



## ПЕРЕПИСКА ЛЬВА КАРСАВИНА С ГУСТАВОМ ВЕТТЕРОМ

*Франсуаза Лесур*

Университет Лион 3  
имени Жана Мулена, Франция

**Цитирование:** *Лесур Ф.* Переписка Льва Карсавина с Густавом Веттером // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 83–95.  
**DOI:** <https://10.31119/phlog.2019.5.6>

**For citation:** Lesourd, F. *Perepiska L'va Karsavina s Gustavom Vetterom* [Correspondence between Lev Karsavin and Gustav Vetter], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 83–95. **DOI:** <https://10.31119/phlog.2019.5.6>

В течение одного года, с июня 1939 г. до июня 1940 г., Л. Карсавин вел интенсивную переписку с одним молодым австрийцем, будущим иезуитом, который тогда учился в римском Руссикуме, – Густавом Веттером. Этот напряженный межконфессиональный диалог касался существенных аспектов христианской метафизики и показывал их отношение к философии зарождающегося экзистенциализма. В то время на Западе начинали по-новому восприниматься догматические вопросы, и это иногда вело к изменению самой практики философствования, как это видно из данной переписки. В центре внимания обоих собеседников стоит идея единства – человечества, церкви, Творца и твари. Тут разворачивается основная концепция Карсавина: представления о творении и о воплощении сходятся в идее кенозиса. То, что их соединяет, – это процесс жертвенного саморазъединения и восстановления единства, который также характеризует его представление о Троице, совпадающее в основном с тем, которое было развито в православии. Идея «обладания посредством самоотдачи» имела тогда кое-какое распространение в западной философии, в переписке она выражена в богословских терминах. Основное значение этого диалога в том, что он помогает понять некоторые трудности в развитии обеих конфессий и свидетельствует о совпадении философских и богословских исканий того времени.

*Ключевые слова:* православие, католичество, экзистенциализм, догматическое развитие, единство, акт творения, кенозис.

During one year, from June 1939 until June 1940, Lev Karsavin intensively corresponded with a young Austrian man, later a Jesuit, who was then studying at Pontificium Collegium Russicum in Rome, – Gustav Vetter. This intense interfaith dialogue touched on some essential aspects of Christian metaphysics which were close to the philosophy of existentialism. At that time, dogmatic beliefs began to be interpreted in a new way in the West, and this sometimes led to a change in the very practice of philosophizing, as can be seen from the correspondence between Karsavin and Vetter. The focus of both interlocutors was the idea of unity which was considered in the contexts of the humanity, church, Creator and the created world. Here the main concept of Karsavin unfolds: his ideas about the creation and God incarnation are combined in the idea of kenosis. What makes them consistent is the process of sacrificial self-separation and restoration of the unity. It is shown that Karsavin's understanding of the Trinity resulted from his ideas mentioned above basically coincides with that which was developed in Orthodoxy. The idea of "possession due to devotion" was under a lively discussion in Western philosophy; in the correspondence it was expressed in theological terms. The main significance of this dialogue is that it helps to understand some of the difficulties in the development of both confessions; besides that, it shows that some philosophical and theological questions were considered the same.

*Keywords:* Orthodoxy, Catholicism, existentialism, dogmatic development, unity, act of creation, kenosis.

В жизни и творчестве Л. П. Карсавина один год, с июня 1939 г. по июнь 1940 г., имеет особое значение: в течение этого года философ вел интенсивную переписку с одним молодым австрийцем, будущим иезуитом Густавом Веттером. Эта переписка была опубликована благодаря стараниям самого о. Веттера в № 31 журнала «Символ» за 1994 г. [1, с. 97–169]. Эта переписка состоит всего из десяти писем, однако очень длинных и содержательных. Она обрывается в июне 1940 г. в связи с военными действиями в Литве.

Веттер был тогда совсем молодым человеком. Он хотел вступить в орден иезуитов, и его особенно интересовала православная духовность, в том числе русская религиозная философия, – не только с точки зрения познания, но в перспективе возможной помощи для православных братьев, находившихся «под коммунистическим гнетом». Он учился в Риме в Руссикуме при Папском университете. Свое первое исследование в области православной духовности, дипломную работу, он написал о русской религиозной философии, большей частью о славянофилах. Эта работа не была опубликована, но она и сейчас доступна в Григорианской библиотеке в Риме. Она написана поллатыни. В продолжение первой академической работы ему предстояло написать диссертацию, и для этого он выбрал тему, которая ему казалась особенно значимой для наиболее глубокого ознакомления с православной духовностью: «онтология всеединства»<sup>1</sup>.

В то время в Руссикуме преподавал Вячеслав Иванов. Веттер был один из его учеников. Он рассказывал, что именно Иванов как-то «благословил [его] на подвиг занятия русской философией» [5, с. 13]. Мы знаем, какое значение имело для Иванова единство церквей. Он неоднократно подчеркивал свое отношение к православию и к католицизму: приобщаясь к католической церкви, он не отрекался от православия (разве что от синодальной церкви, подвластной государству), но соединялся с всемирной церковью, продолжая традицию Владимира Соловьева. Самое характерное – то, что он писал сыну по этому поводу, отговаривая его от поспешного, необдуманного перехода в католичество.

С 1927 г. Л. П. Карсавин жил в Литве. Он преподавал в Каунасе и к тому времени полностью вжился в литовскую академическую атмосферу. Свой огромный труд, «Историю европейской культуры», он писал по-литовски. Кто посоветовал Веттеру обратиться к Карсавину по поводу онтологии всеединства? Можно предполагать, что это был именно Вячеслав Иванов. Хотя у них был прямо противоположный подход по отношению к католицизму<sup>2</sup>, но Дмитрий Вячеславович,

<sup>1</sup> В конце концов, диссертация будет называться «L. P. Karsawins ontologie der dreieinheit. Die struktur des kreatürlichen seins als abbild der göttlichen dreifaltigkeit» (Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1943).

<sup>2</sup> Стоит вспомнить статью «Уроки отреченной веры» [3, с. 82–154], где он подвергает резкому критическому анализу главные положения католицизма.

сын Вячеслава Иванова, когда-то говорил, что имя Карсавина было в большом почете в их семье.

Нужно помнить, что в эти годы идея борьбы за единство христиан была далека от того, что мы теперь называем экуменизмом. Эта идея переплеталась с политическими соображениями, с вопросом об угнетении церкви, об отсутствии религиозной свободы, в частности в России. Из свидетельства одного видного представителя Ордена иезуитов, Филиппа де Режи́са, мы видим, какое значение могла иметь забота о единстве. Филипп де Режи́с полагал, что, конечно, настанет время религиозной свободы в СССР: «...неизбежно придет день для апостольской работы в этой стране» [9, с. 5–21]. И тогда как мы будем поступать? Он подчеркивал, что главное искушение кроется в так называемом «апостольстве», представляемом как своего рода завоевание православного мира. В его глазах, первая обязанность тех, кто испытывает подлинный интерес к русской духовности, – это их собственное просвещение, понимание сущности православия. По этим высказываниям мы улавливаем тот момент, когда еле заметно начинался переход от идеи «апостольства» как завоевания к идее личной ответственности перед единством церковью, связанной с делом познания и взаимопонимания.

Литовский контекст тогда не располагал к межконфессиональному общению. Когда Карсавин поселился в Литве, некоторые католические ответственные лица принимали его в штыки (об этом рассказывает Повилас Лазинскас, цитируя статью о Якштаса-Дамбраускаса, опубликованную в газете «Rytas» [7, с. 28–29]). Из материалов, опубликованных в журнале «Символ» (письмо профессора Довидайтиса к Веттеру, 27 июня 1939 г.), мы видим, какое недоверчивое и недружелюбное отношение по-прежнему питали к Карсавину в 1939 г. некоторые католические круги в Литве. Интересно, что позиция Довидайтиса исходит из двух разных соображений: 1) Карсавин – враг католической церкви (и действительно, некоторые его статьи обнаруживают резкое антикатолическое настроение; 2) он рационалист (обычно упрек в чрезмерной рационализации религиозной мысли скорее обращался к католицизму).

Но, несмотря на предупреждения, Веттер написал Карсавину письмо о своем намерении написать диссертацию на тему, близкую ему (поскольку в центре внимания философа стоял догмат о Троице, по крайней мере со времен трактата «Восток, Запад и русская идея» [2, 6]). Веттер интересовался, имел ли его монументальный труд о европейской культуре, написанный по-литовски, отношение к его философии истории вообще (а значит и к его представлению о всеединстве)<sup>1</sup>, и он просил ему помочь приобрести такие труды, как «Восток,

---

<sup>1</sup> «Меня бы очень теперь интересовало, является ли Ваша “История европейской культуры” той “метафизикой истории”, о которой Вы говорите в введении к

Запад и русская идея». Про «Поэму о смерти», изданную в Каунасе небольшим тиражом, он вообще не знал.

Карсавин сразу откликнулся, уверяя, что он готов ответить на его вопросы и что он абсолютно не боится полемики. Признавая, что он «всегда враждовал» [1, с. 159] с католичеством, он в то же время давал себе отчет в том, что его собственная метафизика, по всей вероятности, также «не вполне уместается в рамках традиционного православия» [1, с. 109]. Но, что очень показательно для его дальнейшего общения с Веттером, он подчеркивает, что вопросы могут ему помочь «многое уяснить самому себе» [1, с. 109]. Дальше он отметил, что эта переписка ему дает возможность вернуться к излюбленным метафизическим вопросам, от которых академическая работа (но не только она) его отвлекла<sup>1</sup>.

И сразу же, как бы мимоходом, формулируется основная проблема, с которой сталкиваешься, когда пытаешься говорить о русской религиозной философии с западными теоретиками: «...католичество отличается тем, что является строго и точно выраженной системой, которая ставит грани индивидуальному философствованию» [1, с. 109].

Оба исповедания разделяет огромная разница в самом догматическом развитии, «ведь самая твердая и авторитетная база православного богословия до сих пор – постановления (первых) семи вселенских соборов» [1, с. 159]. После седьмого вселенского собора православное богословие в догматическом отношении прекратило свое развитие.

Эта разница между православной и западной традициями представляет собой, может быть, главное препятствие в диалоге между православием и западной христианской мыслью, хотя она парадоксальным образом предоставляет православному человеку больше свободы в разборе догм. Православие не запрещает строить на их основе целые философские системы, что для западного человека выглядит почти непристойно. В некоторой мере авторитет католической церкви как учреждения сковывает индивидуальное религиозное философствование (если оно имеет дело с догмами).

Западному человеку очень трудно понять такое состояние, когда практически до середины XIX в. в России не было церковного богословия как такового. Что уже само по себе оригинально в позиции Веттера – это то, что он не опасался дискуссий на догматические темы. Более того, он понимал, что они по-своему имеют прямое отно-

---

Вашей “Философии истории” (стр. 6), и развиваете ли Вы в этой работе принципиально Вашу философию всеединства или видоизменяете ее» [4, с. 107].

<sup>1</sup> «...остаюсь очень Вам благодарен за то, что Вы оживили во мне всю проблематику этой системы, начавшую, за неимением резонанса отходить от меня на задний план» [4, с. 159].

шение к философии зарождающегося экзистенциализма, что полностью подтвердилось в ходе переписки.

В то время начинали появляться католические мыслители (как утверждал Веттер), которые воспринимали догматические дискуссии по-новому. Он упоминает Henri de Lubac. Но следует напомнить, что де Любак был польского происхождения, а польские мыслители занимают особое место, они как бы находятся на точке соприкосновения православия и католицизма (в это время другой польский автор, Марьян Здзеховский, служил как бы проводником новых религиозных идей, он участвовал в знаменитых встречах Понтињи).

Новое восприятие догматических вопросов в некоторых случаях изменило саму практику философствования. Веттер пишет по этому поводу: «У меня складывалось мнение, что в католицизме постепенно пробиваются концепции, которые уже давно двигают русской мыслью» [1, с. 115]. Тут может быть также сказывается результат возобновленного интереса к отцам церкви на Западе.

Но один из самых ценных аспектов этой переписки состоит в том, что благодаря пристальному интересу обоих собеседников к религиозным традициям она связывает онтологические вопросы с конкретной проблемой единства церкви. Основная тема этих писем – единство: единство человечества, его единая судьба, отпадение от единства, понимание греха как нарушения единства (из-за чего «человечество находится ныне в состоянии разобщенности» [1, с. 115], и состояние индивидуальной личности, отпавшей от единства с Богом – богооставленность. Как видно из первого письма Веттера, за идеей единства возникает вопрос о творении, об отношениях Творца и твари. Поэтому эта переписка может восприниматься и как попытка теодицеи, что довольно необычно в русской философии (хотя есть «Оправдание добра» Владимира Соловьева) и что было уже вчерашним днем для западной философии (примерно со времен Г. В. Лейбница).

Разворачиваясь вокруг проблемы отношений Творца и твари, разговор касался одной из главных точек расхождения между православием и католицизмом – понятия благодати. Православие утверждает, что тварь обожена в результате самого процесса творения (она предназначена к преображению, т. е. возвращению в начальное состояние совершенства, нарушенное грехом). Для католичества же благодать дается как бы извне, как помощь для твари, которая чем-то заслужила эту помощь – или даже без этого, даром, это еще другой вопрос.

Таким образом, диалог возвращался к вопросу о человеческой природе: после падения подлежит ли она исправлению разными четко установленными способами (исповедь, покаяние...), особенно подробно разработанными в католичестве, или была она с самого начала обожена самим актом творения, что означает, что ничто частичное, постепенное не в силах восстановить ее первоначальный облик: ей

остается только преобразование, тотальная перемена, что парадоксальным образом делает ее беззащитной перед грехом.

В «Поэме о смерти» Карсавин уже отстаивал идею преобразования против идеи благодати, и тогда же он связывал ее с представлением о творении: что допускается к бытию рядом с божественной полнотой в акте творения? Карсавин подчеркивал апорию бытия, отделенного от божественного содержания: «...я (тварь) создан творческим актом Бога из ничто... и емь ничто; если я мысленно отвлекаю от себя все данное мне Богом, мне решительно ничего не остается, ни даже моего самосознания, моего я. И все же, я отличаю себя от Бога и себя Ему противопоставляю» [1, с. 118].

Карсавин утверждает, что Бог «полагает себя» именно тем, что он создает «иное» из небытия. Тут как бы нарушается всеединство, поскольку появляется «иное» («природа», или «тварь») рядом с Божеством (что в сущности непостижимо). Из-за того, что в акте творения всеединство как бы себя свободно разъединяет, Карсавин видит уже в акте творения своего рода кенозис («применение Богом к Себе отрицания, “не”» [1, с. 133]), еще до воплощения (но это их сближает, одно как бы предвещает другое).

Что такое это «иное»? По словам Карсавина, это то, чего нет в Божестве, т. е. противоречие, невозможность – во всяком случае, апория. Но акт творения все равно предполагает «отдельное бытие»: «Сколько хотите умаляйте и презирайте тварь – все равно, она у Вас остается, как нечто, чего нет в Боге» [1, с. 132].

Таким образом, представление о творении уже подразумевает своего рода кенозис и утверждение того, что Бог как бы нуждается в своем творении. По мнению Веттера, это даже говорит о какой-то «жалкой зависимости Бога» [1, с. 130], что несовместимо с идеей всемогущества. Это напоминает о том, что Карсавин многое воспринял от мыслителей Предвозрождения: идея, что тварь в каком-то смысле нужна Божеству, идея «божественного одиночества» принадлежит Майстеру Экхарту. Та же идея выражена очень «эмоционально» в «Поэме о смерти»: «Ты звал меня, мир небытный, жить Твоею Жизнью... Ты уступал, Ты дарил мне всю Свою Жизнь; молил меня стать Богом вместо тебя» [3, с. 265]. Она же присутствует у Кьеркегора в «Болезни к смерти»: «...именно для него, для этого человека Бог снизошел на землю, для него он воплотился, подвергся страданию и смерти; и этот самый страдальческий Бог почти умоляет его принять эту помощь, которая в то же время есть и просьба» [8, с. 172].

Сопоставление акта творения и воплощения позволяет выйти из этой апории: «Акт творения... не что иное, как применение Богом к Себе отрицания, “не”. Он – Божье самоотрицание и самоопределение, в котором Бог, как показывает внутри-божественная тайна Троицы, не нуждается» [1, с. 133]. Именно потому, что Бог в этом не нуждается, акт творения заслуживает названия особой благодати, в смысле абсолютно свободного, ничем не обусловленного дара.

Итак, акт творения сам по себе может восприниматься как своего рода кенозис. Как говорит Веттер, это «кенозис допускания Богом другого рядом с собой». Он различает эти два разных вида кенозиса: «кенозис самоотдачи и умирания» и «кенозис допускания Богом другого рядом с собой» [1, с. 141]. Этот последний тип кенозиса как бы предвосхищает кенозис воплощения, так как, допуская иное рядом с собой, Бог, как единое целое, в каком-то смысле умаляет себя.

У Карсавина особенно подчеркивается второй момент: отрекаясь от себя ради своей твари, Бог ожидает от нее, что она, в свою очередь, ответит самоотдачей (добровольным отречением от себя). Веттер подчеркивает, что эта концепция исключает возможность причастия: «...акт творения не может быть объясненным и посредством идеи кенозиса – и одновременно посредством идеи причастия» [1, с. 143], ибо «идея *при*-частия требует, чтобы [эти два субъекта] были вместе, совместно владели содержанием» [1, с. 141]. Фактически, концепция Карсавина предполагает непреодолимый разрыв между Творцом и тварью. Такой максимализм, между прочим, не свойственен только ему, он распространяется на всю мысль Нового Времени, как мы это уже видели у Кьеркегора.

Идея, что Бог может подвергаться страданию, что он может умалять себя, считается (или тогда считалось) ересью. Карсавин допускал эту возможность: «...можно назвать мое утверждение новым патрипассианством» [1, с. 135]. Нужно заметить, что эта проблема стояла не только перед Карсавиным (хотя он с ней столкнулся, может быть, раньше). Она стояла перед многими религиозными мыслителями того времени. Богословы так называемой парижской школы (православного богословия), как, например, Сергей Булгаков, в конце концов пришли к выводу, что это неизбежно, что приходится допускать эту идею, имея в виду, что Божье совершенство все равно находится по ту сторону наших представлений о совершенстве и абсолютности. Но, пожалуй, самое недоступное пониманию в акте творения, как он здесь представляется, – это то, что он допускает существование «нечто» рядом с Богом: «Сколько хотите, умаляйте и презирайте тварь, все равно, она остается у вас, как нечто, чего нет в Боге» [1, с. 132].

Как объяснить, что Бог-совершенство допускает существование иного рядом с собой? Тут основа метафизики и экзистенциальной позиции Карсавина: «самоотрицание» есть и «самоопределение». Таким образом, возникает новая трудность: мы можем себе представить это «самоотрицание и самоопределение» только как процесс, как чередование во времени. Оно подразумевает временную последовательность, движение. Вся система Карсавина пронизана временем, движением. В этом смысле он человек своего времени. Стоит только помнить о том, какое значение имела попытка изображать движение для художников-футуристов, авангардистов. Тогда рождалось новое искусство – кино. Веттер подчеркивает, насколько это измерение не-

отделимо от концепции Карсавина: «...кенозис возможен лишь при бесконечной быстроте движения, а не при косности твари» [1, с. 142].

Мы знаем, что размышление о времени занимает одно из главных мест в творчестве Карсавина. Он хотел написать на эту тему целый трактат, где целая глава была бы посвящена Прусту. К тому же, как это видно из этой переписки, его религиозная философия неотделима от истории духовности. Она дает о себе знать в его представлениях о времени и о вечности.

В каком-то смысле его концепция вечности сознательно противопоставлена общераспространенной концепции вечности как неподвижности, как остановки во времени. Тесно связанную идею кенозиса с постоянным движением мы видим в ироническом описании «ленивого Бога» в «Поэме о смерти»: «Сидит Бог на радуге в натопленном солнечными лучами раю, дремлет и смотрит, как возникают, клубятся и рушатся воображаемые им миры... И ничем-то Себя Бог не утомляет, и ничего-то особенного не делает» [3, с. 269]. Идея дара, «жизни через смерть» так тесно связана с видением времени как бесконечно быстрого движения, что иногда кажется, что представление о Боге почти сводится к представлению о времени.

Эта концепция ставит по-новому проблему зла и свободы человека. Согласно Карсавину, зло – это неприятие смерти (главный пафос «Поэмы о смерти»). Эта идея находится в основе его системы. Карсавин видит «грех» в широком смысле не как «вину», а именно как «отпадение от полноты божественного содержания» без желания восстановить эту полноту, вернуться к ней, т. е. без желания отречься от себя. Тут мы понимаем, почему представления о творении и о воплощении сходятся в идее кенозиса. То, что их соединяет, – это процесс жертвенного саморазъединения и восстановления единства.

Аргументация здесь основана на православном представлении о Троице. Конечно, эта догма – общая всему христианству, но, по-видимому, есть разные подходы, разные манеры расставлять акценты. Тем сложнее дать себе отчет об этих различиях. В православии эта особая трактовка выражена прежде всего в иконописи. Во всяком случае, она ставит в центр внимания жертвенное разъединение, жертву и восстановление первичного единства. В центре бытия находится идея жертвы. Она соединяет божественное с человеческим; этим она наполняет смыслом понятие «преображение» рядом с понятием «благодать» и с общим представлением о грехе: тут речь идет не об исправлении зла, а о том, что тварь должна полностью меняться (метанойя). Это означает полный переход от одного состояния к другому.

Для многих это очень страшно: исключается то частичное, скромное исправление зла, которое доступно простому человеку. Вспоминаются насмешки А. С. Хомякова (а за ним и Карсавина) над бытовыми сторонами западного благочестия, над мелочным счетом грехов и добродетелей («Разве церковь банкирская контора, а поп – бухгалтер?» [3, с. 286]). Как известно, до сих пор в Риме существует такое



учреждение, которое занимается исключительно этими делами – La Sagrada Penitenciaría Apostylica. Благодаря этому умеренному (а можно сказать, и обывательскому) представлению о грехе и об искуплении католицизм прочно внедрился в повседневную жизнь простого обывателя: можно вполне убедиться в этом, читая, например, романы Франсуа Мориака. В Карсавине религиозный философ неотделим от историка культуры.

Необходимость метанойи находится в самой основе представления о том, что такое тварь, то «иное», которое допускается к бытию рядом с божественной полнотой и которое может или не может принимать полноту божественного содержания, т. е. жертву. И вот это «иное» у Карсавина получает название «субстрата», потому что оно не имеет никакого качества, кроме свободы принимать или не принимать задачу жертвенного отречения от себя.

Таким образом, акт творения, взаимоотношения Творца и твари сводятся к процессу как бы взаимного творения, что, между прочим, соответствует формуле Веттера «обладание посредством самоотдачи» [1, с. 116]. Как пишет Карсавин, тварь «силой творческого акта истинного Бога возникает из ничего, вбирает в себя всего истинного Бога, становится Им и, становясь, Его возрождает, или, что то же самое, в нем исчезает» [1, с. 135]. Тут выступает в полном свете значение выражения «божественное содержание»: это бытие и небытие не одновременно, а как переход через определенную границу, которая определяет, осмысляет.

Свобода пойти или нет на самопожертвование – это пафос «Поэмы о смерти». Но именно здесь возникает другая апория, которую подчеркивает Веттер, говоря о «при-частии». Кенозис «допускания другого рядом с собой» [1, с. 140] подразумевает возможность какой-то встречи, «communio», а кенозис самоотречения исключает эту возможность. Даже если допускать, что существует высшее единство, всеединство всех разных моментов (в традиции бл. Августина), бросается в глаза одиночество твари, от которой постоянно исчезает то, к чему она стремится. Карсавин называет эту ситуацию «трагической связью с Богом» [1, с. 149]. Мы понимаем, почему в своем первом письме Веттер говорил о возможной близости новейших философских веяний на Западе с православным учением. Опыт взаимоотношений Творца и твари равняется экзистенциальному переживанию своего небытия: «...я совлекаю с себя бытие как принадлежащее Богу и прихожу к бездне небытия» [1, с. 149], чему соответствует определенное представление о Божестве: «...погибание Бога содержит в себе весь трагизм ведомого нам погибания» [1, с. 163].

Словами богослова Карсавин здесь как бы передает переживание, свойственное экзистенциальной философии. Мы помним, что он был историком средневековой духовности, что ему очень знакомо мышление викторинцев, Св. Бернарда, Абельяра, Ансельма. То переживание, которое он здесь описывает, можно было бы назвать отрицатель-

ной мистикой. Он следующим образом описывает это состояние: «Конечно, признание того, что чрез смерть тварь воскресает и частично живет, невольно склоняет к тому, чтобы смотреть на ее смерть слишком оптимистически, считать эту смерть каким-то несущественным моментом. Но я настаиваю на том, что ужас небытия этим не умаляется: он не меньше, чем наш страх смерти, а много больше» [1, с. 164]. Переживания, свойственные средневековой мистике, как бы совпадают с экзистенциальными настроениями Новейшего времени.

Это было последнее письмо Карсавина (он об этом не знал), на которое ответил Веттер, где он противопоставляет два понятия: дуализм и двуединство. Это также было последнее его письмо; он даже сомневался, дойдет ли оно: «Я надеюсь, что несмотря на осложнения в международном положении, это письмо дойдет до вас» [1, с. 169].

В этой переписке налицо главное расхождение между духовным миром Запада и России, между двумя разными формами общения и подхода к духовным вопросам. Этот диалог конкретно демонстрирует, в чем глубокая разница между Западом и Востоком в области религиозных представлений, и то, что в этом диалоге она преодолевается, ее не отменяя. Это проблема традиции. Она ставит вопрос о типе и темпах культурного развития. Вначале Карсавин сразу отметил, что католицизм ставит «границы индивидуальному философствованию». Оттого, что в западной традиции всегда существовало авторитетное церковное богословие, идея светского богословия вызывает недоверие. Один факт очень показателен в этом плане: первый катехизис появился в России в середине XIX в.

За чисто богословскими вопросами обсуждаются традиции подхода к духовным вопросам, которые связаны с другим складом умственной и духовной жизни. Карсавин так формулирует эту ситуацию: «Дело в том только, что наши традиции различны. За вами стоит и руководит вашими острыми возражениями традиция веками разработанного, до мелочей систематизированного и утонченного католического богословия; за мною... традиция системы, которую я уже много лет живу и которую считаю соответствующей духу и основным тенденциям до сих пор несистематизированного и неутонченного православия» [1, с. 148].

Замечательно, что эта разница, хотя и подчеркивалась неоднократно, не стала препятствием их общению. Еще до контакта с Карсавиным Веттера предупреждали, что Карсавин – враг католицизма, что он особенно должен ненавидеть иезуитов, и поэтому лучше скрывать свою принадлежность ордену иезуитов. На эту предполагаемую «предубежденность против иезуитского ордена» Карсавин отвечал: «Я достаточно знаком с его историей и с историей католической церкви вообще, чтобы не повторять вульгарных обвинений и ценить религиозный пафос и высокую духовную культуру вашего ордена» [1, с. 147].

Более того, Карсавин довольно быстро понял, что в лице Веттера он нашел «реального собеседника»: «Ваше письмо дает мне основание надеяться на внимание к моей мысли и возможность развивать ее в надежде на реального собеседника», потому что «в конце концов, нам обоим существенна истина» [1, с. 131].

Говоря о «реальном собеседнике», Карсавин, наверное, думал о том, что это первый настоящий диалог в его жизни. «Читательница» «Поэмы о смерти» была не совсем собеседником, несмотря на то, что «Поэма» имеет форму диалога. Прелесть этой книги как раз в литературных приемах, в том, что нужно убедить человека, для которого все эти идеи чужие, едва понятные. Отсюда «эмоциональность» изложения.

В конце своей жизни в лагере Абезь Карсавин также нашел собеседника, свидетеля его последних месяцев жизни – Анатолия Ванеева, который сохранил его учение и передал его новым поколениям Советской России. Но необычайные условия, в которых они находились, и то, что круг интеллектуальных интересов Ванеева был несколько иным, по-особому влияли на природу их диалога.

Веттеру Карсавин говорил: «...вы заставляете меня возвращаться к близким моему сердцу темам, от которых, к сожалению, отвлекли меня другие работы. И я невольно чувствую, что эти-то темы и есть самые живые и оживляющие» [1, с. 138]. Тут он нашел собеседника, обладающего таким же уровнем подготовки в области богословия.

Имел ли продолжение этот диалог, прерванный в 1940 г.? Как известно, в июне 1940 г. Литва вошла в состав Советского Союза, что объясняет конец переписки. Затем, с началом войны, Литва на некоторое время попала в орбиту нацистской Германии и фашистской Италии, что означало относительную возможность передвижения по этим странам. Сусанна Львовна, дочь Карсавина, мне говорила, что кто-то приезжал к ее отцу из Рима.

Известно, что некоторая часть лагерных бумаг Карсавина попала в Григорианскую библиотеку, где работал о. Веттер (одно время он был ее директором). Но следует обратить внимание на другой факт: внутри Григорианской библиотеки о. Веттер с большими трудностями основал небольшую библиотеку марксизма-ленинизма. Он стал крупным специалистом по этим вопросам, оставил большой трактат на эту тему, признанный даже советскими специалистами.

По-видимому, в этом факте лучше всего обнаруживается влияние Карсавина, единомыслие с ним (как бы его присутствие на заднем плане). Карсавин часто подчеркивал, как важно принимать всерьез философию марксизма-ленинизма. Где-то он говорит, что есть мнимые умственные победы над марксизмом-ленинизмом, которые хуже поражений. Поэтому кажется вполне вероятным, что они встречались в жизни и что это общение продолжалось на другом уровне.

Карсавин никогда не умалял свои расхождения с католицизмом, наоборот, он даже их подчеркивал. Но он также подчеркивал, что

христианская мысль везде одна, что она везде утверждает триединство Бога и двуединство Бога и человека. Разницу в подходе к этим вопросам Карсавин выразил следующим образом: «Я ощущаю различие в самом основном подходе, в том, что я называю дуализмом (разумеется, не в смысле веры в двух богов, но в смысле резкого отличения твари и человека от Бога) западного христианства и монизмом (который католику представляется пантеизмом) восточного» [1, с. 120]. К этому вопросу, естественно, вернулся Веттер в своем последнем письме.

Но существенная разница состоит и в другом: в отчуждении западного человека (даже верующего) от догматических вопросов. До эпохи Возрождения на Западе внутри церкви создавалась сложная, до мелочей разработанная догматическая система. Она продолжает стоять за каждым верующим, она поддерживает его духовную жизнь (даже если он не знает ее досконально). Но эта стабильность сопровождалась постоянной секуляризацией общества. Религия все дальше и дальше уходила на задний план и вместе с этим невозможность философствовать на религиозные, тем более догматические, темы усугублялась.

На Востоке после седьмого вселенского собора (VIII в.) догматическая система вообще не менялась, ничего не прибавлялось к соборным постановлениям. То, что А. С. Хомяков написал свой катехизис («Церковь одна»), показывало острую нужду в формулировке истин веры на языке, доступном человеку Нового времени. Необходимость догматического развития подчеркивалась Владимиром Соловьевым. На этой почве появилась русская религиозная философия (светское богословие), что для западного человека почти непостижимо, по крайней мере, воспринимается с трудом.

Именно это расхождение показывает исключительное значение диалога между Карсавиным и Веттером. Православие и католицизм, каждый по-своему, пережили какой-то внутренний разрыв – то ли от раннего прекращения догматического развития, то ли от слишком жесткой системы церковного богословия, не оставляющей места индивидуальной философствованию, к тому же, сопряженной с постоянно нарастающей секуляризацией. Этот диалог в какой-то мере восполняет эти пробелы. Он не только как бы восстанавливает общение, но и подсказывает, каким могло бы быть закономерное развитие обеих конфессий.

### *Литература*

1. *Гаврюшин Н.К.* Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ: Журнал христианской культуры при Славянской Библиотеке в Париже. 1994. Июль. № XXXI. С. 104–169.
2. *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг.: Academia, 1922.

3. *Карсавин Л.П.* Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М.: Renaissance, 1992. С. 235–305.
4. *Карсавин Л.П.* Уроки отреченной веры // Евразийский Временник. 1925. Вып. IV. С. 82–154.
5. *Шишкин А.* У него были противники, но не было врагов. Отец Густав Андрей Веттер (1911–1991) // Русская мысль. 24.07.1992.
6. *Ястребицкая А.Л.* Л. П. Карсавин об изучении истории и современная медиэвистика // Историк-медиэвист Лев Платонович Карсавин (1882–1952). М.: ИНИОН РАН, 1991. С. 3–49.
7. *Lasinskas P. L.* Karsavino veikla Vytauto Didziojo universitete 1927–1939 metais // Darbai ir dienos. 1996. № 2 (11). S. 28–29.
8. *Kierkegaard S.* Le Traité du désespoir. Paris: Gallimard, 1949.
9. *Poggi V.* Le travail futur, d'après Philippe de Régis S. J. (1897–1955) // Orientalia Christiana Periodica. 1992. No. 58. S. 5–21.

### **Lesourd, Françoise. *Correspondence between Lev Karsavin and Gustav Vetter***

#### *References*

1. Gavryushin, N.K. (1994), *Perepiska A. Vettera s L. Karsavinym* [Correspondence between A. Vetter and L. Karsavin], in *Simvol: Zhurnal khristianskoy kul'tury pri Slavyanskoy Biblioteke v Parizhe* [Symbol: Journal of Christian culture at the Slavic Library in Paris], July, no. XXXI, pp. 97–169.
2. Karsavin, L.P. (1922), *Vostok, Zapad i russkaya ideya* [East, West and Russian idea], Academia, Petrograd, Russia.
3. Karsavin, L.P. (1992), *Poema o smerti* [Poem about death], in Karsavin, L.P. *Religiozno-filosofskie sochineniya* [Religious and philosophical writings], Renaissance, Moscow, Russia, pp. 235–305.
4. Karsavin, L.P. *Uroki otrechyonnoy very* [Lessons of the renounced faith], in *Evraziyskiy Vremennik* [Eurasian News], 1925, no. IV, Germany, pp. 82–154.
5. Shishkin, A. (1992), *U nego byli protivniki, no ne bylo vragov. Otets Gustav Andrey Vetter (1911–1991)* [He had opponents, but there were no enemies. Father Gustav Andrei Vetter (1911–1991)], in *Russkaya mysl'* [Russian thought], July 24.
6. Yastrebitskaya, A.L. (1991), *L. P. Karsavin ob izuchenii istorii i sovremennaya mediyevistika* [L.P. Karsavin on the study of history and modern medievalism], in *Istoriik-medievist Lev Platonovich Karsavin (1882–1952)* [The medieval historian Lev Platonovich Karsavin (1882–1952)], Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, pp. 3–49.
7. Lasinskas, P.L. (1996), *Karsavino veikla Vytauto Didziojo universitete 1927–1939 metais* [Karsavin's activity at Vytautas Magnus University in 1927–1939], in *Darbai ir dienos* [Jobs and days], no. 2 (11), Lithuania, pp. 28–29.
8. Kierkegaard, S. (1949), *Le Traité du désespoir* [The treaty of despair], Gallimard, Paris, France.
9. Poggi, V. (1992), *Le travail futur, d'après Philippe de Régis S. J. (1897–1955)* [Future work, according to Philippe de Régis S. J. (1897–1955)], in *Orientalia Christiana Periodica*, no. 58, Italy, pp. 5–21.