



МЕТОД «МИСТИЧЕСКОЙ КРИТИКИ» КАТОЛИЧЕСТВА У Л. П. КАРСАВИНА

Виталий Даренский

Луганский национальный университет
им. Т. Шевченко (Украина)

Цитирование: Даренский В.Ю. Метод «мистической критики» католичества у Л. П. Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 2. С. 17–28. DOI: <https://10.31119/phlog.2018.4.2>

For citation: Darensky, V.Yu. Metod “misticheskoy kritiki” katolichestva u L. P. Karsavina [L. Karsavin’s method of “mystical criticism” of Catholicism], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2018, No. 2, pp. 17–28. DOI: <https://10.31119/phlog.2018.4.2>

В статье рассматривается метод «мистической критики», применяемый Л. П. Карсавиным по отношению к католической богословской доктрине и позволяющий глубже понять логику его философских построений. Этот метод обусловлен тем фактом, что люди живут не только в разных культурных и цивилизационных, но и религиозно-мистических мирах. Для людей миров разного мистического опыта одни и те же догматические формулировки часто имеют совершенно разный, даже прямо противоположный смысл. Карсавин усматривает в католическом догмате о Filioque смысл, прямо противоположный тому, который в него вкладывают сами католики. Однако радикальная философская и мистическая критика католичества, которая содержится у Карсавина в трактате «О началах», свидетельствует о его отходе от изначальной апологетической установки, реализованной в книге «Католичество». Такое резкое изменение общей исследовательской установки Карсавина можно объяснить его стремлением к полноте понимания, что предполагает взаимодействие противоположных точек зрения; оно же является и результатом развития его собственной версии философии всеединства, с позиции которой ведется критика католичества. Влияние догмата о Filioque Карсавин усматривает и в специфике западной философии, в частности в критicismе И. Канта. Такой подход, по мнению автора статьи, является инновацией в историко-философской методологии.

Ключевые слова: Л. П. Карсавин, католичество, критика, мистика, догмат Filioque.

The article deals with the method of “mystical criticism” used by L. P. Karsavin when he criticized the Catholic theological doctrine. According to the author, the conceptualization of this method will allow to achieve a deeper understanding of the internal logic of Karsavin’s philosophical constructions. The method of “mystical criticism” is regarded as an inevitable consequence of the fact that people live in different religious and mystical worlds. Thus, people of different mystical worlds, that is, worlds of different mystical experiences often understand the same dogmatic formulations in a different way, or even give them the opposite meanings. Karsavin considers the Filioque dogma in a way that completely differs from that Catholics do it. This is explained by his thinking in a world of different mystical experience rather than by his subjectivism. The radical philosophical and mystical criticism of Catholicism, which is seen in the treatise “On the principles”, is the result of Karsavin’s denial of the apologetic approach realized in his book “Catholicism”. Such a change of his attitude towards Catholicism can be explained by the fact that Karsavin, on the one hand, wanted to obtain a deeper understanding of the subject studied, and on the other, tried to apply his own version of the all-unity philosophy to interpret Catholicism. Karsavin believed that the Filioque dogma had determined the specifics of Western philosophy, in particular the criticism of I. Kant. This statement as well as the all-unity methodology of a historical and philosophical research are of interest.

Keywords: L. P. Karsavin, Catholicism, criticism, mysticism, Filioque dogma.

Понятие «критика» обычно связывается с рациональными процедурами выстраивания и обоснования аргументов в соответствии с определенными методологическими правилами. Для построения аргументов используется система фактов, считающихся достоверными и признанными на основании определенных эмпирических данных. Однако в различных сферах знания «эмпирические данные» могут быть совершенно различного рода (а в сфере чистой математики они отсутствуют вообще – здесь их роль изначально выполняют теоретические конструкты). Особый случай представляет собой критика в сфере философии и богословия – здесь «эмпирическими данными» является экзистенциальный и мистический опыт, который имеет глубоко личностный характер и не поддается однозначной верификации.

Тем самым, аргументацию в сфере религиозной философии и богословия можно назвать «мистической критикой» в соответствии с тем типом опыта, который лежит в ее основании. Такая критика также выстраивается в форме рациональных аргументов, однако их содержание не является ни внешней эмпирией фактов, ни теоретическими конструктами, как в математике. Здесь сила аргумента держится на *онтологии слова* – то есть на способности слова в качестве философской или богословской категории пробуждать в читателе некое подобие того мистического опыта богопознания, который пережил сам автор. Здесь философский текст, не смотря на свою теоретическую форму, в максимальной степени по своему построению и воздействию близок тексту художественно-поэтическому, а часто и прямо «перетекает» в него.

К этому типу относится большинство текстов Л. П. Карсавина. В качестве важного примера сочетания «мистической критики» с обычным научным историческим исследованием можно рассмотреть тексты, в которых автор рассматривает западное христианство. Наиболее близким обычному научному тексту является его «Культура Средних веков». Уже сама формулировка предметности этой работы носит вполне «мистический» характер. Карсавин определяет ее как «раскрытие некоторой основной психической стихии, проявляющейся через индивидуальные осуществления во всех сферах жизни изучаемой коллективности – от социально-экономических отношений до высот мистико-философского умозрения... главных черт в средневековой... жизни “духа истории” со стороны их внешнего обнаружения» [5, с. 5]. И. М. Гревс сформулировал специфику этого метода следующим образом: «Л. П. Карсавин желает охватить задачу во всей полноте, и он ищет фона, который дал бы определенную основу для картины религиозного состояния всего общества. Он ориентирует свое наблюдение в стороне “религиозности масс” и сообразно этому ставит главным объектом изучения не догматы, а эмоции, сказывающиеся в культе и благочестии, ищет не мировоззрения, а “мирочувствования” людей того времени» [2, с. 98].

Однако очевидно, что индуктивное обобщение одних лишь наблюдаемых «внешних» фактов само по себе не может дать проникновение в жизнь духа истории и ту коллективную психическую стихию, в которой он выражается на уровне массового сознания. Это возможно только в результате интерпретации этих фактов на основе сверхрационального опыта постижения духа и души людей, живших в иную эпоху. Это разновидность мистического опыта: и хотя богопознание как основа и «ядро» всякого мистического опыта здесь присутствует лишь опосредованно как высшая предметность культуры, тем не менее, и постижение этих культурных форм – тоже вид мистики.

Соответствующим образом формулирует Карсавин и главную причину саморазрушения культуры западноевропейского Средневековья: «неполнота, недостаточность, ограниченность психики, нечетливость в восприятии высшей идеи Блага не позволяли средневековью даже в эпоху высочайшего напряжения и расцвета его сил выразить его идею в идеалах и осуществить их, преодолев видимую раздробленность жизни» [5, с. 165]. То есть здесь логика исторического процесса постигается как осуществление во времени и формах культуры платоновской диалектики Единого и Блага. Такое постижение невозможно лишь в результате индукции сколь угодно большого множества эмпирических фактов. Это результат мистического постижения истории.

В общих исследованиях философии Карсавина тема критики им католичества обычно рассматривается вскользь, в контексте более общей проблематики. Но есть и несколько специальных работ на эту тему. В частности, в статье Ф. Лесур «Лев Карсавин и католичество», дан общий обзор его взглядов на католичество на разных этапах жизни. «Понимание католичества Карсавиным поражает своей последовательностью и в то же время резкими контрастами», – отмечал этот автор [9, с. 398]. Поэтому, пишет он, «читатель порой испытывает некоторую растерянность от чередующихся противоположных утверждений и от резкости тона (католичество обзывается “вражеской стихией”» [9, с. 418]. Ф. Лесур справедливо выделяет догматический вопрос о *Filioque* как ключевой для всей критической концепции Карсавина в отношении католичества. Общую логику этой критики Ф. Лесур весьма точно формулирует следующим образом: «Дух, таким образом, обесценивается как Ипостась. Его действие, от которого зависит восстановление божества после жертвы – обожение Сына, – умалется. В результате божество и человечество во Христе разъединяются, как разъединяется человек (земные дела) и Божество (область веры). В связи с этим разделением Запад абсолютизирует идеал материального прогресса в ущерб единству жизни» [9, с. 419]. С. С. Хоружий также специально отмечал, что «внимание к догмату, теснейшая связь с его почвой и проблематикой – черта Карсавина, которую он разделяет во всей русской философии с одним о. Сергием Булгаковым. Но о. Сергий развивает на почве догмата лишь богосло-

вие, а не философию» [12, с. 57]. Этим и объясняется центрированность его критики католичества на анализе догмата и его философских, а также культурно-психологических экспликаций.

В свою очередь, А. В. Азов и А. В. Ермолин в статье «Восприятие католичества в трудах Л. П. Карсавина» просто констатируют: «на первом этапе восприятия католичества Карсавин выступает с филокатолических позиций. На втором этапе он начинает критиковать католицизм и католическое вероучение, основываясь на традициях Православия» [1, с. 242]. Специально анализу ранних так называемых «филокатолических позиций» философа была посвящена статья В. И. Шаронова «К истории мифа о переходе Л. П. Карсавина в католичество» [13]. В. Н. Побединский в своей статье «Метанойя профессора Карсавина» акцентирует синтетический аспект его мышления и отмечает, что относительно «религиозно-философской системы Карсавина, следует признать, что она объективно сложна, несет в себе синтез различных направлений христианской философии, включая элементы католицизма, православия, гностицизма» [11, с. 71]. Но в таком ракурсе изменчивое отношение Карсавина к католицизму вполне соответствует специфике его философии – так, на одном этапе своей идейной эволюции философ осваивает позитивные элементы католического опыта, а на другом – отталкивается от других, которые он воспринимает как негативный.

Целью данной статьи является исследование методологического подхода Карсавина к исследованию и критике католицизма, который мы определяем как «мистическую критику». Такой подход не является чем-то специфическим: его можно усмотреть в большинстве философских текстов, предметом которых является критика целых мировоззренческих и догматических доктрин в их философском выражении. Поэтому данный анализ имеет и более общую методологическую значимость. Пример работ Карсавина в данном случае важен как наиболее репрезентативный. Трактат «О началах», которому здесь уделено основное внимание, интересен тем, что в нем «мистическая критика» непосредственно включена в построение собственной философской доктрины автора как ее органический элемент. У него есть и несколько других работ, в которых содержатся элементы такой критики, но там они не становятся частью собственной доктрины.

В ранней книге «Католичество» Карсавин, принципиально избегая вопроса о Filioque, дает максимально апологетическую картину этой религиозной традиции, стараясь выявить ее внутреннюю полноту и самодостаточность, а также влияние на нее православного Востока. И здесь демаркацию между этими традициями он формулирует лишь путем указания на различие их глубинного мистического опыта, а именно: «Католичество прежде всего религия человеческая, антропоцентрическая. Космическое единство гораздо ярче и полнее выражено восточным христианством, впитавшим в себя настроения Востока и эллинский дух» [4, с. 13]. Тем самым, столь радикальная

философская и мистическая критика католичества, которую мы затем находим в его трактате «О началах», является результатом отхода от его изначальной апологетической установки. Такое резкое изменение исследовательской установки Карсавиным можно объяснить, с одной стороны, его стремлением к большей полноте понимания, что предполагает взаимодействие противоположных точек зрения; а с другой – явно является и результатом развития его собственной версии философии всеединства, поскольку именно она и ее мистические основания становятся основой критики католичества в данном трактате. Его современники также свидетельствовали, что «поздний» Карсавин был настроен радикально антикатолически. Так, литовский богослов Ф. Довидайтис сообщал в 1939 году, что Карсавин «всюду прославляет Византию и византизм и унижает папство», поскольку он «враг римского католичества вообще» [10, с. 105].

Действительно в работе «Путь православия» (1923) католицизм определяется Карсавиным как «отпавшие от нее [Православной Церкви] церкви западные» [7, с. 545]. В наиболее «жесткой» своей антикатолической работе «Уроки отреченной веры» критикуя «латинское мудрование», Карсавин писал: «Произвольны и ложны полагание единства (сущности, природы) вне Ипостасей и разделение “actus essentiales” и “actus notionales seu personales”. Равным образом нельзя различать в Божественном содержании “intra” и “extra”» [8, с. 46]. В данном рассуждении Карсавин фактически деконструирует основные модели мышления схоластического богословия. А в книге «Noctes Petropolitanae» говорится о подмене и прелести, лежащей в основе католического опыта: «в напряженной любви к Иисусу Сладчайшему мистики, не случайно рожденные в церкви изводящей Духа Святого и от Сына, жаждут лобзаний, млеют в объятиях небесного жениха, томясь, пламенеют любовью, как девы и жены земные» [3, с. 172]. Здесь деконструируются уже не сами логические модели мысли, но еще более глубокий уровень духовного переживания, лежащего в их основе. В дальнейшем анализе мы увидим, как Карсавин усматривает ту же «прелесть» и в догматах.

Непосредственная критика католичества в самом его «ядре» – на уровне церковной догматики – дана Карсавиным, в частности в главе 8 трактата «О началах» в его трактовке Filioque. В отличие от обычного подхода православной богословской критики, основанной на экзегезе и герменевтике соответствующих текстов Нового Завета и системе логической аргументации свв. Отцов, берущей начало у св. Григория Паламы, Карсавин использует метод непосредственного мистического узрения тех онтологических и сотериологических последствий для состояния тварного мира и человеческой души, которые следуют из принятия догмата о Filioque.

Он формулирует целый ряд таких последствий, первое из которых, по Карсавину, состоит в том, что «тогда человечество Христа не соравно Его Божественности и не может быть вознесено и преображе-

но до Ее высоты. Тогда – Filioque. Ведь домисел этот умаляет Духа Святого и является хулою на Него» [6, с. 315]. Но если тезис об умалении Духа Святого в Filioque – вполне традиционен для православной мысли, то тезис об умалении здесь человеческой природы во Христе кажется парадоксальным, поскольку обычно Filioque, как раз наоборот, рассматривается как превозношение человеческой природы, причастной, согласно этому догмату, к исхождению Духа Святого. Но на самом деле, мысль Карсавина очень последовательна: действительно, введение догмата о Filioque могло понадобиться только в том случае, если человеческая природа изначально мыслится как «умаленная» и ее нужно искусственно превознести с помощью нового догмата. Здесь чисто логические аргументы автора понятны и действительны только в том случае, если читатель сможет уловить эту первичную мистическую интуицию, которая лежит в их основе. Соответственно, и контраргументы западных христиан будут понятны только в том случае, если проникнуться их собственной мистической интуицией, в рамках которой логичен догмат о Filioque.

В наиболее развернутом виде его аргументация такова: «католичество может существовать только ценою внутреннего противоречия: тем, что сочетает Filioque с исповедуемой в Символе верою в равночестность Ипостасей, т. е. и с признанием обожения мира. Впрочем, вредоносное действие Filioque не исчезает – обожается не мир, а греховная эмпирия, обожается так, что нет усовершеня и Воплощенный не “приращается”, оставаясь только Человеком. Поэтому формы эмпирического бытия незаконно абсолютируются и без всяких колебаний переносятся на Бога. Ведь и само Filioque не что иное, как дурное антропоморфизирование или “психологизирование” Пресв. Троицы, понимаемой в категориях грешной человеческой любви. Так католицизм становится рационалистической системой и учением о словах. – Бог ограничивается в систему атрибутов. Божья Справедливость понимается по-человечески и окрашивается человеческой жестокостью. Всплывают учения о чистилище, сокровищнице добрых дел, индульгенциях и т. д. Обожение же человеческого тела Христова принимает наивно-антропоморфическую и опасную форму в культе “Святейшего Сердца Иисусова”. Смысл сошествия Духа Святого на Иисуса теряется, ибо Дух почитается бессильным обожить Иисуса в Его человечестве: и уже не Дух, а Сам Логос Себя Самого во Христе Иисусе обожает, что является проповедью самообожения или гордыни, характерной, как известно, для всей психологии католицизма» [6, с. 316–317].

В данном фрагменте содержится ряд взаимосвязанных тезисов, которые у Л. Карсавина выполняют роль философской экспликации определенного мистического видения того, что означает католический догмат Filioque. Но исходный тезис здесь находится не в начале, а в середине рассуждения, а другие словно исходят из него расходящимися кругами. Исходный тезис – в том, что «Filioque не что иное,

как дурное антропоморфизирование или “психологизирование” Пресв. Троицы, понимаемой в категориях грешной человеческой любви». Мистическое постижение Карсавина, лежащее в основе его тезисов о ложности *Filioque*, основано на его понимании всеединства тварного мира – только *как уже преображенного во Христе*, но еще не всеединного по своей изначальной тварной «природе». Из этого исходит и тезис о том, что в *Filioque* «обожается не мир, а греховная эмпирия», ведь здесь человеческая природа Христа уже сама по себе мыслится причастной исхождению Духа Святого, а «смысл сошествия Духа Святого на Иисуса теряется». Тем самым, все аргументы Карсавина о *Filioque* здесь оказываются производными от его понимания онтологии всеединства. И в свою очередь, наоборот, свою онтологию всеединства он выстраивает в отталкивании от того, что он считает ложным всеединством в его догматическом выражении.

Среди этих аргументов в первую очередь у Карсавина следует тезис о том, что *Filioque* – это результат того, что о Боге и об отношениях Ипостасей начинают мыслить в категориях «эмпирического бытия», которое «незакономерно абсолютируются», а «Бог ограничивается в систему атрибутов», вследствие чего «католицизм становится рационалистической системой и учением о словах». А исток догмата о *Filioque* видится в том, что он «является проповедью самообожения или гордыни, характерной, как известно, для всей психологии католичества».

Скрытый парадокс «обожения греховной эмпирии» Карсавин здесь видит в том, что «в католичестве и обусловленном им протестантстве эмпирия понимается, как не обладающая самоценностью, как “временная” юдоля испытаний, как подлежащее отмене бытие, в связи с чем идея обожения исчезает в идее спасения души... С другой стороны, релятивизируются и эмпиризируются идеальное и совершенное: они *наивно* антропоморфизируются. Предельность в Абсолютном подменяется предельностью Абсолютного. Процветший в Риме гносис Римом не преодолен» [6, с. 253–254]. Тем самым, тайный мистический исток *Filioque* Карсавин видит в возрождении гностического понимания мира как не подлежащего обожению и преображению.

В свою очередь, по его утверждению, «отсюда проистекает домысел о “непорочном зачатии” (*immaculata conceptio*) самой Девы Марии, “по единственной благодати Всемогущего Бога и по привилегии” (*privilegium = privata lex*) “воззрением на заслуги” Иисуса Христа “свободной от всякой скверны первородного греха в первое мгновение своего зачатия”. Таким образом, если богохульно не считать Духа Святого заместителем супруга Марии, сошествие Его на Марию оказывается ненужным; зачатие же Марии (*conceptio passiva*) соблазнительно отождествляется с грехом. Но зачатие – грех лишь для тех, кто, вслед за Августином, смешивает вожделение с похотью, толкует брак, как “*remediurn concupiscentiae*” и считает celibat необходимым для духовенства, т. е. не обожает истинно, а отвергает манихей-

ски эмпирию. Естественно: неправомерное обожение и есть отрицание. Но совершенство Марии вовсе не является свободой от всеединочеловеческого, “первородного” греха – от него свободен только Иисус Христос» [6, с. 317].

Впрочем, в приведенном выше фрагменте тезисы Карсавина вполне традиционны для православного богословия; но оригинальным здесь является их объединение в концепцию на общем онтологическом основании – усматривании в основе этих догматов реликтов гностицизма и даже манихейских мотивов. А неправомерное обожение эмпирии в догмате о «непорочном зачатии» понято здесь как отрицание подлинного обожения человеческой природы во Христе. В свою очередь, гностически-манихейское отвержение эмпирии приводит к «обособлению страдающего Человека от бесстрастного Бога, которое, обусловленное *Filioque*, сказывается в католических догматике, культе, искусстве» [6, с. 297]. А именно, это обособление католицизм пытается затем преодолеть путем максимальной «гуманизации» мира – как выражения того же «неправомерного обожения эмпирии», которое впервые было выражено в *Filioque*. Л. Карсавин отмечает это даже в различии форм Креста: «Иисус Христос – средоточие равноконечного Креста, замена которого латинским умаляет Божественность Иисуса и отделяет нас от “высоты”» [6, с. 304].

Рассмотренная аргументация Карсавина в конечном счете сводится к тому, что данных католических догматах он усматривает ту же самую «прелесть» подмены духовного – земным; духовного преображения – земным самовозвеличиванием, как и в переживаниях католических мистиков, которые «жаждут лобзаний, млеют в объятиях небесного жениха, томясь, пламенеют любовью, как девы и жены земные» (см. выше). То, что было у мистиков непосредственным переживанием, в догматах приобретает форму сложно разработанной рациональной конструкции. В свою очередь, Карсавин деконструирует догмат и его обоснование для того, чтобы вскрыть факт «прелести» и подмены опыта. Характерно, что стилистика рассуждений в данном трактате часто становится сбивчивой и напоминает скорее «поток сознания», чем строгие логические рассуждения. При желании такие рассуждения можно было бы построить, но автор, видимо, сознательно этого не делает, чтобы сохранить непосредственность передачи мысли. В этом явно виден и «слой» мистического опыта, не «растворенный» в аргументации, а требующий прямого «вживания» читателя. Здесь метод «мистической критики» виден непосредственно.

Тем самым, возникает парадоксальная ситуация: то, в чем католики видят преображение твари, Карсавин видит «прелесть» и самообман, ложное, иллюзорное «преображение. Но и католики, установившие догмат, и русский философ, в равной степени опираются на свой мистический опыт, по отношению к которому рациональные построения вторичны.

Культурные последствия *Filioque* Карсавин усматривает и в католическом искусстве, и в специфике западной философии как особом способе мысли. Стоит привести тот фрагмент его трактата, в котором предельно сжато сформулирована эта специфика и ее позднейшие результаты: «Тенденции западного христианства прослеживаются во всей западноевропейской культуре. Западные философы такие же еретики, какими были гностики, ариане, монофизиты и т. д. И едва ли их преимуществом является то, что они еретиками себя не признают. Философское утверждение абсолютной непознаваемости Абсолютного, лишаемого всякой чести путем лукавого переименования Его в “трансцендентное”, и есть утверждение абсолютной и абсолютно-непреодолимой предельности мира. Это – попытка замкнуться в границах эмпирии, Кантово унижение паче гордости. Словно в чем-то – хотя бы в немощи знания – может быть тварь абсолютной! Во внутренне-противоречивой теории абсолютной предельности (само осознание предельности – величайшая заслуга Канта) нет ни “абсолютного”, определенного хотя бы тем, что она начинается за границей “имманентного”, ни “относительного”, которое оказывается обладающим абсолютной “имманентностью”, т. е. неправомерно обожается. Понятно, что два противоположных понятия (“трансцендентное” и “имманентное”) родили третье – “трансцендентальное”... Утверждение абсолютной непостижимости Абсолютного есть уже некоторое постижение Его. Сознание предельности мира есть отрицание его абсолютной предельности и опознание того, что выше предела. Если утрачено понимание этого, Абсолютное неизбежно ограничивается, подменяемое абсолютированным предельным, метафизика же и Богословие теряют всякий смысл» [6, с. 254].

Тем самым здесь философия Канта, а затем и саморазрушение знания о Боге и метафизического мышления также понимаются как неизбежное, хотя и отдаленное последствие *Filioque* и «неправомерного обожения эмпирии». Обличение Карсавиным того «Кантова унижения паче гордости», которое считает, что «может быть тварь абсолютной», – построено по той же логике «переворачивания» смысла, что и его обличение католических догматов. В обоих случаях оно основано на принципиально ином опыте мистического переживания бытия как «всеединства»: и Карсавин в обоих случаях усматривает это всеединство неподлинным, т. е. непреображенным. Непреображенное тварное бытие католики, по видению Карсавина, вводят в догматы, – и точно так же и Кант непреображенным умом догматизирует непреображенное бытие.

Этот процесс, находя свое чисто рациональное выражение в философии, на самом деле является уже следствием изменения самого способа религиозного мышления, связанного и с пониманием природы Церкви. Связь этих процессов в сознании церковном и философском Карсавин формулирует следующим образом: «Из *Filioque* следует, что эмпирическое бытие Церкви (в некоторой, по крайней мере, степени) –

нечто а-логическое, только-человеческое, временная иллюзия, существование которой необъяснимо, а полнота Церкви (при допущении, что есть она в Логосе) лишена ее эмпирических качеств. Религиозное сознание опирается уже не на веру, а на “доверие”, не на Абсолютное, а на “абсолютный” (?) предел, для сознания непреодолимый, и – так как предел, уходя вдаль, колеблется – само оно тоже колеблется и приходит к скепсису, наивно доказывающему бытие Божие теорией вероятности (Власий Паскаль и прагматизм)» [6, с. 316].

Точно такую же связь он усматривает и между церковным и социальным мышлением: «Церковь – “societas humana”, одна из многих. Религиозная жизнь определена внешним “законом”, закон – внешним “авторитетом”, авторитет – видимою иерархией, иерархия – непогрешимым папою. А папа?.. В рассуждении по стихиям мира сего идея Царства Божьего вырождается в идеал прогресса или земного тысячелетнего царства, католицизм – в социализм, неизбежно материалистический и завершающийся атеизмом» [3, с. 316]. Здесь мистическое обобщение исторического пути католичества и западной цивилизации в целом приобретает эсхатологический масштаб: как узрение неизбежного и бесповоротного пути от папства к социализму и атеизму. Духовный закон, определяющий неизбежность именно такого пути, автор определяет четко и афористично: «В рассуждении по стихиям мира сего идея Царства Божьего вырождается в идеал прогресса». Такой взгляд на историю невозможен на основе эмпирических обобщений – это результат того мистического видения, о котором говорилось в начале статьи.

Рассмотрение и анализ метода «мистической критики», применяемой Карсавиным, позволяет глубже понять внутреннюю логику его философских построений и их специфику в контексте похожих методов целого ряда русских философов, для которых критика западного христианства была органической частью собственной философии – а к таковым относится большинство самобытных русских философов от И. В. Киреевского и до наших дней.

Каким образом следует понимать метод «мистической критики» в целом? Этот метод является естественным следствием того факта, что люди живут не только в разных культурных и цивилизационных мирах, но и разных мирах религиозно-мистических. Тем самым, для людей разных мистических миров, то есть миров разного мистического опыта, одни и те же догматические формулировки имеют совершенно разный, даже прямо противоположный смысл. Как показывает текст Карсавина, он усматривает в *Filioque* смысл, прямо противоположный тому, который в него вкладывают сами католики. Но этот феномен отнюдь не является следствием его субъективизма (что явно следует из его же книги «Католичество» с ее апологетической установкой), но является естественным следствием мышления в мирах разного мистического опыта.

Литература

1. Азов А.В., Ермолин А.В. Восприятие католичества в трудах Л. П. Карсавина // Ярославский педагогический вестник. 2017. № 1.
2. Гревс И.М. Рецензия на книгу: Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни Италии XII–XIII веков // Лев Платонович Карсавин / Под ред. С. С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012.
3. Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae // Путь православия. М.: Фолио, 2003.
4. Карсавин Л.П. Католичество. Пг.: Огни, 1918.
5. Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев: Символ, 1995.
6. Карсавин Л.П. О началах // Символ. Журнал христианской культуры. № 31 (июль 1994).
7. Карсавин Л.П. Путь Православия // Путь Православия. М.: Фолио, 2003.
8. Карсавин Л.П. Уроки отреченной веры // Евразийский временник. Кн. 4. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1925.
9. Лесур Ф. Лев Карсавин и католичество // Лев Платонович Карсавин / Под ред. С. С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012.
10. Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. Журнал христианской культуры. № 31 (июль 1994).
11. Побединский В.Н. Метаноя профессора Карсавина (к 130-летию со дня рождения и 60-летию со дня смерти мыслителя) // Вопросы культурологии. 2011. № 5.
12. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Лев Платонович Карсавин / Под ред. С. С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012.
13. Шаронов В.И. К истории мифа о переходе Л. П. Карсавина в католичество // Слово.ру: Балтийский акцент. 2016.

Darenskiy, Vitaliy Yu. *L. Karsavin's method of "mystical criticism" of Catholicism**References*

1. Azov, V.A., Yermolin, V.A. Vospriyatie katolichestva v trudah L. P. Karsavina [Interpretation of Catholicism in the works of L. P. Karsavin], in *Yaroslavskiy pedagogicheskiy vestnik* [Yaroslavl pedagogical Bulletin], 2017, No. 1.
2. Grevs, I.M. *Recenziya na knigu: Karsavin L.P. Ocherki religioznoy zhizni Italii XII–XIII vekov* [Book review: Karsavin L.P. Essays on the religious life in Italy in 12–13 centuries], in *Lev Platonovich Karsavin* [Lev Platonovich Karsavin], ed. by S. S. Khoruzhy, Moscow: ROSSPEN, 2012.
3. Karsavin, L.P. Noctes Petropolitanae, in *Put' pravoslaviya* [The way of Orthodoxy], Moscow: Folio, 2003.
4. Karsavin, L.P. *Katolichestvo* [Catholicism], Petrograd: Ogni, 1918.
5. Karsavin, L.P. *Kul'tura srednih vekov* [Culture of the Middle Ages], Kiev: Simvol, 1995.
6. Karsavin, L.P. O nachalah [On the principles], in *Simvol. Zhurnal khristianskoy kul'tury* [Symbol. Journal of Christian culture], No. 31 (July 1994).
7. Karsavin, L.P. *Put' Pravoslaviya* [The way of Orthodoxy], Moscow: Folio, 2003.

8. Karsavin, L.P. Uroki otrenchennoy very [The lessons of forbidden faith], in *Yevraziyskiy vremennik* [Eurasian News], Book 4, Berlin: Eurasian book publishing, 1925.
9. Leseur, F. Lev Karsavin i katolichestvo [Lev Karsavin and Catholicism], in *Lev Platonovich Karsavin* [Lev Platonovich Karsavin], ed. by S. S. Khoruzhy, Moscow: ROSSPEN, 2012.
10. Perepiska A. Vettera s L. Karsavinym [Correspondence of A. Vetter with L. Karsavin], *Simvol. Zhurnal khristianskoy kul'tury* [Symbol. Journal of Christian culture], No. 31 (July 1994).
11. Pobedinskiy, V.N. Metanojya professora Karsavina (k 130-letiyu so dnya rozhdeniya i 60-letiyu so dnya smerti myslitelya) [Professor Karsavin's metanoia (to the 130th anniversary of the birth and 60th anniversary of the death of the thinker)], in *Voprosy kul'turologii* [Questions of culturology], 2011, No. 5.
12. Khoruzhy, S.S. Zhizn' i uchenie L'va Karsavina [Life and doctrine of Lev Karsavin], in *Lev Platonovich Karsavin* [Lev Platonovich Karsavin], ed. by S. S. Khoruzhy, Moscow: ROSSPEN, 2012.
13. Sharonov, V.I. K istorii mifa o perekhode L. P. Karsavina v katolichestvo [To the history of the myth of L. P. Karsavin's transition to Catholicism], in *Slovo.ru: Baltiyskiy aktsent* [Word.ru: Baltic accent], 2016.