

*доктор филологических наук,
профессор кафедры русской и
зарубежной литературы
Томского государственного
университета*

Ю. Пушкарева

*магистрант филологического
факультета
Томского государственного
университета*

ИТАЛЬЯНСКИЙ КАТОЛИЦИЗМ В ОСМЫСЛЕНИИ И.В. КИРЕЕВСКОГО И Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО: СОПОСТАВЛЕНИЕ (НА МАТЕРИАЛЕ СТАТЕЙ И.В. КИРЕЕВСКОГО И КНИГИ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО «ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ»)

Для образа Италии в русской литературе значим религиозный аспект. Традиции Римской католической церкви, Ватикан и институт папства, история крестовых походов и инквизиции, а также религиозность, осмысляемая как одна из основных черт итальянского национального характера, фигурируют в большинстве текстов XIX в., содержащих итальянские образы и мотивы. Это касается как травелогов (путевых записок З.А. Волконской, дневников С.П. Шевырёва и других), так и художественных произведений (например, в поэме А.С. Пушкина «Анджело» конфликт нравственности и искушения грехом, переживаемый героем-правителем, подчёркивается тем, что юная Изабела собирается постричься в монахини; в повести И.С. Тургенева «Вешние воды» итальянка Джемма, возлюбленная главного героя, тоже обострённо религиозна). Итальянский католицизм важен также в творческом наследии Любомудров. Он не так очевиден, как мотивы итальянского искусства («Себастьян Бах», «Imbroglia» В.Ф. Одоевского, повести М.П. Погодина), философское осмысление Италии или психологическая акцентировка (образы графини Лукенсини и певца Франческо у В.Ф. Одоевского, лирический герой С.П. Шевырёва). Тем не менее католицизм тоже встраивается в образ Италии, дополняя процессы её «психологизации» и «философизации», ключевые для Любомудров. Особенно это заметно в итальянских дневниках С.П. Шевырёва: он то сатирически критикует стяжательство церкви, пышность религиозных праздников на фоне голодающего простонародья, то восхищается искренней, доходящей до экзальтации верой итальянцев [1, с. 435]. В религиозности С.П. Шевырёв видит и основу единства нации, и корень врождённого чувства красоты, присущего итальянцам. Однако, оценивая итальянский католицизм с культурологической точки зрения, он не углубляется ни в его историческую оценку, ни в теологические параллели с православием.

Два последних аспекта первостепенны в текстах другого Любомудра – И.В. Киреевского. В юности он мечтал об Италии, но не достиг её: путешествие по Европе пришлось прервать [2, с. 65–66], и Италия осталась для него умоглядным конструктом. В его текстах она предстаёт, с одной стороны, традиционным романтическим мифом – земным Раем: ей сопутствуют мотивы прекрасного искусства, тепла, благодатной природы, красоты тела и духа (это очевидно, например, в письмах из Германии, где И.В. Киреевский размышляет о живописи итальянского Ренессанса, использует романтический образ *южного неба*). С другой стороны, Италия становится элементом историософской концепции И.В. Киреевского, встраиваясь в систему его размышлений о Европе: она то противопоставляется России как часть западной цивилизации, то сближается с ней, становясь своего рода самой *неевропейской* из стран Европы. Поскольку Италия XIX в. по сравнению с Англией, Францией, Америкой находится на экономической и культурной периферии Европы, мало материала связано с ней непосредственно (так, она часто объединяется с Испанией – часть романского юга). Это объясняется и тем, что в поздних статьях И.В. Киреевский отталкивается от идеи русско-европейского культурного диалога и приходит к радикальному славянофильству, представляя Италию уже исключительно как часть цивилизации Запада, избравшей тупиковый путь развития. Рациональная схоластика католицизма привела к гибели христианской веры как духовного абсолюта, и люди остались наедине с ограниченным научным познанием. Противоположным спектром оценок наделяется Россия: она должна синтезировать политический и духовный опыт всех европейских стран и стать центром нового человечества. Причина этого могущества – сохранение православной веры и царской власти, с помощью которых Россия сможет преодолеть отставание от просвещённого Запада. Идея мессианства России позволяет соотносить сочинения И.В. Киреевского с текстами русских религиозных философов Серебряного века.

Хотя философ, писатель, поэт Д.С. Мережковский принадлежит к другой культурной эпохе и не является ни ортодоксальным православным, ни славянофилом, его концепция, на наш взгляд, во многом перекликается с концепцией И.В. Киреевского. В отношении Италии и итальянского католицизма ему скорее близка идея культурного диалога, утверждаемая Любомудрами, – Италия глубоко осмыслена в его наследии (книга о Данте, роман «Воскресшие боги» о Леонардо да Винчи, интерес к католической мистике и житиям святых). Важны также биографические связи Д.С. Мережковского с Италией (поездки во Флоренцию и Рим в 1930-х гг., отношения с Ф. Муссолини, премия от итальянского правительства за работу о Данте [3]). Всё это, казалось бы, делает

Д.С. Мережковского идейным противником И.В. Киреевского. Однако значимость, которую он придаёт католицизму в контексте истории и культуры Италии, а также ряд частных особенностей и оценок позволяют говорить о том, что часто позиции двух мыслителей весьма близки.

Соотнесение концепций И.В. Киреевского и Д.С. Мережковского – важный, но малоизученный вопрос, хотя ключевая роль итальянского католицизма очевидна в творчестве обоих. Так, Д.А. Моисеев в статье «И.В. Киреевский и Д.С. Мережковский о католической мистике» проводит сопоставительный анализ, опираясь на несколько статей И.В. Киреевского и историко-философские работы Д.С. Мережковского. И тот, и другой, по мнению автора, осмысливают в первую очередь «римско-католическое понимание духовности», но приходят к выводу о «несовместимости» этого понимания «с духовным опытом православия» [4]. Автор фиксирует критическое отношение И.В. Киреевского к католицизму – в теологическом, социальном (властолюбие римских прелатов), этическом смыслах (духовная «поверхностность» европейцев-католиков). Действительно, резкая критика католицизма очевидна в статьях «Обозрение современного состояния литературы» (1845 г.) и «В ответ А.С. Хомякову» (1839 г.), но отметим, что в более ранних статьях И.В. Киреевский не был столь ортодоксален. Он пытался понять католицизм как феномен Другого, а не отвергал его бескомпромиссно (так, в «Девятнадцатом веке» он признавал роль европейского просвещения, на которое католицизм оказал огромное влияние, в развитии России). Несмотря на неприязнь И.В. Киреевского к католицизму, идея культурного диалога сохраняется в его текстах.

Трактовку католицизма у Д.С. Мережковского автор рассматривает подробнее. Эта проблема вдвойне интересна в контексте идеи Вселенской Церкви (церкви Третьего Завета, Святого Духа), о которой мечтали Д.С. Мережковский и З.Н. Гиппиус. Римскую церковь, отделившуюся от первоначальных идей христианства, согласно Д.С. Мережковскому, нельзя считать домом Бога на земле. Это очевидно и в книге «Франциск Ассизский» (1938 г.) – второй части трилогии «Лица святых от Иисуса к нам», ставшей предметом нашего анализа. Однако православная церковь также не становится положительным противовесом мировому злу, как у И.В. Киреевского. Поэтому в текстах Д.С. Мережковского нет ни антагонизма двух ветвей христианства, ни явной идеи их объединения. Внимательнее он рассматривает мистический опыт как вершину духовной жизни и веры (например, видения св. Терезы и Иоанна Кресты). Та же оценка заметна при изложении жития св. Франциска: стигматы, предсмертное видение на горе Альверно Д.С. Мережковский оценивает как явление «нового Христа»; для общения с Богом Франциску не требуются посредники: «<...> как жить по Евангелию, – это я не от людей узнал; это мне сам Бог открыл», – скажет Франциск. <...> «Я не от людей узнал» значит «и не от Церкви» [5]. Несовпадение внутренней свободы от церкви и внешнего подчинения ей придаёт жизни Франциска трагический колорит. Вместе с тем с бытовой точки зрения мистический опыт остаётся патологией сродни безумию или истерической нимфомании. Это заметно на примере св. Терезы, чья испулённая любовь к Богу имела также эротический оттенок, не осуждаемый, однако, Д.С. Мережковским, который подключает к анализу научный контекст рубежа веков (психоанализ). Аналогична оценка подобных состояний у св. Франциска: в книге Д.С. Мережковского ему сопутствуют образы «дурака», юродивого, шута.

К социально-исторической роли Римской церкви Д.С. Мережковский, в отличие от И.В. Киреевского, обращается мало. Но проблема соотношения веры и духовной свободы в его книге о Франциске становится центральной. Верность догматам церкви требует от святых абсолютного послушания (в книге оно наделяется эпитетом «трупное») – отказа от личного постижения Бога. Светское могущество Римской церкви, согласно Д.С. Мережковскому, уничтожает свободу духа. Поэтому Франциск Ассизский в его интерпретации прибегал к «самооглулению», закрывая глаза на тиранию церкви. Тем не менее для автора это закономерно: если церковь как социальный институт представляет статичную, консервативную силу, то мистический опыт святых несёт духовное обновление, что вызывает конфликт. Этот вывод Д.С. Мережковского приводит Д.А. Моисеева к заключению, что он был «человеком, <...> далёким от православного взгляда на мир» [4]. Не претендуя на то, чтобы подтвердить или опровергнуть это, мы обратимся к филологическому анализу образа итальянского католицизма в его книге «Франциск Ассизский», чтобы выявить сходства и различия с концепцией Любомудра И.В. Киреевского.

Главная точка сближения, на наш взгляд, состоит в общей оценке католической церкви. И у И.В. Киреевского, и у Д.С. Мережковского эта оценка критична и осуществляется в исторической перспективе (у первого – с начала нашей эры до XIX в., у второго – в XII – XIII вв.). Оба склонны переходить к историософским обобщениям, проводя параллели между прошлым и настоящим Римской церкви. Так, для И.В. Киреевского нынешнее несовершенство католицизма – итог разрыва с христианством в его первоначальном смысле: отдалившись от интуитивной веры, католицизм погрузился в схоластику, лишив европейский разум духовной основы. Католические догматы (непогрешимость Папы как заместителя Бога на земле, иная трактовка Троицы), по мнению позднего И.В. Киреевского, подтолкнули упадок европейской цивилизации: «<...> вследствие <...> силлогизма <...> изменён догмат о Троице <...>, вследствие другого силлогизма папа стал <...> непогрешаемым» [6, с. 145]. Тупик образования и духовности, распространяющийся атеизм – следствия католической схоластики, отказавшейся от полноценного христианства.

Для Д.С. Мережковского духовный кризис современности тоже связан с католицизмом, но более опосредованно. И католическая, и православная церкви виновны в расколе мирового христианства: обе не достигли Царства Духа. Мысль о губительности искусственной дифференциации сближает Д.С. Мережковского с Любомудрами, мечтавшими о синтезе сообразно с учением Ф.В. Шеллинга: «Когда же обе <...> Церкви соединятся в одну, <...> будет воистину «един Пастырь и едино стадо» [5]. Разделение католической и православной церквей ускорило духовное падение человечества, достигшее, по мнению Д.С. Мережковского, пика в начале XX в.

с приходом угрозы мировой революции, воплощающей явление Антихриста. Начало падения в «пропасть» – Ренессанс, когда человечество усомнилось в авторитете христианских истин, романтизируя языческие. С этого момента Европа двигалась по пути утверждения индивидуализма, отдаляясь от Бога. При этом Д.С. Мережковский не оправдывает пороки Римской церкви (стяжательство, догматизм, жестокость крестовых походов), но полагает, что католицизм сыграл ту историческую роль, которую должен был сыграть, чтобы сохранить христианство как таковое. Корни духовного кризиса, согласно Д.С. Мережковскому, в личности, а не в социальных или религиозных институтах: «*Римская Церковь – Великая Блудница <...>, – скажут ученики. <...> Но знает Франциск, что не в Риме, а в мире – в <...> человеческом сердце рождается Антихрист*» [5]. Таким образом, негативная оценка европейского католицизма (в частности, итальянского – его центра) очевидна у обоих авторов, но имеет разные акценты и разную степень категоричности.

Можно указать на ряд аспектов, в которых И.В. Киреевский и Д.С. Мережковский критически осмысливают итальянский католицизм:

- а) соотношение рационального и интуитивного в вере;
- б) евангельский завет нестяжания и проблема его соблюдения – вопрос о праве церкви на материальную собственность и богатство (у Д.С. Мережковского также евангельский идеал нищеты и вопрос о его воплотимости);
- в) соотношение светского и духовного – проблема политического могущества Римской церкви и его доступности;
- г) роль мистического опыта как прямого контакта с Богом в католицизме и православии.

Попытаемся выделить эти аспекты в текстах мыслителей, чтобы понять, как соотносятся их трактовки итальянского католицизма.

Как уже отмечалось, И.В. Киреевский критикует католическую схоластику. Искажение изначального христианского учения рассудочными «наслоениями» Римской церкви, по его мнению, заставило народы Европы обратиться к наследию античности и к собственно «национальному» – культуре «варварских» племён, что подразумевало возвращение к «язычеству» и утверждение поверхностного индивидуализма в духовной жизни. Д.С. Мережковский в оценке рационального и интуитивного отчасти близок И.В. Киреевскому. Он не воспринимает католическую церковь как главное зло современности, но излишняя рациональность и догматизм для него тоже ограничивают свободу духа, а значит – веру. Д.С. Мережковский – приверженец мистицизма, представленный о религиозном опыте как о необъяснимом чуде. Только «детское», чуждое скепсису отношение к Богу позволяет духовно «прикоснуться» к Нему. Франциска Ассизского можно считать главным олицетворением такого отношения среди католических святых, поэтому Д.С. Мережковский выбирает его в качестве объекта историко-филологического осмысления.

Это осмысление композиционно разбивается на две части. В первой Д.С. Мережковский рассматривает жизнь Франциска исключительно как религиозный философ, почти без фактического материала. Учение Франциска соотносится с учением св. Иоахима: в наследии обоих автор обнаруживает истоки идеи о церкви Третьего Завета. Эта мысль оформляется рядами метафор: прошлое (церковь Отца) и настоящее (церковь Сына) всегда уступают будущему – царству Духа («*В первом Завете – вода; во втором – вино; в третьем – елей*» [5]). Дух для Д.С. Мережковского – синоним духовной свободы, поэтому его отношение к Римской церкви – авторитарной «матери», которая «распинает» непокорных детей, – проблематично. Дух, как в учениях философов-идеалистов, пронизывает весь мир. Нищета тоже осмысливается как явленный Дух – свобода от земной собственности и тела («*метафизическое чувство свободы, в религиозном опыте Франциска, подобно чувству наготы физической*» [5]). Нагота и обнажение как метафоры обретения Божественной истины в тексте становятся лейтмотивом (эпизоды обнажения Франциска на суде с отцом, во время пляски в лесу). Из идейного бытия Дух проникает в земную жизнь: обретает «материальную оболочку» огня (Иоахим и Франциск соотносят нисхождение Духа с пламенем или молнией), эмоционального «жара» («*радость о Духе Святом*», которую испытывает Массео, когда Франциск поднимает его в воздух дыханием), обновлённого пространства – «четвёртого измерения».

В книге Дух сопутствует богоизбранному святому: уже в юности Франциска посещают видения, выводящие к прямому контакту с Богом; заметны постоянные аналогии с Христом (рождение Франциска уподобляется Рождеству Христову: «*Также как там, в Вифлееме <...>, путевая звезда засияет и здесь, в Портионкуле <...>, возвекая людям <...> солнце нового дня*» [5]). Святой Дух противостоит «мёртвому» рационализму Римской церкви. Тяга к Духу приравнивается к интуитивной тяге к свободе, которая в схоластических рамках католицизма становится грехом. Сопротивляясь свободе святых, выраженной в их мистическом опыте, Римская церковь сопротивляется Духу и воле Бога. Не случайно вторая часть книги строится на антитезе мистически-иррациональной веры Франциска и рассудочной церковной схоластики. Прелаты Ватикана рационально анализируют божественное откровение, и в итоге оно оказывается беспомощным перед их логикой, поэтому основание монастыря в Портионкуле предстаёт и как победа, и как поражение Франциска. Он смиряется перед церковью, несмотря на то, что она боится его как воплощения природной, естественной веры: «*Что, если лысинка тонзуры зарастёт на косматой голове «лесного человека», <...> и большей беды наделает Церкви <...> вернейший сын ее, чем все еретики <...>?»* [5]. По мнению Д.С. Мережковского, главная ошибка Рима – в суетном страхе перед Духом; ошибка Франциска – в том, что он отступился от Духа, не осмелился на бунт.

Житие Франциска в осмыслении Д.С. Мережковского утверждает роль эмоционального, «детского» мировосприятия в вере. Именно такой ассоциативный ореол закрепился за святым из Ассизи в культуре (яркий пример – «*Fioretti di San Francesco*»). Франциск чужд схоластике и близок всему живому, естественному (эпизоды с

животными и птицами, «Песнь тварей», сочинённая им незадолго до смерти). Хвала Творцу в песне как стихийном проявлении души объединяет Франциска с кузничиком, которого в эпизоде их «дуэта» Д.С. Мережковский уподобляет Авелю. Франциск отказывается от жестокости человечества, от насилия над природой («пути Каина»), приближаясь к состоянию блаженного принятия Божьего мира. Обострённо-эмоциональное восприятие жизни как целостного творения Бога, умение видеть высший смысл в природе сближает Франциска с немецкими романтиками и философами-идеалистами, которые продолжают ту же (условно говоря, «символическую») линию мировой мысли. Всеобъемлющая любовь к Божьему миру, которая примиряет познающий разум и душу, становится религиозным идеалом и И.В. Киреевского, и Д.С. Мережковского.

Эмоциональность Франциска подчёркивается и в его отношениях с братьями (эпизод с братом Массео, «обращение» брата Бернардо), и в эпизодах контакта с Богом (яркий пример – пляска обнажённого святого в лесу «*между двумя Солнцами*» с почти языческими обращениями к «*Матери*»-земле). Однако выделена и обратная сторона эмоциональности – неправдоподобие народных апокрифических легенд, где доброта Франциска обесмысливается. Д.С. Мережковский подчёркивает, что святому была чужда «овечья», бездумная доброта (примеры – история о двух якобы «спасённых» ягнятах, вновь обречённых на убой, и о приручённом волке из Губбио). Оставляя главенство за мистическим опытом, Д.С. Мережковский всё же вводит в текст мысль о роли элементов *ratio* в поисках Бога. При полном игнорировании разума возникает угроза «самооглушения», которому поддаётся Франциск, закрывая глаза на пороки Римской церкви. Как и И.В. Киреевский, Д.С. Мережковский считает, что чувство и разум в религии должны сосуществовать; Франциск, слишком уклонившийся в одну из сторон, оказался «*распят на кресте чувства*».

Второй аспект образа католической церкви связан с евангельской заповедью о нестяжании – бескорыстном отказе от земной собственности. В истории католицизма эта проблема вызвала важный вопрос: есть ли у церкви право владеть землёй, деньгами, драгоценной утварью, и тем более зарабатывать на продаже индульгенций? Дискуссии вокруг завета о нестяжании оживились в Средневековье: многочисленные религиозные группы, официально признанные Ватиканом либо преследуемые как еретики (например, гностики-катары), основывали свои учения на разной трактовке этого завета. Франциск Ассизский приблизился к евангельскому идеалу, введя в устав Нищего братства постулат об абсолютной бедности. Тем не менее нестяжание не стало законом для официальной церкви. Религиозные мыслители, впоследствии критиковавшие католическую церковь, часто подчёркивали именно её непустое богатство. Закономерно, что И.В. Киреевский и Д.С. Мережковский тоже уделяют этому внимание.

Говоря о духовном кризисе Европы XIX в., И.В. Киреевский отмечает светское могущество католической церкви как одно из его причин. В ранних статьях он почти не затрагивает социально-экономический аспект католицизма, но в поздних текстах выдвигает его на первый план. Стяжательство Римской церкви возмущает его, как и её политическая влияние; богатство католических священников описано в тонах на грани иронии и сатиры. Русская православная церковь вновь освещается как положительный противовес церкви католической, поскольку в интерпретации И.В. Киреевского религиозная власть в России строго отделена от светской. Следствия этого глобальны: православная вера не несётся другим «огнём и мечом», в отличие от католической («*Ничего не было бы легче, как возбудить у нас крестовые походы, причислив разбойников к служителям церкви. <...> Наша церковь этого не сделала*» [6, с. 151]); не формируется социальный класс рыцарства, что сужает масштабы неравенства и насилия; не возникают аналогии католической инквизиции и массовых казней, которые в средневековой Европе вызвала «охота на ведьм». Католическая церковь, таким образом, рассматривается скорее как социальный институт, чем как духовная единица. И в том, и в другом смысле И.В. Киреевский оценивает её отрицательно: церковь-стяжательница искажает заветы Евангелия и вместе с теократической системой Ватикана заводит общество в социально-экономический тупик.

Д.С. Мережковский более детально осмысляет проблему нестяжания, так как именно она ставит Франциска в оппозицию к прелатам Ватикана. Это демонстрирует реакция отцов церкви на стремление Франциска жить в абсолютной нищете; Д.С. Мережковский иронизирует над их сомнениями: «*Что было делать <...> nane? «Нет, не благословляю жить по Евангелию», – нельзя было прямо сказать, но и благословить непонятное – опасно*» [5]. Приверженность Франциска к идее нищеты, напротив, освещается без доли иронии, а именно в сакральных тонах. Наслаждение, которое молодой Франциск находит в попрошайничестве на нужды церкви, отказе от семейного богатства, уходе за нищими и больными, а также эпизод с прокажённым, в котором он находит брата во Христе, отвергая «земные» нормы, подчёркивают его богоизбранность. В этом, с точки зрения Д.С. Мережковского, состоит истинное освобождение духа.

Нищета как абстрактная категория в книге Д.С. Мережковского персонифицируется – создаётся куртуазно-сакральный образ Прекрасной Дамы, Бедности, которой Франциск по-рыцарски «служит». Это воспринимается как духовный подвиг, но Д.С. Мережковский отмечает и чрезмерный по меркам земной жизни максимализм Франциска: натуралистичные эпизоды самоистязаний, строгость устава в отношении пищи, избегание женщин, наказания провинившихся братьев («*заставлял братьев носить денег во рту на кучу навоза*» [5]). Результат таких крайностей проблематичен, ведь, по мнению Д.С. Мережковского, через насилие над своей природой человек не достигнет «победы над дьяволом»: христианское самоограничение – не синоним фанатизма, присущего официальной католической церкви. С другой стороны, «безмерность» Франциска – один из признаков богоизбранности, непостижимой с обывательской точки зрения («*нельзя возражать на такую безмерность, как у Франциска, нашей <...> мнимой мерой*» [5]). Тем не менее диалектика не спасает от правды факта: Римская церковь не могла соответствовать требованиям Франциска. Необходимость христианского нестяжания утверждается как идеал, но вопрос о реальности его воплощения остаётся открытым.

Наиболее трагические тона эта линия обретает, когда Д.С. Мережковский описывает поздние эпизоды жизни Франциска: зрелость и старость святого проходят в «немой» конфронтации с церковью. После его смерти начинается травля Нищих братьев инквизицией, её Д.С. Мережковский уподобляет мукам, которые претерпели первые христианские святые. «Непротивленческая» позиция Франциска оборачивается историческим злом. Противостояние с Римом не заканчивается, но святой заставляет себя молчать – и самообман приводит к смерти души. Мысль о том, что Рим не понял и не принял Франциска, акцентируется также в эпизодах посмертного чествования святого (возведение богатой церкви), которое прямо противоречит его заветам и прочитывается Д.С. Мережковским как новое «закрепощение духа» («Самое свободного из людей Церковь заковала в золотые цепи» [5]). Мотив непонимания и осмеяния святого, таким образом, в равной мере относится к мирянам из родного города Франциска и к служителям Церкви.

Третий аспект, затронутый И.В. Киреевским и Д.С. Мережковским в образе католической церкви, – вопрос о влиянии, которое церковь много веков оказывала на политику Европы. И.В. Киреевский не приемлет слияние светской и духовной власти в теократии Ватикана, а также давление Римской церкви на европейских королей. По его мнению, вмешательство церкви тормозило развитие западного «просвещения» (инквизиция, преследовавшая учёных, догматизм и низкая доступность образования). Кроме того, он подчёркивает стремление Рима насильственно внедрить католицизм с помощью бессмысленного кровопролития крестовых походов. Во многом из-за политики церкви, согласно И.В. Киреевскому, европейская цивилизация сложилась как цивилизация насилия. Углубляясь в социологический анализ европейского Средневековья, И.В. Киреевский отмечает, что усиление рыцарей как сословия приводило к ослаблению «народовластия»: права простых крестьян, ремесленников, торговцев перед силой «меча» и денег вырождались в формальность. Характерно, что Италии И.В. Киреевский отводит особое место: в ней «класс рыцарства» был не так крепок, поскольку не так много земель являлись наследственной собственностью знатных родов. Поэтому в исторической борьбе «феодализма» и «народовластия» разрозненные герцогства и королевства Италии склонялись ко второму («Где больше всего было неустройства на Западе, там больше <...> было рыцарство; в Италии его было всего менее. Где менее было рыцарства, там более общество склонялось к устройству народному» [6, с. 151]). Это сближает Италию с Россией, в которой, согласно И.В. Киреевскому, также зарождались корни истинного «народовластия». Как и С.П. Шевырёв, И.В. Киреевский проводит аналогии между Венецианской и Флорентийской республиками в Италии и Новгородской республикой на Руси, а также отмечает их связь с демократической традицией Древнего Рима. Как славянофил и монархист, И.В. Киреевский считает, что истинное «народовластие» выражается в духовном и политическом союзе народа и царя. После Великой французской революции Запад лишился безусловного авторитета монархии, как и безусловного авторитета религии, поэтому, согласно И.В. Киреевскому, он обречён на крах. Католическая церковь, таким образом, вновь не выдерживает сравнения с православной.

В трактовке Д.С. Мережковского светское могущество Римской церкви, как уже отмечалось, неизбежно, но не приравнивается к должному состоянию. Характерно, например, как описано разочарование Франциска в идее крестовых походов: «В 1219 году, при взятии города Дамиецты крестоносцами, увидел <...> ужас войны <...> понял, что лев ляжет рядом с язенком не так скоро, как ему казалось» [5]. Упоминание льва и ягнёнка создаёт канонический образ Рая: разочарование в войнах за веру предстаёт как разочарование в земном бытии вообще. Франциск осознаёт недостижимость христианских идеалов на земле. Возможно, с этого перелома начинается его «агония», занимающая финальную часть книги: слепота, одиночество, тяжёлые отношения с братом Ильёй, который уподобляется Иуде. Агония тела и души вызвана прежде всего тем, что Франциск смиряется с волей Римской церкви. Д.С. Мережковский, подобно И.В. Киреевскому, устанавливает связи между социальными, биографическими фактами (завещание Франциска, предписывающее судить как еретика любого из Нищих братьев, если он воспротивится Римской Церкви, мазохистское подчинение алчному брату Ильёе) и фактами духовной жизни. Отказ от свободы выливается и в экзистенциальный отказ от себя, и в религиозный отказ от Бога; тонзура, выстриженная кардиналом Колонной, прочитывается как символ добровольного рабства («ножницы кардинала <...> сделали его <...> собственностью Римской церкви» [5]). Предпочитать «земную» свободу (свободу благополучия) «небесной», истинной, по мнению Д.С. Мережковского, – губительно, как и по мнению И.В. Киреевского.

Четвёртый аспект, сближающий концепции И.В. Киреевского и Д.С. Мережковского, – место, занимаемое в католицизме мистическим опытом, «безумием», экстатическим контактом с Богом. Д.С. Мережковский регулярно цитирует те автохарактеристики Франциска, которые связаны с неординарностью, «детскостью» или «безумием» («хочет от меня Господь одного, – чтобы я был величайшим в мире безумцем» [5]). Безумие ассоциируется с сакральным, потаённым знанием о мире, недоступным другим (возможно, по аналогии с ролью юродивых в русской культуре). Многие поступки и слова Франциска алогичны с позиции обывательского здравого смысла (пение в тюрьме, танец голым в лесу, обнажение на суде с отцом, «беседы» с животными). Однако в повествовании Д.С. Мережковского именно они выражают ключевые точки мистического опыта, кульминацией которого становится предсмертное видение серафима на горе Альверно и появление на теле Франциска стигматов, повторяющих раны Христа. Идея богоизбранности святого выражается и в самооценке («сам Господь открыл пути свои мне» [5]), и в оценке окружающих (так, мать Франциска уже во младенчестве сына не сомневается, что он станет новым мессией). Римская церковь и в этом смысле противоположна Франциску, ведь в рассудочной узости мышления прелаты-католики уподобляются толпе безграмотных горожан. Тем не менее сам Франциск до конца относит себя к Римской церкви; следовательно, католицизму у Д.С. Мережковского мистический опыт доступен не меньше, чем православию (то есть важен для христианства как такового).

У И.В. Киреевского мистический опыт не так значим и становится прерогативой только православия как истинного христианства. Православие, в отличие от католицизма, сумело сохранить восприятие мира как Божьего творения, дара и данности. На наш взгляд, это тоже связано с идеалом синтеза в интеллектуальной и духовной жизни, которого придерживались любомудры. Если для Д.С. Мережковского в осмыслении веры и церкви важнее идея трагического разрыва (*emotio*, нищета, аполитичность Франциска против *ratio*, стяжательства, светского могущества Римской церкви; мистический опыт против схоластики; плоть против духа в личности самого Франциска), то для И.В. Киреевского – идея синтеза, примирения крайностей. Возможно, поэтому он не уделяет внимания мистическому опыту как болезненному состоянию.

Таким образом, при осмыслении европейского католицизма (в частности, итальянского) Д.С. Мережковский опирается на философскую традицию, сложившуюся в XIX в. В рамках этой традиции он не мог проигнорировать любомудров, которые стали одними из зачинателей самостоятельной русской философии, в том числе И.В. Киреевского. Сравнительный анализ поздних статей И.В. Киреевского и книги Д.С. Мережковского о Франциске Ассизском показывает ряд сближений в их концепциях: соотношение эмоционального и рационального начала в вере, критика католической церкви в религиозном и социологическом аспектах, осмысление христианского завета о нестяжании в католичестве, роль мистического религиозного опыта, связь католицизма с культурой Италии. Однако выводы философов различны. Так, И.В. Киреевский верит в победу «просвещения» и «истинной веры» – православия, воплощающего мессианскую роль России; Д.С. Мережковский, наоборот, акцентирует внимание на трагическом разрыве: церковь Третьего Завета не будет достигнута, пока сохраняется антагонизм западной и восточной ветвей христианства. Сходство историософских статей И.В. Киреевского и теософской книги Д.С. Мережковского обусловлено их интересом к католицизму как к религиозному, культурологическому, социальному феномену, а различия – разницей культурных эпох и личной позиции.

Литература:

1. Шевырѐв С.П. Итальянские впечатления / С.П. Шевырѐв ; вступ. ст., сост., примеч. М.И. Медового. – СПб. : Академический проспект, 2006. – 648 с.
2. Долгушин Д.В., свящ. В.А. Жуковский и И.В. Киреевский: из истории религиозных исканий русского романтизма / свящ. Д.В. Долгушин. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 352 с.
3. Сидорова С.В. Дмитрий Мережковский. Биография / С.В. Сидорова, Л.М. Сурис [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://merezkovsky.ru/biography/>. – Дата обращения: 27.03.2017.
4. Моисеев Д.А., свящ. И.В. Киреевский и Д.С. Мережковский о католической мистике / свящ. Д.А. Моисеев [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://kalugads.ru/i-v-kireevskij-i-d-s-merezkovskij-o-katolicheskoi-mistike>. – Дата обращения: 26.03.2017.
5. Мережковский Д.С. Франциск Ассизский / Д.С. Мережковский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://royallib.com/read/merezhkovskiy_dmitriy/frantsisk_assizskiy.html. – Дата обращения: 15.03.2017.
6. Киреевский И.В. Критика и эстетика / И.В. Киреевский ; сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Манна. – М. : Искусство, 1979. – 438 с.

Аннотация

Ю. ПУШКАРЕВА, В. КИСЕЛЕВ. ИТАЛЬЯНСКИЙ КАТОЛИЦИЗМ В ОСМЫСЛЕНИИ И.В. КИРЕЕВСКОГО И Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО: СОПОСТАВЛЕНИЕ (НА МАТЕРИАЛЕ СТАТЕЙ И.В. КИРЕЕВСКОГО И КНИГИ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО «ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ»)

В статье проводится сопоставительный анализ осмысления итальянского католицизма в произведениях двух русских религиозных философов – И.В. Киреевского и Д.С. Мережковского. На материале статей И.В. Киреевского и книги Д.С. Мережковского «Франциск Ассизский» выявлены сходства и различия вариантов этого осмысления. Общие аспекты включают соотнесение католицизма и православия, проблему христианского идеала нищеты в контексте католичества, проблему политической влиятельности Римской католической церкви, конфликт мистического опыта и рациональной схоластики и так далее. Католицизм как социальное, религиозное и философское явление играет важную роль в концепциях обоих мыслителей, но их акценты и выводы различны, поскольку зависят от личной позиции, а также историко-культурного контекста. Однако и И.В. Киреевский, и Д.С. Мережковский внесли значимый вклад в формирование итальянского текста в русской литературе и русско-итальянского диалога культур.

Ключевые слова: итальянский текст, католицизм, русская философия, культурный диалог.

Анотація

Ю. ПУШКАРЬОВА, В. КИСЕЛЬОВ. ІТАЛІЙСЬКИЙ КАТОЛИЦИЗМ В ОСМИСЛЕННІ І.В. КІРЕЄВСЬКОГО ТА Д.С. МЕРЕЖКОВСЬКОГО: ЗІСТАВЛЕННЯ (НА МАТЕРІАЛІ СТАТЕЙ І.В. КІРЕЄВСЬКОГО ТА КНИГИ Д.С. МЕРЕЖКОВСЬКОГО «ФРАНЦИСК АССІЗЬКИЙ»)

У статті порівняно ставлення до італійського католицизму в статтях І.В. Кіреєвського та книзі Д.С. Мережковського «Франциск Ассизський». Унаслідок компаративного аналізу виявлено схожість і відмінність цього осмислення. Спільні аспекти включають співвіднесення католицизму та православ'я, проблему християнського ідеалу убогості в контексті католицизму, проблему політичної впливовості Римської католицької церкви, конфлікт містичного досвіду та раціональної схоластики тощо. Доведено, що різні акценти й висновки щодо католицизму

зумовлені особистою позицією релігійних філософів та історико-культурним контекстом. Однак і І.В. Кіреєвський, і Д.С. Мережковський зробили значний внесок у формування італійського тексту в російській літературі та російсько-італійського діалогу культур.

Ключові слова: італійський текст, католицизм, російська філософія, культурний діалог.

Summary

YU. PUSHKAREVA, V. KISELEV. ITALIAN CATHOLICISM IN THE COMPREHENSION OF I.V. KIREEVSKY AND D.S. MEREZHKOVSKY: COMPARISON (ON THE MATERIAL OF I.V. KIREEVSKY'S ARTICLES AND D.S. MEREZHKOVSKY'S BOOK "FRANCIS OF ASSISI")

The article makes a comparative analysis of the Italian Catholicism comprehension in the works of two Russian religious philosophers – I.V. Kireevsky and D.S. Merezhkovsky. The similarities and differences between variants of this comprehension are revealed on the material of Kireevsky's articles and Merezhkovsky's book "Francis of Assisi". Common aspects include correlation of Catholicism and Orthodoxy; the issue of the Christian ideal of poverty in the Catholic context; the issue of the political authority of the Roman Catholic Church; the conflict between mystic experience and rational scholasticism, etc. Catholicism as a social, religious and philosophic phenomenon plays an important role in the conceptions of both philosophers, but their accents and conclusions are different because depend on the personal attitude as well as on historical and cultural context. However, I.V. Kireevsky and D.S. Merezhkovsky made a significant contribution to the formation of Italian text in the Russian literature and the cultural dialogue between Russia and Italy.

Key words: Italian text, Catholicism, Russian philosophy, cultural dialogue.