламизм и софиология// Христианская мысль. Киев, 2006. № III. С. 63 и прим. 10 на с. 66. Вряд ли точен Т. Толлебен, когда он пишет: «Логосы – это божественные идеи тварного мира, содержащиеся в Логосе»; однако далее ученый уточняет: это также и акты воли Божией, которыми Бог привел сущее из небытия к бытию (Tolleben T. Did St. Maximus the Confessor have a Concept of Participation? // Studia Patristica. V. XXXVII/ Ed. M.F. Wiles and E.J. Yarnold with the assistance of P.M. Parvis. Leuven, 2001. P. 622 – со ссылкой на: Amb. 7// PG. 91. 1077C – 1081C; Q. ad Thal., 13). Текст Седьмой Амбигвы к Иоанну (=PG) теперь доступен также в изд.: Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом/ Отв. ред. Д.С. Бирюков. СПб., 2007. С. 240 – 293 (греческий текст и русский перевод А.М. Шуфрина). См. детальные комментарии («Схолия») А.М. Шуфрина к тексту, с. 294 – 386; и др.

Св. Максим, в свою очередь, указывает, что в Боге от века укоренены не сами сущие (что более отвечало бы платоновской модели), но именно их логосы, т.е. *бытие-в-возможности* (S.P.N. Maximī Confessoris Ambiguum Liber...// PG. 91. 1081C; Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом... С. 262; Шуфрин А.М. Схолия 74// Там же. С. 350 и прим. 216). В прим. 216 приводится удачная формулировка Г.И. Беневича: «логос индивида – это существующая в вечности возможность его бытия-во-времени, каковая, будучи реализованной, становится самим его бытием-в-вечности». В рамках данного учения нет никакой возможности говорить об *актуальном предсуществовании душ* (и чего бы то ни было еще), подобно тому, как это имело место в платонизме и оригенизме. То же констатирует, к примеру, и Й. ван Россум, разбирая указанные нами места (Rossum J. van. The λόγος of Creation and the Divine 'energies' in Maximus the Confessor and Gregory Palamas // Studia Patristica. V. XXVII/ Ed. E.A. Livingstone. Leuven, 1993. P. 213 – 214).

<sup>72</sup> Ильин Владимир. О творчестве. С. 115.

<sup>73</sup> Там же. С. 117.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> Ван Россум Й. Паламизм и софиология. С. 64 – 65. В первом приближении можно говорить о соответствии понятия «Троица икономическая» (или, может быть, скорее «принцип Боготварности?»), используемого Ильиным, и булгаковской «тварной Софии». Критикуя это последнее понятие Булгакова, ван Россум указывает: «Это понятие «тварной Софии» не способно передать абсолютное онтологическое различие между природой Творца и твари. Софиологическая система о. Булгакова сохраняет пантеистическую тенденцию...» (Там же. С. 65). Сказанное справедливо и для воззрений В. Ильина.



его идею о «несотворенной свободе»<sup>76</sup>. Корни мирозозерцания Ильина в целом христианские, православные, однако строго церковное Православие в его сознании переплетается (быть может, не без элементов борьбы и соперничества) с архаичными элементами иудеохристианства (так, он фактически делает из понятия «Церковь» имя Самого Бога<sup>77</sup>, вполне в духе *Второго послания коринфянам* Пс.-Климента Римского) и софиологии. Понятие «Троицы икономической», по всей вероятности, было заимствовано В. Илиным из современной ему западной богословско-философской литературы<sup>78</sup>. Для Карсавина же роль, аналогичную софиологии, по-видимому, сыграло увлечение гностицизмом<sup>79</sup>. И в этом также нельзя не видеть отступление от церковного Предания.

\*\*\* \*\*

Нам осталось подойти к важнейшему символу средневековой католической культуры, играющему центральную роль в мирозозерцании Карсавина – *смерти*. Образ этот, несомненно, имел для католицизма *архетипическое* значение<sup>80</sup>. Не предвосхищая здесь выводов второй части исследования, укажем лишь на один культурный пласт в наследии Средневековья, представители которого во многом предвосхитили карсавинскую трактовку бытия и смерти. Речь идет об испанской мистике XVI в. Наибольший интерес для нас представляет католическая св. Тереса Авильская и ее знаменитое стихотворение «Жизнь моя не в радость мне»<sup>81</sup>.

Ответить на вопрос: как понимается Карсавиным смерть? – значит пересказать сердцевину его религиозно-философских воззрений. Ибо несомненно, что не было в русской мысли другого «*doctor mortis*», который анализировал бы смерть столь тонко и многогранно. Если

<sup>76</sup> Ильин Владимир. О творчестве. С. 115: это вторая из двух полярных точек зрения, приводящих к «радикальному нигилизму».

<sup>77</sup> Там же. С. 116.

<sup>78</sup> Ср., например, его использование при анализе тринитарных воззрений Оригена в кн.: Ivánka E. von Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948. S. 25.

<sup>79</sup> См. хотя бы такие известные работы Карсавина, как: «Глубины сатанинские (офиты и Василиды)»; «София земная и горняя» (Карсавин Л.П. Малые сочинения. С. 58 – 98); а также две главы в «Святых Отцах и учителях Церкви» (М., 1994. С. 17 – 38).

<sup>80</sup> В смысле юнговского «первопереживания», доминирующей интенции сознания, над которым античное «*temenno toni*» приобрело всю власть безграничной суггестии (см.: Юнг К.-Г. Психология и поэтическое творчество// Пер. С.С. Аверинцева// Юнг К.-Г. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. С. 139). Некоторые примеры – *danse macabre*, представления о всеобщей бренности человеческой природы и т.п. – см. в: Хейзинга Й. Осень Средневековья. С. 18; и др. Такому ходу мысли в немалой степени способствовал и складывавшийся в Западной Европе трагически-экспрессивный образ Христа, пронзенного копьями, истекающего кровью и покрытого стигматами, о чем см., например: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 149. При ознакомлении со средневековой католической иконописью и пластикой это особенно поражает. Ср. уже в эпоху Кватроченто – «Мертвый Христос» А. Мантеньи и др. Этот психологический феномен во многом был связан с преимущественной обращенностью сознания европейцев на потустороннее и трансцендентное, что сопровождалось порой почти откровенным дуализмом, о чем Л.П. Карсавин писал в: Основы средневековой религиозности... Ч.1. В плане чисто богословском здесь представляется возможным говорить о следах криптонесторянства; ср. существенные замечания по данной теме: Лурье В.М. (в соавторстве с В.А. Барановым). История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 189 – 191.

<sup>81</sup> Св. Тереса Авильская. Жизнь моя не в радость мне// Иностранная литература.1993. № 11; ср.: Гелескул А. Поэзия испанских мистиков// Там же.

определить кратко, то смерть для Карсавина – «сораспятие с Христом»<sup>82</sup>, «осуществление в твари смерти Логоса»<sup>83</sup>, умирание смертью Бога и через это – достижение воскресения и личного бессмертия, «Жизнь-чрез-Смерть»<sup>84</sup>. Последний термин появляется в поздних работах Карсавина и наиболее четко характеризует стержневые положения его теологии и онтологии. Несомненен как генезис этих идей из общего духа мистики Средневековья (Фома Кемпийский и другие католические учителя; но еще раньше – св. Григорий Нисский, в мирозерцании которого Карсавин особо выделял и подчеркивал идею подражания и сообразования верующих Христу<sup>85</sup>), так и их мифопоэтическая близость античным мифам о божествах «дионисийско-приапического типа»<sup>86</sup>, обсуждаемая во втором параграфе. Здесь мы остановимся лишь на случае наиболее яркого созвучия карсавинских идей св. Тересе, писавшей в указанном стихотворении:

*Сердцем верю, что придёт  
Смерти светлая отрада.  
Мне по смерти жизнь награда.  
Ибо Он её даёт.  
Смерть, в которой жизнь живёт!  
О, взаправду благодать  
Смерти до смерти желать* (Пер. Н.Ванханен)<sup>87</sup>.

«Ощущение смерти как преображения»<sup>88</sup>, заложенное в этих строках, в высшей степени созвучно Карсавину, остро воспринимавшему трагизм земной жизни и любви и чувствовавшему, что лишь за смертью – за подлинной смертью, которая есть активно-жертвенная самоотдача Богу и ближним, несение своего креста до последней черты – открывается бесконечная жизнь и любовь в горних, в Царстве Божиим. Это смерть

<sup>82</sup> Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства// Малые сочинения. С. 413.

<sup>83</sup> Он же. О личности. С. 157.

<sup>84</sup> Там же. С. 68; он же. О молитве Господней// Ванеев А.А. Два года в Абези. С. 217; он же. О бессмертии души// Там же. С. 233; он же. Терцины// Там же. С. 285, 292; см. комментарий А.А. Ванеева на с. 301; и др.

<sup>85</sup> Карсавин Л.П. Святые Отцы и учителя Церкви. Раскрытие Православия в их творениях. М., 1994. С. 134 – 135. Идея эта принадлежит к центральным в христианстве; см. уже: 1 Кор. 11, 1; а также послания св. Игнатия Богоносца (Camelot P.T., o.p. Introduction// Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe/ Texte grec, intr., trad. et notes par P.T. Camelot, o.p. P., 1998. (SC, 10 bis). P. 33; Ign. Antioch. Ad Magnes. VII.1// Ibid. P. 84 – 85 (греч./фр.); и др.).

<sup>86</sup> Топоров В.Н. Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур). М., 1998. С. 112.

<sup>87</sup> Св. Тереса Авилльская. Жизнь моя не в радость мне. С. 171.

<sup>88</sup> Гелескул А. Поэзия испанских мистиков. С. 164.

никоим образом не пассивная, не отъединенная от мира и не отделяющая от него, но, напротив, преисполненная любви к миру и имеющая прототипом крестную смерть и Воскресение Христа<sup>89</sup>. Такая смерть не отрицает жизнь, а, напротив, принимает на себя всю ее тяжесть и пытается разрешить наболевшие противоречия путем обретения высшего единения с Любовью Господней. В таком ракурсе и понимал Карсавин взаимоотношение жизни и смерти: «Настоящая любовь часто трагична. Чем сильнее и полнее она, тем ближе к смерти. Любовь – жизнь, но она – больше, чем жизнь, противостоящая смерти: она и *жизнь и смерть для другого, высшее их единство* (курсив наш. – Д.М.)»<sup>90</sup>.

Таков круг мыслей, как мы старались показать, органично заимствованный Карсавиным у мыслителей эпохи Средневековья, который получил решающее парадоксально-мифологическое воплощение в «Поэме о смерти», к которой мы теперь и обращаемся.

## **2. Взгляд мифолога и семиотика: Аспекты мифа и их культурно-исторические соответствия в эпохах античности, средневековья и модерна**

Как известно, мифологизирование было важнейшим «модусом эпохи» начала XX в., что дало возможность говорить о «ремифологизации» духовной культуры, литературы и искусства в самых широких масштабах<sup>91</sup>. Мифа жаждали, на него надеялись, к нему устремлялись. Так, Вячеслав Иванов, безусловно, выражал не только свою точку зрения, когда писал: «Принимая с любовью к недрам нашего родного языка, живой словесной земли и материнской плоти нашей, внезапно, быть может, мы слышим в них биение новой жизни, содрогание младенца. Это будет – новый Миф»<sup>92</sup>. Почему же именно миф считался способным возродить литературу и искусство, оживить творческий поиск художников и дать им новые импульсы? Думается, в силу всепоглощающей тяги к сакральности, Сакральному как таковому, вкуче с которым человек оказался бы в силах преобразить и усовершенствовать мир – безумный, хаотический, охваченный враждой... И именно *миф* как форма выражения Сакрального мог придать вере в Него новые силы. Именно миф способен сконденсировать и выразить творческую энергию человека, вдохновить его на осмысление себя, общества и вселенной, на пересмотр и углубление

<sup>89</sup> Ср.: Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма// ВФ. 1989. № 3. С. 6. Прим. 18 (то же в: Он же. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 344. Прим. 18).

<sup>90</sup> Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae*. С. 138; ср.: Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. LXV.

<sup>91</sup> Левая Т.Н. Русская музыка начала XX века в художественном контексте эпохи. М., 1991. С. 79; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. С. 28, 295; и др.

<sup>92</sup> Иванов Вяч. И. О кризисе гуманизма. С. 105 – 106.

основ картины мира, наконец, дать утвердительный ответ на вопрос богослова: «Нужно ли придерживаться «чересчур радужного» или наивного взгляда, чтобы ещё осмелиться утверждать, что Бог действует в истории?»<sup>93</sup>. Думается – нужно; но по мере углубления в мифическое взгляд этот, отходя от наивности, будет обретать свои собственные устои и критерии верификации<sup>94</sup>. Тенденция к подобной «реабилитации» мифа как активно действующей формы мировоззренческого осмысления человеком жизненных процессов сегодня видна на Западе – притом именно со стороны серьезных философов<sup>95</sup>. Именно миф способен утолить ту «ностальгию по Раю»<sup>96</sup>, которая в наш катастрофический век охватила человечество. Ощущая кризис и (в буквальном смысле слова) «умирание» старой интеллигенции<sup>97</sup>, побуждаемый на то личными, интимными причинами, Карсавин создаёт *свой* миф. Упомянутый прежде вскользь, он станет на последующих страницах объектом пристального внимания.

В авторском мифе Карсавина различимы по меньшей мере *пять* смысловых аспектов, преломляющихся в трех историко-культурных ракурсах, почему, на наш взгляд, можно говорить об *антично-христианско-романтическом синкретизме* карсавинского мифотворчества, наиболее зрелый плод которого – «Поэма о смерти». Споры нет, античность, Средние века и новоевропейский романтизм – наиболее манящие, творчески продуктивные и чуткие к поискам духовности эпохи европейской истории. Чтобы провести близкую аналогию, скажем, что они же наиболее глубоко (вкуче с Возрождением) отразились и в творчестве Вячеслава Иванова. Так, в статье, посвященной Гёте и эпохе романтизма, Иванов писал, объясняя и собственное творчество: «... всё творчески новое родится в Европе из соединения христианского начала с началом эллинским...»<sup>98</sup>.

<sup>93</sup> Euvé F. Comment parler d'un Dieu provident?// Christus. 1997. P. 136.

<sup>94</sup> Здесь мы имеем в виду достаточно широкие круги около- или вообще не очень церковной интеллигенции, которые по той или иной причине не удовлетворяются православным Преданием. Ясно, что для верующего сознания и речи не может быть о том, чтобы определять Предание и вероучительные истины через понятие мифа. Именно поэтому, скажем, участие С.С. Аверинцева в словаре «Мифы народов мира» было своего рода интеллектуальной и духовной дерзостью...

<sup>95</sup> Хюбнер К. Истина мифа.

<sup>96</sup> Eliade M. Aspects du mythe. P. 213.

<sup>97</sup> Сорочкин Глеб. Из дневника (К истории Каунасского религиозно-философского кружка)// Карсавин Л.П. Малые сочинения. С. 515.

<sup>98</sup> Иванов Вяч. И. Гёте на рубеже двух столетий// Родное и вселенское. С. 242. Вывод этот тем более важен, что споры по поводу таких понятий, как «христианский платонизм» и «христианский гуманизм» (случай с христианским аристотелизмом как будто более ясный), заняли немалое место в структуре мировой гуманитарной науки XX в. Достаточно назвать такие имена, как прот. Иоанн Мейендорф, Э. фон Иванка, В. Байервальтес, кардинал Жан Даниэлу и др.

Итак, перечислим те аспекты карсавинского мифа, которые нам кажутся основными (об отголосках других ближневосточных, христианских и индоевропейских мифов будет упомянуто лишь мельком):

**I. Миф о грехопадении и потерянном рае** (претворяемый Карсавиным в христианском и античном ракурсах).

**II. Миф о странствиях и томлении души** (в тех же аспектах).

**III. Миф о жертве и преображении** (христианский).

**IV. Миф о поэте – пророке, провидце, юристом** (христианский в романтической трактовке).

**V. Миф о любви и условности мифа** (восходящий к романтизму).

Проанализируем черты претворения данных мифов – аспектов единого авторского мифа – в «Поэме о смерти», следуя указанному порядку.

\*\*\* \*\*

И. Карсавин пишет: «Давным-давно была моя душа раем. Зеленело там древо жизни; росли все другие деревья, цветы и травы; летали и пели птицы; скользили в траве красивые змейки, и лениво ползал *неповоротливый, глупый змей*. Было там всё, что должно быть в раю. Солнце – заходило и всходило; ночь сменялась днём, зиму сменяла весна, а на смену осени приходило лето. Зимой всё умирало и наступала тишина: покрывал всё пушистый снег – ложилась на землю седая борода Божья. *Зато весной всё воскресало к новой, хотя и той же жизни, так что и была смерть, и не была, почему и была блаженною жизнь*. Играли и резвились мы там с Элените и любили друг друга не философствуя, без всяких теорий... Впрочем, и плакали мы, и страдали; какая же любовь без слёз и какое счастье без горя? *Блаженство слагается из смеха и слёз...* (курсив наш. – Д.М.)»<sup>99</sup>.

Итак, перед нами панорамная картина, сочетающая традиционные христианские элементы с личными переживаниями и стандартным, почти шаблонным описанием жизни природы, за которым (но пока еще с трудом, словно сквозь увеличительное стекло) прочитываются некоторые мифопоэтические модели и схемы мышления. Впрочем, это не «внешний» рай, но *рай души*, почему описание следует воспринимать символически – как прекрасную картину первоначальной, счастливой поры жизни человека. Прекрасен образ снега как бороды Божьей – он создаёт эффект визуальности и в то же время настраивает на символизм последующего описания. Но и в этой, казалось бы, безмятежной идиллии уже заложены зачатки будущих драм. Обратим внимание на образ *змия*. Помимо его традиционной трактовки как искуителя, в дальнейшем он получит у Карсавина своё «интериоризированное» описание и выступит как одно из

<sup>99</sup> П. с. 249.

главных действующих лиц в данном аспекте претворения мифа. Заметим, кстати, что этот образ у Карсавина может быть архетипически связан с другим – образом горящего полуденного солнца как «Аполлона Губителя, Небесного Дракона»<sup>100</sup>, что намекает на *основной миф* (В.Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов) индоевропейцев (поединок Индры с Вритрой)<sup>101</sup> и вавилонян (битва Мардука и Тиамат). Одним словом, образный ряд фрагмента выстроен так, чтобы подвести читателя к мысли о том, что любовь оказывается несущей в себе как счастье, так и слёзы, залог будущих драм<sup>102</sup>.

И действительно, уже в следующем – и текстуально, и по смыслу – фрагменте повествования (абзац 42) Карсавин переходит к антитезе и со скорбью признаётся: «Но не умею я рассказать о погибшем моём рае. Помню, что словно был он, но ничего о нём толком не помню. Только, глядя в светлые глазки ребёнка, смутно вспоминаю о чём-то и моём, бесконечно далёком. Себя же ребёнком не помню»<sup>103</sup>. Образ ребенка, напоминающий о чистоте и утраченной нежности, светлым маячком встаёт в душе Карсавина, ассоциируясь далее как с Младенцем Христом, так и с иными прототипами. Автор же переходит к изложению «отрицательного фрагмента» текста – в нем и происходит завязка действия: «Задушил змий Элените, разрушил мой рай. Теперь ворочается он в моей душе, развивает свои скользкие кольца, злоумышленный, беспощадный. И нет уже солнца. – Лишь зимнее, снежное небо и утомительное мелькание, серая пустота. В ней всё растворяется, растворяется и злой змий...»<sup>104</sup>. Что хотел сказать этим автор? Описывает ли он только личную драму – или в этих строках отразились и древние онтологические модели? Верно и первое, и второе. Повествуя об утраченной любви, Карсавин пользуется христианской

<sup>100</sup> П. С. 268. О древнейшей, хтонической ипостаси Аполлона см.: Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. Ч. 2; он же. Аполлон// Мифологический словарь. С. 52 – 53 (здесь же данные о неиндоевропейском происхождении образа, что важно для связности наших рассуждений); Топоров В.Н. *Мойбага*: «Музы»: соображения об имени и предистории образа// Из работ московского семиотического круга/ Сост. и вступ. ст. Т.М. Николаевой. М., 1997. С. 264 – 287. Об основном мифе см.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; и др. работы авторов; о поединке Мардука и Тиамат – Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 90 – 91; Афанасьева В.К. Мардук// Мифологический словарь. С. 344. Ср., между прочим, инверсию образа у Карсавина («солнечный дракон») по сравнению с Мардуком (бог, побеждающий хтонические силы) – «ребенком-солнцем» (Афанасьева В.К. Мардук. С. 344).

<sup>101</sup> Согласно реконструкции В.Н. Топорова, музы как спутницы Аполлона были изначально связаны в греческих и малоазийских поверьях с небесным огнем-солнцем (Топоров В.Н. *Мойбага*: «Музы»... С. 276).

<sup>102</sup> Из близких параллелей карсавинскому тексту ср. песнь о «Радости-Страдании» у Блока, распеваемую Бертраном и Газтаном в драме «Роза и Крест»: Блок Александр. Роза и Крест// Его же. Лирика. Театр. М., 1982. С. 412, 415, 418, 427, 428, 435, 446, 477, 478, 491. Доскональное исследование о средневековых источниках драмы см.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и Крест». Литературные источники// Он же. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л., 1977.

<sup>103</sup> П. С. 249.

<sup>104</sup> П. С. 250.

парадигмой грехопадения, где в роли змия-искусителя выступает разум – точнее, рассудок, *diánoia*, дискурсивный интеллект, что берет перевес над чувством и нарушает некогда сложившуюся гармонию. В этом заключалось, как нам прозрачно дается понять, его *лично* грехопадение.

Образы серой пустоты и снежного неба указывают на падшесть мира (в т.ч. и внутреннего мира лирического героя) и его отдалённость от Бога. Более пристальное всматривание в композицию этой сцены позволяет говорить о ее знаково-символической близости древнеегипетским мифам о борьбе бога Солнца Ра со змеем Апопом, олицетворяющим силы мрака, и богиней неба Нут, каждую ночь проглатывающей Ра<sup>105</sup>. Слова Карсавина «И нет уже солнца» звучат почти как крик одиночества и богооставленности – но в душе автора рождается и упование... (Но об этом – впереди.) Скрытой отповедью веку рационализма звучат горько-беспощадные слова: «Разум высмеивает всё (ср. христианскую трактовку дьявола как “обезьяны Бога”. – Д.М.), даже себя самого... В царстве разума всё распадается, рассеивается; и он один, холодный, скользит, как змей, в облаке праха. *Ибо разум и есть тот самый древний змий*, который хитрыми и гибкими, как его извивающееся тело, словами обманул светловолосую Еву, а цветущий рай превратил в безводную пустыню. Он не смотрит на небо и не видит неба, хотя небо в нём отражается: он пресмыкается. Ему недоступно живое; *всё он должен сначала умертвить*. Он питается прахом, древо жизни делает деревом познания и смерти»<sup>106</sup>. Сколь глубока здесь внутренняя боль Карсавина, выносящего приговор «чистому разуму», мертвящему живое! Одновременно текст этот указывает на одну из глубинных, архетипических ситуаций человеческого существования... И именно универсализмом (и персонализмом) своего мышления Карсавин обязан тому, что события всемирного духовного масштаба он переживает как свою личную драму (до некоторой степени справедливо и обратное).

В другой (также конструируемой Карсавиным), платоновской версии мифа разум не сразу стал змием, но лишь тогда, когда «...ниспал Разум на землю»<sup>107</sup> и развил «кольца вечности» (образ Карсавина) в дурную бесконечность своих силлогизмов и суждений. Воздержимся от длинных цитат, указав лишь на сходство этого момента с учением Платона о первоначальном падении душ на землю, раскрытом в «Федре». И здесь Карсавин проявляет себя как христианский платоник. Однако продолжим анализ мифа.

<sup>105</sup> Рубинштейн Р.И. Ра// Мифологический словарь. С. 460; Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта. М., 1976.

<sup>106</sup> П. С. 248 - 249.

<sup>107</sup> П. С. 274.

А миф Карсавина вовсе не однозначен. Только что он говорил о разуме как о драконе, расплавляющем цельность жизни, и вот уже он пишет: «Разум совсем не огнедышащий Дракон... равнодушно и как бы безжизненно умерщвляет... он всякое желание и высмеивает всякую цель. В его *призрачном, зеркальном царстве* всё распадается и рассеивается колючею ледяною пылью... (курсив наш. –Д.М.)»<sup>108</sup>. Разум бессердечен. Карсавин же ищет – любви, воспоминания о любви, новой любви, и этот мотив играет верховенствующую роль в структуре его мифа... Разум же описывается у Карсавина, как видим, стабильным набором эпитетов и уподоблений: *призрачный, ледяной, колючий, зеркальное царство*... Заметим, что образ *зеркала* у Карсавина напрямую связан с преисподней: «Через зеркало же проходит ближайший путь в ад»<sup>109</sup>. И тогда уже, не помня, *был ли он совершенным*<sup>110</sup>, автор признаётся, что умер в нём старый «я», что он мёртв, что он – могила и в могиле, а кругом – царит осень... Приведём этот отрывок – характерный образец карсавинского стиля, витиеватого и вместе с тем неподражаемо-лиричного, острого в неприкрашенности своей: «Я-то я, да вот всё-таки уже и не я. Тот «я» мёртв во мне. Осталась от него холодная могила, саркофаг. Эту могилу я -- ещё – живой украшаю последними, милыми цветами запоздалой осени...»<sup>111</sup>. Всё символично в этом отрывке. Размытость, состояние взаимопереходов различных частей собственного «я», свойственное современной литературе (Г. Гессе, И. Кальвино, М. Фриш, С. Лем, Г. Гарсиа Маркес, Саша Соколов и др.)<sup>112</sup> – признак модернизма – сочетается с богатейшим по своим смысловым пластам символом *осени* как поры зрелости и одновременно заката жизни и целой исторической эпохи (от «Осени» Пушкина<sup>113</sup> до «Заката Европы» О. Шпенглера и «Осени Средневековья» Й. Хёйзинги), завершаясь по-античному строгим и трагедийным уподоблением собственного тела – саркофагу («Стал я собственным своим трупом»<sup>114</sup>): *σῶμα - σῆμα*. Ощущение умирания довершает образ *асфodelей* – цветов, которыми, согласно «Одиссее»,

---

<sup>108</sup> П. С. 251.

<sup>109</sup> П. С. 258.

<sup>110</sup> П. С. 293.

<sup>111</sup> П. С. 241.

<sup>112</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. С. 339; и др.

<sup>113</sup> Ср. аналогичные мотивы в пейзажной лирике Ламартина (если говорить о литературе пушкинской поры).

<sup>114</sup> П. С. 241.



усеяны поля Аида, по коим блуждают тени умерших<sup>115</sup> ... Осень... Увядание... Глубокая меланхолия слышится тут, вдыхается нами вместе с этим холодным воздухом, под свинцовым небом... В качестве обобщающе-завершающей формулы развёртывания данного аспекта мифа Карсавин даёт ёмкое – и опять-таки поражающее платонизирующим восприятием истории и жизни – изречение: «Человек есть существо умирающее»<sup>116</sup>. Так мы настраиваемся на последующее повествование – о странствиях души и той искупительной жертве, которую она должна принести Всевышнему...

\*\*\* \*\*

II. Читатель вправе усомниться, обоснованно ли рассматривать «Поэму о смерти» в качестве сознательного мифотворчества. Быть может, могут нам возразить, автор лишь описывал свои ощущения, бессознательно придавая им мифологическую форму? На это стоит ответить отрицательно: уже в начале 20-х гг. Карсавин отчетливо осознавал мифологический характер сказаний о рае, о любви и т.д. и признавал их правду – правду мифа<sup>117</sup>: «Вспоминаются мне наивные сказки о рае. Как когда-то я смеялся над ними, невольно ими умилился! И не верил я в нежные поцелуи ангелов, в их игры и тихие танцы... *Но всё это правда, чудесная правда мифа* (курсив наш. – Д.М.)»<sup>118</sup>. Таким образом, установка на мифотворчество была искони присуща авторскому сознанию.

Продолжим наше рассмотрение мифа. Витание души Карсавин изображает как *полёт тени* – и на ум приходят многочисленные параллели: от античного царства теней и XI песни «Одиссеи», где Одиссей общается с тенями умерших – сквозь позднее средневековье и барокко – к романтической поэтике с ее ундидами, сальфидами, вилиссами... Этот синкретизм античных, христианских и романтических культурных напластований следует учитывать при занятиях «археологией смысла» карсавинской поэмы.

Итак, душа – это тень. «*Как бледная тень*, – сетует автор, – живу я-прошлый в себе-настоящем; или: – я-настоящий *безжизненной тенью* блуждаю и тоскую в моём прошлом. Так, говорят, умерший не расстается с родною землёю (ср. культ предков в архаических обществах. – Д.М.).

<sup>115</sup> Хоружий С.С. Примечания// Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. С. 321.

<sup>116</sup> П. С. 245.

<sup>117</sup> Здесь уместно напомнить знакомую любому филологу-классику многозначность греческого *μῦθος*. Впрочем, в святоотеческой литературе слово приобретает негативную семантику (см.: Lampe G.H.W. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1991. P.888. s.v. *μυθολογία*).

<sup>118</sup> Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae. С. 176.

*Незримо тенью витает он* там же, где жил и страдал. Мил ему по-прежнему шелест деревьев, желанны жаркие лучи солнца, бесконечно дороги те, кого навек оставил. Но – знает он, что шелестят деревья, вслушивается и... *ничего не слышит*; – ищет солнечных лучей и... *не находит, не видит*. Хотел бы он коснуться любимых, отереть их слёзы, сказать им ласковое слово, шуткою вызвать улыбку. Но – ничего не выходит: он *бестелесен, безвиден, бессилен* (курсив наш. – Д.М.)»<sup>119</sup>. Мы видим, что тень описывается как *бледная, безжизненная, незримая*; призрак – как *бестелесный, безвидный, бессильный*. Поэтика произведения апофатична, и это существенная черта карсавинского видения. Если призрак ничего не слышит и не видит, то живой человек (в восприятии автора) в первую очередь *видит* бытие, воспринимает его наглядно. Эта – близкая античной – установка на визуальность, образность, пейзажность восприятия и изображения действительности сочетается в приведенном отрывке со столь характерной чертой мифологического мышления, как признание *тождества реального и идеального*, сакрального и мирского, мира живых и мира ушедших<sup>120</sup>: есть – единая субстанция, единая вселенная, единый мир; философски неизбежным коррелятом такого взгляда выступает *пантеизм*, что и ставилось Карсавину в упрек (Н.О. Лосский). Но надо понимать, что это – особенность взгляда, предопределённая, быть может, и более глубокими – мифологическими – причинами, чем рациональный выбор...

Продолжим цитирование: «Живёт ли он? – Нет, живут лишь люди, а не призраки. Мёртв ли он? – Только для живых его нет, и мучительно хочет он жить»<sup>121</sup>. В этих словах, мы видим, проступает вся боль одиночества, сгустившаяся в душе автора – так, как это видели, скажем, в новелле Кафки «Превращение», также автобиографичной и использующей сходный мифологически-инфернальный образ. В подобном изображении ещё-не-ушедшего покойника есть что-то жуткое, напоминающее гётевского гомункула, мучительно жаждущего родиться – и не могущего это сделать...

И вновь на ум приходят образы из «Фауста» – на сей раз соединенные со всей мглой греческой архаики, когда мы приступаем к разбору следующего отрывка (№29): «Чтобы жить, нужно тело, нужна горячая кровь»<sup>122</sup>. Около пролитой дымящейся крови толпятся бледные

<sup>119</sup> П. С. 244.

<sup>120</sup> Этот тезис является центральным в книге: Хюбнер К. Истина мифа.

<sup>121</sup> П. С. 244.

<sup>122</sup> «Кровь, надо знать, совсем особый сок», – таинственно произносит Мефистофель, заклиная Фауста подписать договор (Гёте И.В. Фауст/ Пер. Б.Л. Пастернака// Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т.2. С. 62). В ряде древних мифопоэтических традиций кровь понималась как жизненная субстанция человека, субстрат его силы и жизнедеятельности (отсюда – обычай скреплять клятвы кровью и т.п.). «Кровь, –

тени. *Лунною ночью*, обернувшись белогубым упырем или чёрной мухой<sup>123</sup>, прилетает к спящему скорбная тень. Неслышно приникает она к нему и медленно тянет его густую солёную кровь. Мечется спящий, пытается выговорить какое-то слово, а она пьёт его кровь и, напившись, возвращается на родную любимую землю (курсив наш. – Д.М.)»<sup>124</sup>.

Инфернальная картина развернулась перед нашим взором. Всё в ней окрашено романтической эстетизацией зла, несущей в себе тонкий соблазн для определенного типа души художника (соблазн, которому, по видимому, не единожды поддавал Карсавин): и архаический образ ночи, да еще и лунной, хтонической, загадочно-мерцающей, возникающей в космогонии Гесиода вместе с царством теней Эребом (Тартаром) из первичного хаоса<sup>125</sup>, и образ упыря, заимствованный, возможно, из русских сказок<sup>126</sup> или из литературных произведений эпохи европейского и русского романтизма<sup>127</sup>, имеющего, как известно, оккультные истоки, и образ мухи – подчеркнуто хтонического, нечистого насекомого... Однако автор вовсе не апологет ада, он страдалец, и уже в следующих словах проступает его глубокая тяга выйти на волю, к богозданной красоте мира поднебесного: «*Рассеять бы непропицаемый туман, разорвать магический круг одиночества, вырваться из Асфоделевых полей на волю и солнце*, к живым людям, чтобы жить с ними, не думая о прошлом, не зная о своём умирании! (курсив наш. – Д.М.)»<sup>128</sup>. И основной путь Карсавина на данном этапе воплощения его мифа – от древних ужасов, *horror antiquus*, к успокоению и спасению во Христе – получает дальнейшее выражение: «*И то, что тащусь и томлюсь я, как путник усталый в безводной пустыне, – моё бытие* (курсив наш. – Д.М.)»<sup>129</sup>. Символ пустыни безводной прозрачно

---

пишет Элиаде, – универсальный символ силы и оплодотворения» (Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. Киев – М., 2002. С. 76). Душа тела – в крови, говорится в Книге Левит (Лев. 17, 14). Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, приводя эту ссылку, отмечает: «Ни тело, ни материя сами по себе не являются источниками греха» (Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Православное учение о человеке// Православное учение о человеке. Избранные статьи. М. – Клин, 2004. С. 14).

<sup>123</sup> Этот образ черной мухи, описанной особенно подробно, крупным планом, не давал покоя Карсавину. Ср.: П. С. 243, 297; ср. еще клопа (П. С. 297). К этому применимы наблюдения В.Н. Топорова над любобитной (и сходной) особенностью авторского видения Ремизова с его цепкостью и детальностью наблюдения, позволявшего различать в действительности фрагменты «микроскопического» плана, которые выступали в гипертрофированной форме и начинали заполнять всё пространство, словно под сильным увеличительным стеклом. См.: Топоров В.Н. Неомифологизм в русской литературе начала XX века. С. 35 – 36.

<sup>124</sup> П. С. 244.

<sup>125</sup> Хьюбнер К. Истина мифа. С. 99.

<sup>126</sup> Упырь// Народные русские сказки. Из сборника А.Н. Афанасьева/ Вступ. ст. В. Аникина. М., 1982.

<sup>127</sup> Собранных, например, в кн.: Русская романтическая новелла. М., 1989.

<sup>128</sup> П. С. 247.

<sup>129</sup> П. С. 297.

намекает на жажду «духовной воды» (см.: Ин. 4.10, 13 – 14) и – пока еще -- на отсутствие живой встречи с Богом, личного контакта с Ним... Но отныне (с осознания своего нынешнего положения как бедственного) основной модус мифологизирования Карсавина становится по преимуществу христианским. Теперь уже путь автора становится «путём ко Кресту»<sup>130</sup>, к «желанному вечному покою», обретаемому «в своей сокровенной келье», в «бессмертной душе, пока пленённой умирающим телом»<sup>131</sup>. Всё же автор еще иронично критикует свои устремления, попрекая себя в их отрешённости от жизни: «До тёмной кельи не доносится шум моря. В неё не проникают лучи солнца. Из неё не увидишь пёстрых лугов, молодой зелени берёз. В ней сладковато-затхлый запах ладана, а не живое благоуханье Божьих цветов»<sup>132</sup>. Подлинный смысл жизнь и усилия лирического героя мифа обретут тогда, когда он – на следующем этапе – приблизится к осознанию и образному воплощению идеи *жертвенности* как *подвига*, который человек должен совершить во имя Господне, мира и ближних. Именно такое подражание Христу венчает путь ко спасению.

\*\*\* \*\*

III. По мере развертывания авторского мифа в поле зрения Карсавина постепенно попадает весь мир: «все мы – один Адам»<sup>133</sup>, – говорит он (эти слова находят себе точную параллель у Вяч. Иванова<sup>134</sup>, не говоря уже о христианском Средневековье<sup>135</sup>), все мы страдаем: и «...мучаюсь я во всём мире»<sup>136</sup>, и «мир существует страдая только потому, что Христос ему сострадает»<sup>137</sup>.

Вот мы и добрались до самого главного, до сердцевины религиозно-мистических воззрений Карсавина, их руководящей интуиции и сокровенного истока. Для Карсавина важно, что именно смертью (а всякое

<sup>130</sup> П. С. 301.

<sup>131</sup> Там же. Сокровенным нутром человеческой природы христианство почитает сердце (Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия// Он же. Философские произведения. М., 1990; и др.). Почему это так, объясняет, к примеру, св. Григорий Палама: «Ибо без сокрушенного сердца, поистине, невозможно стяжать покаяние» (S. Greg. Pal. Hom. VI// PG. 151. 85D).

<sup>132</sup> П. С. 301.

<sup>133</sup> П. С. 277.

<sup>134</sup> Иванов Вяч. О кризисе гуманизма// Родное и вселенское. С. 110; он же. Переписка из двух углов// Там же. С. 133; ср.: Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae. С. 175.

<sup>135</sup> Ср., например, в тех же гомилиях св. Григория Паламы (S. Greg. Pal. Hom. I// PG. 151. 1A).

<sup>136</sup> П. С. 256.

<sup>137</sup> П. С. 272.

страдание есть, по его мнению, уже смерть и начало смерти<sup>138</sup>), причем смертью жертвенной, сораспятием Христу (вспомним то, что мы говорили в первой части) оправдывается как личное существование, так и бытие мира в целом. Именно страдание, повторение (в меру сил твари) прообраза – жертвы Христовой – есть цель, последнее устремление и финальный горизонт всякого Dasein, жаждущего преображения. По воспоминаниям А.З. Штейнберга, Карсавин говорил: «Цель христианина может быть только одна – кончить жизнь в монастыре. Бог даст, мне это еще удастся!»<sup>139</sup>. Учитывая страдальческую смерть Карсавина в лагере для больных туберкулезом Абезь, за Полярным кругом, можно полагать, что в какой-то мере он оказался провидцем собственной судьбы, исход которой описал еще на рубеже 20 – 30-х гг. в «Поэме о смерти». В таком исходе – предполагаемое и лелеемое автором завершение мифа, его личного мифа, в котором, по Пастернаку, «...кончается искусство// И дышат почва и судьба». Представляется не только возможным, но и уместным вслед за исследователями<sup>140</sup> провозгласить, что перед нами ситуация, когда *тексты искусства* и *тексты жизни* сливаются в единый *метатекст*, воспроизводящий и предвосхищающий *рисунок судьбы* (сам Карсавин провозглашал пророческую миссию поэта, о чем чуть ниже).

Цель мирового бытия, по Карсавину, в том, чтобы всё «...жило блаженною жизнью чрез смерть. А великою силою Жертвы всё было бы всем»<sup>141</sup>. В этих словах нам приоткрываются как общие для всех религий (ориентация на божественный пример, прототип), так и – в большей степени – исконно христианские мотивы *сообразования Христу*, к которым прилагается сложный и неоднозначный образ-мифологема всеединства (если следовать принимаемой Карсавиным парадигме сущностного слияния Творца и твари как завершения мировой истории, последовательное воплощение этого образа неизбежно ведет к пантеизму). Несмотря на философские сложности, душевные мотивы, движущие автором, вполне понятны и определены – именно такой жертвенный финал Карсавин провидит для себя: «Сораспятый Иисусу, всего себя

<sup>138</sup> Там же.

<sup>139</sup> Штейнберг А.З. Друзья моих ранних лет (1911 – 1928). VIII. Лев Платонович Карсавин// Карсавин Л.П. Малые сочинения. С. 482.

<sup>140</sup> О слитности текстов жизни, философии и искусства из современных разработок см.: Лавров А.В. Мифотворчество «аргонавтов». С. 156; Топоров В.Н. Эней – человек судьбы. К средиземноморской персоналогии. М., 1993. Ч.1; Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки// Он же. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; он же. Рисунок судьбы: мифологема Эдема в жизни и творчестве Флоренского// П.А. Флоренский и культура его времени. Marburg, 1995. С. 53 – 66, особ. 53, 63 – 65; Барзах А.Е. Материя смысла// Иванов Вячеслав. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. СПб., 1995. Кн. 1. С. 5 – 20; и др.

<sup>141</sup> П. С. 270.

приношу в ответную жертву»<sup>142</sup>. Это исконно христианский мотив, что можно видеть хотя бы из следующих слов преп. Симеона Нового Богослова (ок. 949 – 1022): «Как же думаешь ты быть и общником славы Его, когда не хочешь быть общником поносной смерти Его?»<sup>143</sup> Может быть, в данном случае лиризм автора, его верность христианской традиции и ее соборному опыту превосходили по силе и глубине его персоналистическую и глубоко личностную философию?

Но это жертва не только Богу, но и ближнему – любимой, и в связи с этим описание Карсавина приобретает щемящие нотки. «А ты вот так же любишь меня... – обращается автор к героине (Элените? Читательнице? Вероятнее первое, но, впрочем, всё условно...) – И говоришь: «целовать надо!» Нельзя не принять твоей жертвы, ибо – хочешь ты её. Но я не твоей жертвы хочу: хочу собой пожертвовать за тебя»<sup>144</sup>. В своем отречении во имя невидимой, но любимой спутницы – мечты, надежды? – Карсавин готов отдать ей самое дорогое – саму любовь свою, тем самым закалив ее в огненном круге («огненный круг охватил нас»<sup>145</sup>) и пройдя последнее испытание на верность – до самой смерти... И мы склонны поверить автору, мы охотно верим ему, надеясь, что в богатстве и сложности его природы это – одно из самых сильных влечений, сопровождавших автора всю жизнь (ср. его «Noctes Petropolitanae», гимн «София земная и горная» и др.). Мы верим, что эта любовь – зрелая, умудренная опытом – пройдя сквозь горнило веры, спасет его, подобно Гретхен, Сольвейг или Беатриче...

Воздержимся от разбора видений Карсавина на широком историко-литературном фоне, ибо трагическое противостояние и неразрывность любви и смерти – одна из важнейших тем мировой литературы. Приведем лишь отдельные примеры. Достаточно близко к Карсавину, на наш взгляд, стоит одно из стихотворений Германа Броха (1886 – 1951), повествующее о трагическом переплетении любви и смерти, их противостоянии, о жертвенности мысли и дела и – о преодолении страха смерти (а в перспективе, как, пожалуй, добавил бы Карсавин, и самой эмпирической, «дурной» смерти) через любовь:

*...непреренно нужен кто-то,*

<sup>142</sup> П. С. 300.

<sup>143</sup> Преп. Симеон Новый Богослов. Творения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1892 (перп.: 1993). Т.1. С. 460. Ср. уже: S. Ignace d'Antioche. Aux Romains. II.2 et suiv.// Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrnie. Lettres. Martyre de Polycarpe. P. 108 f. Уже в Мученичестве св. Поликарпа Смирнского (начало второй половины II в.) присутствует идея о том, что мученичество – это достойное завершение жизни по Евангелию: мученичество самого св. Поликарпа названо «мученичеством по Евангелию» (т.е. сообразным с Евангелием – I.1: Martyre de saint Polycarpe// Ibid. P. 210).

<sup>144</sup> П. С. 280.

<sup>145</sup> Там же.

*о ком думаешь в последний час,  
о чьем спасении мечтаешь.  
Иначе - смерть нестерпима.*

*Так я нашел тебя и, может быть,  
избрав меня, ты об этом догадывалась*<sup>146</sup>.

Ситуация пребывания на грани бездны, бытия и небытия (а стихотворение повествует о пережитом в концлагере) и общее в таких условиях устремление мысли к иному берегу сближает двух авторов – русского и австрийского, вряд ли что-либо знавших о существовании друг друга. Но это сближение проясняет и нечто иное: присутствующую в обоих случаях *жажду веры и подвига веры*, благодаря которой человек только и может преодолеть «слишком человеческое» в себе и подготовиться к жизни вечной (переклички с христианской мистикой, а также с новейшей русской и европейской культурой от Достоевского до Хайдеггера, Франка и Камю здесь несомненны).

Воспитав в себе готовность к такому подвигу, Карсавин оказывается способным взглянуть на себя-здешнего, на свое Dasein очами веры – и жаждет лишь одного: финального преображения и возвещения Славы Господней. «Но вот я сам совершенный смотрю с Креста на себя самого и вижу: ... весь – зло. Но хотя и совершенный я смотрю на себя, хоть и с Креста, из совершенства своего смотрю, вижу-то я несовершенными ещё очами»<sup>147</sup>. Опираясь на богословие Ап. Павла (С.С. Хоружий как на источник этого пассажа указывает на 1 Кор. 13,12; ср. 2 Кор. 3,18<sup>148</sup>), Карсавин понимает, что преображение мира начинается «в видении Божьей Славы»<sup>149</sup> и что для этого видения необходимо подготовить свою душу и ум, т.е. пройти длительный период очищения от страстей и суетности мира. И тогда только (Карсавин употребляет глаголы в настоящем времени, но правильнее было бы заменить их на будущее) «...в уме моём, как в зеркале, отражается некий Божественный Свет... а из глубины моей подымается Богорождённая воля. Это – Разум Христов и Христова Воля. Это – воля к совершенству и полноте, к моему Богобытию

<sup>146</sup> Брех Герман. Пока мы сжимали друг друга в объятьях.../ Пер. В[иктора] Топорова// Западноевропейская поэзия XX века. М., 1977. С. 34; ср. о пересечении тем любви, брака и смерти у Блока: Левинтон Г.А. Заметки о фольклоризме Блока// Миф – фольклор – литература. С. 181 – 182; и др.

<sup>147</sup> П. С. 299. Ср. о подобном предсмертном самовосприятии православного подвижника (ныне канонизированного в Соборе новомучеников и исповедников российских о. Алексея Мечёва) интереснейший этюд Флоренского: Флоренский П.А. Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечёва// Он же. Сочинения. М., 1996. Т.2.

<sup>148</sup> См. некоторые наблюдения об истолковании этого стиха византийскими Отцами Церкви: Проблемы теологии. Екатеринбург, 2007. Вып. 4. С. 114 – 132.

<sup>149</sup> П. С. 302.

как Богобытию мира»<sup>150</sup>. Так вдруг, на исходе «Поэмы», пройдя путь от разума – «хтонического змия» – к Разуму Христову, Карсавин приходит (в учении об отражении умом Божественного Света) к примирению христианского учения о Преображении с элементами отрицаемого им, но всё-таки не до конца изжитого пантеизма. Не связан ли этот философский пантеизм с лелеемым поэтом переживанием любви земной и ее радостей? Не выступает ли этот пантеизм коррелятом соответствующего жизнесоиздающего чувства?

Можно лишь указать, что и в чаемом душою автора благобытия улыбка «Элените нетленной» не покидает провидца-поэта<sup>151</sup> (а Карсавин, по словам А.В. Гулыги, скорее поэт всеединства, нежели его теоретик<sup>152</sup>). Сторонник мифопоэтических аналогий мог бы отметить частичную близость развиваемой Карсавиным на личностно-персоналогической основе, но в христианском русле концепции Крестной Жертвы и Воскресения «парадигматическому мифу о Таммузе»<sup>153</sup>, т.е. об умирающе-воскресающем боге (ср. Элевсинские мистерии, связанные с культом Диониса, русскую масленицу<sup>154</sup> и т.п.). Можно еще вспомнить о гётевском «Stirb und werde». Однако это бьёт мимо цели, поскольку главный акцент у Карсавина сделан на ином, а именно – на близости и подобии человеческой влюблённости, жертвенности и самоотдачи Крестной Жертве Спасителя – Иисуса Христа, на слитности в следовании этому Первообразу любви небесной и земной. В следовании от любви (и в любви) – через смерть<sup>155</sup> – к воскресению в другом (и Другом), в двуединстве с Другим.

\*\*\* \*\*

IV. Но мы не должны забывать о том, что «Поэма о смерти» – это еще и поэзия: именно с рассуждений *о сущности поэзии* она начинается, и именно они задают ей общий лирико-созерцательный и мифологически-многозначный тон. Это подводит автора к обобщению: «Поэзия – смысл и система. Поэзия – метафизика, возносящая «мета», «за» пределы естества. Метафизика живет в поэзии; поэзия, раскрывая свой смысл, умирает в

<sup>150</sup> П. С. 304. Очевидно, до какой-то степени справедливым будет заключение о том, что постулируемая здесь тождественность бытия Божия бытию тварного мира отвечает слитности (или, по крайней мере, теснейшему взаимоналожению и переплетению) духовного и душевно-лирического в уме и сердце самого Карсавина, их, вообще говоря, недостаточному разграничению и неразличению.

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. С. 268.

<sup>153</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении. С. 159; глубокий и интересный своей нетрадиционностью анализ относящегося сюда комплекса мифов см.: Евзлин М. Космогония и ритуал. С. 91 – 94.

<sup>154</sup> Топоров В.Н. Предистория литературы у славян... С. 152 – 153, 166 – 167, 185.

<sup>155</sup> Понимаемую хотя бы в соловьевском смысле умерщвления эгоистически-необузданной индивидуальности, т.е. (при всех оговорках) ветхого Адама в нас (Соловьев В.С. Смысл любви. М., 1991. С. 137 – 138, 139, 172).



холодном свете метафизики»<sup>156</sup>. Отталкиваясь от учения Аристотеля о катарсисе, автор создаёт свою теорию творческой деятельности и стоящих перед ней задач. Эта теория, афористичная по способу выражения, несет в себе явную мифологическую окраску и глубину: поэзия, которая умирает – а, стало быть, и возрождается – дело всей жизни и личности поэта. Эти строки важны для понимания поэмы в целом. Параллели к ним можно найти в эпохе романтизма – к примеру, у Гёльдерлина: «Поэзия, – молвил я... – есть начало и конец этой науки (философии. – Д.М.). Наука эта, как Минерва из головы Юпитера, рождается из поэзии бесконечного божественного бытия. И всё несоединимое в конце концов соединяется в ней, чтобы вернуться в таинственную реку поэзии (курсив наш. – Д.М.)»<sup>157</sup>. Справедливость последнего высказывания Карсавина подтверждает всей своей жизнью и творчеством...

Пользуясь образами из сферы художественной и религиозной, он создаёт ёмкий вариант *авторского мифа*, вобравший в себя разные смысловые пласты. Для Карсавина поэт и метафизик – *пророк*, впрочем, лишь иногда бывающий ясновидцем. «Только на мгновения возносится поэт над жизнью, исполняясь радостью метафизических озарений и поэтических восторгов»<sup>158</sup>. Казалось бы (не говоря об очевидной связи с «Пророком» Пушкина), заявление в чисто романтическом духе, заставляющее вспомнить, например, «Сердечные излияния монаха-любителя искусств» В.Г. Вакенродера и Л.Тика: «Блажен, кто, невзирая на колеблющуюся почву под ногами, светел духом и находит спасение в эфирных звучаниях и, предавшись их движению, то плавно парит в воздухе, то стремительно кружится вместе с ними и за этой милой игрой забывает о своих страданиях!»<sup>159</sup> Великолепное ликование, порождающее романтический миф о художнике!<sup>160</sup> Но уже в следующей фразе перед нами неожиданно-негаданно встают серые глыбы и пески ландшафта библейского: «Но и в эти мгновения он лишь вдалеке, в утреннем тумане видит Ханаанскую землю и – уже стремится с горы, чтобы томиться в безводной пылающей пустыне»<sup>161</sup>. Так кто же он, поэт – визионер,

<sup>156</sup> П. С. 238.

<sup>157</sup> Гёльдерлин Ф. Гиперион (отрывки)// История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 3. Эстетические учения Западной Европы и США (1789 – 1871). М., 1967. С. 234.

<sup>158</sup> П. С. 240.

<sup>159</sup> Вакенродер В.Г., Тик Л. Сердечные излияния монаха-любителя искусств (отрывки)// История эстетики. Т. 3 С. 273.

<sup>160</sup> См. краткий, но емкий обзор его формирования и развития: Батракова С.П. Художник переходной эпохи... С. 51 – 55; и др.

<sup>161</sup> П. С. 240.

провидец или пророк? Ни в коем случае не первое: Карсавин предельно серьезен и символичен, не допуская и тени иронии. Именно элемент пророчества, предсказания, *профетического* Карсавин видел неотъемлемой частью поэзии (ср. гётевское «*Dichtung und Wahrheit*», а также – что важнее – идеи Владимира Соловьёва об искусстве как предваряюще-профетическом воплощении в жизнь абсолютного идеала<sup>162</sup>): «*Трагическая поэма – вещей сон поэта и метафизика о преображённой жизни* (курсив наш. – Д.М.)»<sup>163</sup>.

Тема вещего сна, нередко связанная с мотивом провидения и смерти, играла немаловажную роль в русской литературе (в частности у Пушкина, Тургенева, Андрея Белого), начиная со «Слова о полку Игореве»<sup>164</sup>. Мотив сна несет у Карсавина необыкновенно емкую смысловую нагрузку, ибо он указывает на альфу и омегу, на концы и начала его мифически-мистического повествования – это и *сон о прошедшей любви* (как о потерянном рае), и *сон о грядущем преображении мира и жизни в целом* (как о новом обретении Рая – по прохождении через мистерию страдания и жертвы). Вновь история микрокосма, души сплетается Карсавиным со всеобщей историей, приобретая дополнительную онтологическую подлинность и устойчивость. Поэма, по Карсавину, «просветляет» суть вещей, ибо говорит не о видимости, но об их таинственной сущности и смысле, об идеале, о должном – «чем должна быть наша жизнь, и что она в таинственном своём существе уже есть»<sup>165</sup>. Она зовёт – вперёд, вдаль, и выразить этот зов – долг поэта. Именно он, в силу свободной от влияния тлетворного разума детскости своей, способен это сделать: «Поэт... в детском неведении своём велик неизреченною мудростью»<sup>166</sup>. Он ребенок, сплетающий себе венок из слёз и страданий<sup>167</sup> – устойчивый и почти архетипический мотив (ср. античные образы Эрота (Амура, Купидона), образ Младенца Христа и др.). «Играя... смеётся лучшим в мире смехом –

<sup>162</sup> Соловьёв В.С. Общий смысл искусства// Он же. Смысл любви. М., 1991. С. 71 – 73, 75 и особ. 78, 79, 84.

<sup>163</sup> П. С. 239.

<sup>164</sup> Ремизов А.М. Из книги «Огонь вещей». Сны и предсонье// Ремизов Алексей. Избранное. Повести. Литературные силуэты. Воспоминания. М., 1992. С. 293 – 325; Николаева Т.М. «Сны» пушкинских героев и сон Святослава Всеволодовича// Лотмановский сборник. М., 1995. Т.1. С. 392 – 409. Т.М. Николаева в указанной статье приходит к выводу о необходимости использования психоаналитических концепций Юнга для прояснения ответа на вопрос о генезисе снов пушкинских героев. Интересна также ее мысль об *общем сне* героев Пушкина, что подтверждается текстуально и может быть филологически реконструировано. Не является ли и «сон» Карсавина фрагментом одного метатекста – всего комплекса снов русской литературы?

<sup>165</sup> П. С. 239.

<sup>166</sup> Там же.

<sup>167</sup> П. С. 238.

смехом сквозь слёзы... Из стонов своих слагает поэт песню: поёт – как весь мир, ставший в нём радостью»<sup>168</sup>. «Gesang ist Dasein», – приходит на память строчка Рильке. Случайно ли совпадение? Вовсе нет: как Карсавин прокламирует устранение в поэзии всего авторского, видя цель поэзии в том, чтобы «переводить возвышенные идеи на язык образов и чувств»<sup>169</sup>, так и Рильке, устраняя всякий субъективизм, создаёт на кратком и до бесконечности напряженном пространстве знаменитого «Третьего сонета к Орфею» исключительно смыслоёмкую онтологическую картину:

*Напев – не страсть, ты учишь, не закон  
условный, не алчба конечной цели;  
петь – значит **быть**. Для бога – в самом деле.*

*Но что напев для нас, коль движет он  
над нашим **быть** светил небесных сферы?»<sup>170</sup>*

Отголоском ренессансно-мифологических представлений о сакральной сущности художественного творчества выглядит у Карсавина образ Бога – «великого хитреца», «небесных и наднебесных художника»<sup>171</sup>. Если вторая часть этой формулы легко выдаёт свои христианско-платонические истоки (учение о Демиурге в «Тимее», представление о Боге-Художнике у ранних апологетов (Лактанций) и в патристике в целом (св. Ириней Лионский, св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский и др. – вплоть до св. Григория Паламы)<sup>172</sup>, то первая – возрожденческо-раблезианские, с ноткой изрядной иронии по поводу всего неотмирного и неосязаемого... Впрочем, отблеск бутафорски-карнавальной культуры понятен у автора, признающего, что его «давно соблазняет... мысль стать Божьим шутом»<sup>173</sup>. Причины этого более чем

<sup>168</sup> Там же.

<sup>169</sup> П. С. 289.

<sup>170</sup> Рильке Райнер Мария. Сонеты к Орфею/ Пер. с нем. А. Пурина. СПб., 2002. С. 54 – 55 (нем./ рус.).

<sup>171</sup> П. С. 298.

<sup>172</sup> См. хотя бы: Св. Василий Великий. Гомилии на Шестоднев. Гомилия первая/ Пер. и прим. О. Нестеровой// Символ. Декабрь 1996. № 36. С. 205: «...восславим Сего Превосходнейшего Художника...» (оригинал см.: Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron/ Texte grec, intr. et trad. de S. Giet. P., 1949. (SC, 26 bis). P. 134); Бычков В.В. Aesthetica Patrum. М., 1995. Passim; Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. I – IV века. М., 2004. С. 356: «По учению апологетов, Бог – единый, чистый Дух, единый Творец мира как физического, так и нравственного, Художник и Правитель мира, Законодатель, Его промысление сохраняет мир». О св. Григории Паламе см., например: Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 135 и прим. 6. Итальянский ученый-патролог Эудженио Корсини пишет в данной связи: «Вряд ли стоит напоминать о том центральном месте, которое занимает в творениях Григория [Нисского] понятие космической гармонии – точно так же, как и у других христианских авторов: Оригена, Василия [Великого], Григория Назианзина, Немезия Эмесского и т.д.» (Corsini E. L'harmonie du monde et l'homme microcosme dans le *De hominis officio*/ Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. P., 1972. P. 457). Гармония мира есть лишь бледное отражение совершенства и благодати Творца – как прекрасного Художника и Попечителя.

<sup>173</sup> П. С. 290.

серьезны: «Великая и настоящая мука безмолвна. Её никаким словом не выскажешь и никаким криком не выкричишь<sup>174</sup>. Только глумясь и паясничая, как шут, не осквернишь её безмолвия (курсив наш. – Д.М.)»<sup>175</sup>.

В причудливо-антиномическом сплетении мотивов мудрости и юродства Карсавин близок не только чтимому им Шекспиру, но и самому типу юродства, выработанному византийским и русским Православием, поведение представителей которого также было (в глазах несведущих зрителей) более чем странным<sup>176</sup>. Однако именно так, не рядясь в тогу серьёзности и величия, и можно порой коснуться наболевшего и сказать о сокровенном... Вспомним хотя бы поведение величайших средневековых юродивых – таких, как св. Симеон Эмесский (VI в.), чье Житие написано пресвитером Леонтием Неапольским. Достигнув в результате многолетней аскезы состояния бесстрастия и укорененности в любви Божией, состояния Адама ante peccatum<sup>177</sup>, Симеон отправляется из пустыни в мир, произнося на прощание своему духовному брату и сподвижнику Иоанну следующие слова: «Что пользы для нас с тобой оставаться здесь, в пустыне? Находясь здесь, мы можем спасти только самих себя. Пойдем же, дабы спасти и других!»<sup>178</sup> Согласно с этим звучит и армянская версия: «...иду принести мир на землю»<sup>179</sup>. Это и будет преодолением страдания, неизбежного для нас в нынешнем – подверженном греху – состоянии.

Эти две темы – Бога как Художника и Поэта и Его последователя как юродивого – не случайно пересекаются друг с другом. По словам Умберто

<sup>174</sup> Ср. более чем очевидные параллели – от пюгчевского «Silentium» до одноименного стихотворения Мандельштама, с его известным возгласом-призывом: «Да обретут мои уста// Первоначальную немому, // Как кристаллическую ноту, // Что от рождения чиста!». По крайней мере, у Мандельштама этот возглас – как и у Карсавина – был связан с тем же ощущением трагизма и безблагодатности бытия в его нынешнем, падшем состоянии. Ср. в одном из хронологически ближайших к только что процитированному стихотворений: «Я вижу месяц бездыханный// И небо мертвенной холста, – // Твой мир, болезненный и странный, // Я принимаю, пустота!».

<sup>175</sup> П. С. 240.

<sup>176</sup> Из основных современных работ по юродству следует указать: Каллист (Уэр), еп. Юродивый как пророк и апостол// Он же. Внутреннее Царство. Киев, 2004. С. 139 – 169; Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994; он же. Византийское юродство между Западом и Востоком// Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики/ Отв. ред. акад. Г.Г. Литаврин. СПб., 1999. С. 333 – 353. Некритическое восприятие А.М. Панченко бахтинской концепции карнавальности (см.: Панченко А.М. Смех как зрелище// Лихачёв Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 72 – 153) стало предметом глубокой и обоснованной критики со стороны В.М. Живова (Живов В.М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории// Его же. Разыскания в области истории и преемственности русской культуры. М., 2002. С. 306 – 316, особ. 312 – 315). Как отмечается здесь же, концептуальные предпосылки самой этой теории Бахтина отнюдь не бесспорны (Живов В.М. Двоеверие... С. 313 – 314).

<sup>177</sup> Каллист (Уэр), еп. Юродивый как пророк и апостол. С. 141; Rydén L. The Holy Fool// The Byzantine Saint/ Ed. S. Hackel. Crestwood, N.Y., 2001. P. 109.

<sup>178</sup> Das Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis/ Ed. L. Rydén. Uppsala, 1963. S. 142. 14 – 16; цит. по: Rydén L. The Holy Fool. P. 109 and n. 8.

<sup>179</sup> См.: Каллист (Уэр), еп. Юродивый как пророк и апостол... С. 148. Ср.: Мф. 5, 9; Евр. 12, 14; и др.

Эко, «через всю средневековую традицию красной нитью проходит тема божественного безумия поэта...»<sup>180</sup> Эта тема очень древняя; можно говорить о ее платонических и даже мифопоэтических истоках<sup>181</sup>. Не получив комплексного развития в эстетике Средневековья, интересующая нас тема принадлежит, однако, уже переходному периоду к Новому времени, так называемому Проторенессансу<sup>182</sup>... И сам Карсавин как бы стоит на границе этих двух миров – Средневековья и Нового времени, по своей духовной ориентации примыкая к романской традиции. Характерно, что в этой же эпохе Высокого Средневековья – однако в ее византийско-русском преломлении – крылся и исторический идеал Флоренского<sup>183</sup>. И что это, если не отголосок (или преломление) известного в XX в. «бунта медиевистов»<sup>184</sup> в русской религиозной и философской мысли?

Итак, романтический по своим истокам миф о художнике, наполняясь христианским (в романской окраске) содержанием, приобретает у Карсавина новые и символически глубокие – до неисчерпаемости – смыслы. Это и неудивительно, если учесть, что предметом этого мифа (как и «Поэмы» в целом) выступают жизнь и смерть в их трагическом взаимопереплетении. Понятый как самостоятельный аспект авторского мифа, он оказывается глубокими нитями связанным (и напрямую ведет) с последней стадией раскрытия центрального мифа – с мифом о любви.

\*\*\* \*\*

V. Любовь для Карсавина персонифицируется в образе любимой; но на сей раз это не абстрактная возлюбленная «Петербургских ночей», почти лишенная личностных характеристик, но представляемая вполне живой и реальной женщиной читательница, при первом же появлении наделяемая Карсавиным таким качеством, как сострадательность<sup>185</sup>. Тем не менее, и этот образ не получает всех черт конкретности, оставаясь недоовещенным предвестием чего-то (или кого-то?) большего. Карсавин

<sup>180</sup> Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. С. 164.

<sup>181</sup> Напомним хотя бы классическое исследование Э.Р. Доддса: Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000.

<sup>182</sup> См.: Эко У. Искусство и красота... С. 164 – 165; и др.

<sup>183</sup> Флоренский П.А. Автореферат// Он же. Сочинения. М., 1994. Т.1. С. 39 (о мировоззрении), ср. с. 40. Флоренский, однако, в отличие от Карсавина, сыграл определенную роль в деле пробуждения у русской интеллигенции интереса к имяславию и исихазму (см.: Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка// Сочинения. М., 1990. Т.2. У водоразделов мысли; Лурье В.М. Послесловие// Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 339 – 343). В свою очередь, Карсавин типологически ближе к Варлааму Калабрийскому.

<sup>184</sup> А возможно, и предвозвестие. Ср. работы о Карсавине А.Л. Ястребицкой.

<sup>185</sup> П. С. 237.

говорит о «завитой головке», «нежном женском сердце»... и вскоре, как бы спохватившись, что его Сильфида вновь улетит и рассеется, как дым, добавляет: «И станете Вы Элените, Элените – Евою, а Ева – всем миром»<sup>186</sup>. Потом Карсавин с чувством иронии добавляет, что он выдумал свою героиню, «путая прошлое с настоящим»<sup>187</sup> – не правда ли, есть в этом что-то очень древнее и знакомое, скорее восходящее к мифу о Пигмалионе и Галатее, чем к эстетике современной эпохи? Раскрывая карты, Карсавин пишет – и нотки мольбы проступают в его словах: «Появились Вы просто в качестве литературного приёма. Тем не менее сразу же что-то шелохнулось в моём сердце; а очень скоро и совсем ясно стало, что Вы нечто большее, чем приём и моя выдумка... Ведь начали Вы уже странным образом сливаться с Элените, которая несомненно была, но в свою очередь как-то «универсализировалась»... Может быть, и этот разговор с Вами затеял я главным образом потому, что боюсь Вашего исчезновения. Мне страшно, что без Вас не смогу окончить поэмы»<sup>188</sup>. Карсавину, для которого прошлое обладало, как сформулировал Кьеркегор, «изначальной лирической достоверностью»<sup>189</sup>, было невыносимо скучно в создаваемом любой философией каркасе метафизических конструкций. Душа его жаждала воскресить тот утерянный, ушедший рай, воспоминание о котором и было, как кажется, главным стимулом, подвигнувшим автора на создание поэмы<sup>190</sup>... Карсавин настолько всерьез верил – точнее, так хотел верить в возможность своего маленького счастья, что он продолжает, чуть не плача, умолять воображаемую читательницу: «Сострадательная читательница, милая и сострадательная читательница! – Обращаюсь к Вам с последнею, может быть, просьбою. – Не погибайте, ради Бога! Сохраните и себя, и образ моей Элените, т.е. весь несовершенный мир, без которого и совершенному не быть... Многого прошу у Вас – жертвы. Но будьте молчаливым фоном картины, вернитесь к скромной роли литературного приёма. И смейтесь, – смейтесь хоть на том берегу»<sup>191</sup>.

Автор исподволь понимает, что образ читательницы давно уже перестал быть для него всего лишь литературным приёмом, до некоторой степени заменив Элените – реальную, живую – и компенсировав боль ее утраты. В этих словах, помимо иронии над самим собой, чувствуется и

<sup>186</sup> П. С. 275.

<sup>187</sup> Там же. С. 288.

<sup>188</sup> Там же. С. 288 – 289.

<sup>189</sup> Кьеркегор Сёрен. Страх и трепет. М., 1993. С. 35.

<sup>190</sup> Ср.: Исупов К.Г. Мифологема «Дома» в русском контексте// Ступени. 1997. № 10. С. 34.

<sup>191</sup> П. С. 290 – 291.

тяги философа к Вечной Женственности, мало-помалу нарождающейся в душе. Если читать Карсавина по-гётевски (акцентируя идею Вечной Женственности, влекущей нас ввысь<sup>192</sup>, то и в следующих его строках можно увидеть современную версию старого мифа о рождении божественного ребенка (ср. в многочисленных сказках – в русских: Иван Быкович; в античных мифах – рождение Геракла, Тесея, Ганимеда и др.). Эта образность сливается с экзартианско-пантеистическим учением о рождении Бога в душе и романтическим представлением о порыве безграничной любви, сметающем все установленные пределы.

«Но себя ещё явственнее от Бога отличаю..., – пишет Карсавин. – Слышу Его неотступный зов. Нетелесным оком вижу Его Полноту, из коей исходит моё «да». А в Его Полноте вижу Его пронизающий взор: так, точно весь Он – взор... Смотрит Он на меня очами ребёнка, светлыми, как ясные звёзды, глубокими, как великое море.

Вижу Дитя, а в Нём себя самого вижу... Поднялось из моей бездны великое море. Его волны покрыли меня, увлекли в чёрную глубину и снова выносят наверх, туда, где сияет Звезда Морская, не звезда, а Великая Мать, Облечённая в Солнце. В ней ли или во мне самом родится Дитя?»<sup>193</sup>.

Итак, мифологическое видение (и стиль Карсавина, подчеркнута визионерский) почти не оставляет сомнений в том, что все женские образы – как имеющие реальный прототип, так и вымышленные, идеальные – оказываются в конечном итоге вариациями единого Образа, совмещающего в себе как черты Девы Марии (в подчеркнута католическом понимании Ее миссии), так и (в большей степени) идеальной возлюбленной эпохи позднего Средневековья и романтизма. И вновь нам вспоминаются Данте и Беатриче, Фауст и Гретхен... Читатель вправе умножать примеры. Но из них ясно: как бы тяжело Карсавин ни переживал своё одиночество и как бы часто ни впадал в отчаяние, он выходил (пусть и временами) из этого состояния («И здесь я вышел вновь узреть светила»), и в этом ему помогала любовь земная, переходившая в любовь к Богу как последней Истине и Цели пути. Сам же путь был пройден Карсавиным, можно сказать, от и до – от адских глубин отчаяния и терзающей меланхолии до небесных зовов и звонов... Можно вести речь о фаустовском ландшафте души (и фаустовской же специфике бытийственной ситуации) Карсавина: выдающийся ученый, не удовлетворенный и во многом даже разуверившийся в теоретическом искании истины, и оттого болящий сердцем – вновь выходит из своей кельи в поисках нового смысла жизни и, поначалу терзаемый мраком, всё же, кажется, узревает путь к горным и начинает продвижение по этому

<sup>192</sup> Гёте И.В. Фауст. С. 440; Иванов Вяч. И. Гёте на рубеже двух столетий. С. 266 – 267.

<sup>193</sup> П. С. 291 – 292.

пути... Как тут не вспомнить ключевые слова из апофеоза гётевской трагедии:

*Чья жизнь в стремлениях прошла,  
Того спасти мы можем*<sup>194</sup>.

Карсавин, действительно, имеет много общего с фаустовским человеком, с фаустовским (по Шпенглеру) ландшафтом души: для него кабинетная жизнь в затворе – лишь пролог, прелюдия и увертюра к деятельному познанию истины...<sup>195</sup> И в этой черте – пожалуй, ключевой в его характере и жизненной драме – проступает что-то родное и трогающее душу. Прав был сам философ, выступавший против попыток отождествления его взглядов и учения с какими бы то ни было иными. Сколь много это дает для понимания истоков его видения и взора, столь же мало можем мы из этого извлечь сведений о духовном облике и стиле его личности, о способе, которым он соединял и примирял в себе и в цельности своего взора все эти антиномии, и поныне кажущиеся нам несовместимыми... Карсавин – человек глубоко парадоксального склада мышления и мировосприятия, и его парадоксализм в полной мере воплотился в «Поэме о смерти»<sup>196</sup>. Поэма эта мистериальна, глубоко лична, проливает свет на тайные родники авторской жизни и творчества. К ней можно относиться негативно, ее можно не одобрять – но отказывать ей в глубоком и тонком чувстве жизни, в правдивости и силе чувства мы не вправе. И если в теориях и на словах Карсавин зачастую оказывается вольнодумцем и весьма своеобразным интерпретатором христианского учения<sup>197</sup>, то душевным своим нутром он (как мы пытались показать) все же верил – и ждал грядущего преображения...

Именно этот глубинный пласт карсавинского житнетворчества и раскрывает перед нами «Поэма о смерти». И уже в этом кроется ее

<sup>194</sup> Гёте И.В. Фауст. С. 434.

<sup>195</sup> Ср. осуществленный Ю.Б. Мелих анализ мыслей Карсавина о любви как «жизнедеятельном обосновании» философии: Мелих Ю.Б. Персонализм Л.П. Карсавина... С. 29 – 30.

<sup>196</sup> Хотя в истории русской культуры все же, пожалуй, возможно найти примеры творцов, близких к Карсавину как по многосторонности дарований, так и по персонологическому типу. Помимо более или менее очевидных аналогий (Флоренский, Розанов, Андрей Белый, Бальмонт, Вяч. Иванов, быть может, Мандельштам и др.), укажем, в частности, на несколько позабытую ныне фигуру Н.М. Карамзина. «Его натура на фоне достаточно хорошо известных нам людей конца XVIII века, – поражает своей сложностью (прежде всего за счет развитости «личностного» начала и соответствующей оформленности его), разносторонностью, вплоть до противоречивости и сочетания в одной личности прямо противоположных элементов, такой, если угодно, прихотливостью черт, свойств, устремлений, которая нередко ставила даже хорошо знавших Карамзина людей в тупик» (Топоров В.Н. «Бедная Лиза» Карамзина. Опыт прочтения: К двухсотлетию со дня выхода в свет. М., 1995. С. 18). И далее среди противоположных пар признаков, характеризующих Карамзина, отмечаются такие, как: чувствительность – аскетизм; чувство – мысль; эмоционально-стихийное – волевое; тяга к новым впечатлениям – интроверсия; и др. (Там же. С. 20). Многие из этого, думается, справедливо и для Карсавина. Стоит еще отметить тонкий налет модернистской иронии.

<sup>197</sup> Если не сказать прямо – еретиком... Взять хотя бы пресловутую триаду: бытие Бога и небытие твари – небытие Бога (!) и бытие твари – бытие Бога и небытие твари, но уже на новом уровне (через свободное самовоссоединение с Богом).



неумалимое значение – путеводного ключа по дорогам и вехам карсавинского творчества. В истории же русской, да и европейской культуры, обнаруживая неистощимое богатство авторского воображения и древнейшей мудрости народа<sup>198</sup>, «Поэма» является одной из наиболее интересных *лирико-исповедальных драм*, напоминающих симфонии Андрея Белого – и, конечно, «Уединённое», «Опавшие листья» и «Мимолётное» Василия Розанова. Если угодно, это – модернизм в литературе, и более того – одно из последних произведений русского модернизма, генетически связанное с «петербургским неомифологизмом начала века»<sup>199</sup>. Но это – модернизм очень древний и укорененный практически во всех духовно-мистических традициях, известных тогда в Европе (и это также принадлежит к кругу его намеренно культивируемых парадоксов!), модернизм, подчеркивающий масштабность и загадочность фигуры автора (что вполне в духе Серебряного Века) и заставляющий вспомнить пронизательные слова Хорхе Луиса Борхеса:

«Историй всего четыре. Одна, самая старая – об укрепленном городе, который штурмуют и обороняют герои... Вторая... – о возвращении. Об Улиссе... Третья история – о поиске. Можно считать ее вариантом предыдущей. Это Ясон, плывущий за золотым руном... Последняя история – о самоубийстве Бога. Атис во Фригии калечит и убивает себя... Христа распинают римские легионеры.

Историй всего четыре. И сколько бы времени нам ни осталось, мы будем пересказывать их – в том или ином виде»<sup>200</sup>.

Вот в чем – глубочайший исток карсавинской драмы (а она вряд ли расшифрована нами полностью). С необычайной силой развертывает она перед нами метания и соблазны души новоевропейского человека<sup>201</sup>, страстно ищущей Бога – и нередко подпадающей под крыла Мефистофеля... В том, что Карсавин смог (хочется надеяться) выбраться из мест inferнальных к свету, в том, что он в «Поэме» раскрыл и

<sup>198</sup> Заметим, что уже Фридрих Шлегель учил (задолго до Веселовского): «Ядро, центр поэзии следует искать в мифологии и в древних мистериях», хотя этому призыву порой не торопились следовать (Шлегель Фридрих. Фрагменты// История эстетики. Т.3. С. 254; Иванов Вяч. И. Поэт и чернь// Родное и вселенское. С. 141).

<sup>199</sup> Топоров В.Н. Неомифологизм в русской литературе начала XX века. С. 32.

<sup>200</sup> Борхес Хорхе Луис. Четыре цикла// Он же. Проза разных лет. М., 1989. С. 280 – 281. Само это уравнивание «историй» об Атисе и Христе более соответствует гностической атмосфере XX в., нежели христианскому взгляду на вещи. Между христианством (окрашенным в отчетливо выраженные католические нотки) и модернизмом – так, быть может, можно было бы определить положение Карсавина в богословско-мировоззренческой палитре ушедшего столетия (в отличие от того же Борхеса или, допустим, Фернанду Песоа, практически полностью перешедших в модернизм). В подобной промежуточности Карсавина – одна из причин трагичности его мировосприятия, нашедшей столь глубокое выражение в «Поэме о смерти».

<sup>201</sup> Весьма симптоматичным для эпохи в целом представляется заглавие первого (1906) романа Роберта Музиля – «Душевные смуты воспитанника Тёрлеса» (М., 2002).

запечатлел перед нами свой трагический и вместе с тем несущий утешение опыт – ее непреходящее значение.

«Спасибо ему»<sup>202</sup>.

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Проф. прот. Николай ОЗОЛИН

Париж

### Таинство покаяния – три симптома глубокого кризиса

Прошло уже больше одиннадцати лет с тех пор, как на очередном пастырском собрании в Париже я прочел небольшой доклад под названием «Богословие и Пастырство», в котором рискнул, в виде рабочей гипотезы, дать пример предлагаемого мною метода для краткого курса пастырского богословия. Общий смысл его сводился к тому, что пастырство собственно не что иное, как практическое применение богословия, что всякое пастырское действие должно расцениваться и проверяться «правилом веры» и что такое действие должно являться прямым выражением сего правила, – короче говоря, что пастырство должно быть *прикладной догматикой*.

Затем я привел примеры совершения трёх таинств – крещения, брака и покаяния из современной пастырской практики, явно не соответствующие, а то и прямо противоречащие подлинному святоотеческому богословию, которое их обосновывает. Попытавшись раскрыть их истинный богословский смысл, я надеялся восстановить исконное их пастырское измерение для столь нуждающегося в нем современного человека. В нижеследующем изложении постараюсь следовать тому же методу.

\* \* \*

Принимая во внимание, что у нас очень мало времени, позвольте уточнить, что я ограничусь тремя, как мне представляется, особенно характерными симптомами, помня необъятность сюжета и его неисчерпаемость по определению.

Говорить, что таинство покаяния сегодня в «кризисном состоянии», по-моему, не обязательно является отрицательным суждением – всё здесь зависит от причин кризиса. Поэтому начну с причины, которая представляется мне, сама по себе, «положительной».

<sup>202</sup> Лосев А.Ф. Вл. Соловьёв. М., 1994. С. 225.