

ПОЭЗИЯ И МИСТИКА: ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ И ЖАК МАРИТЭН

Мария Кандида Гидини

Отношения Вячеслава Иванова и Жака Маритэна уже привлекали внимание исследователей; их близость отмечалась также в воспоминаниях Л. В. и Д. В. Ивановых и в очерках Ольги Дешарт. Это сообщение ставит своей целью обратить внимание на некоторые тематические узлы, общие для обоих мыслителей, касающиеся проблемы искусства и его отношения к религиозному опыту. Будет небесполезно рассмотреть причины, которые привели к этой встрече, потому что речь идет именно о встрече, притом не только в бытовом или биографическом плане.

На первый взгляд, созвучие между самым крупным представителем неотомизма, “латинского гения”, чья система мысли характеризуется крайним интеллектуализмом и отвергает иррационализм, и русским поэтом-символистом может показаться неожиданным, также как и созвучие между философией, восходящей к средневековой схоластике, и через нее – к Аристотелю, и ивановской мысли, явно платонической по своим истокам. Расстояние между двумя этими традициями и культурами – западной и восточно-славянской – в свое время подчеркивал Н. Бердяев как раз по поводу Маритэна:

Латинский гений любит ясность и четкость мысли, отталкивается от германской и славянской туманности и неоформленной мистичности, верит в естественный разум, в естественный солнечный свет мироздания, он классичен в своем мышлении, не любит иррациональной романтики мысли и естественно склонен к реализму, готов верить в реальность вещей.¹

Водоразделом между двумя традициями является для Бердяева именно аристотелевский корень западного христианства в противоположность платоновскому, питающему христианский Восток. Латинская мысль, и

¹ Н. Бердяев, Неотомизм // “Путь” 1925, 1, с. 131

особенно маритэновский неотомизм, исходит из строгого различения естественного и сверхъестественного, творения и Творца, мира и Бога. Подобное различие приводит и к четкому разделению философии и мистики. Философия понимается как рациональная, естественная философия, область которой – область естественного разума, то есть природного мира. Возникает, таким образом, стройная иерархическая система, в которой не допускаются никакие смещения, связанные с риском пантеизма или идолатрии. Философия не должна иметь ничего общего с религиозной мыслью.

Восточная традиция стремится созерцать божественную энергию, проникающую в природный мир; согласно ее представлениям, только зло вообще лишено божественного духа. При таком подходе отделение области философии от религиозной мысли было бы только натяжкой.

Мнение Бердяева было, несомненно, односторонним: он высказал его в 1925 году, т. е. в самом начале своего долгого знакомства с Маритэном. Но и здесь уже, характеризуя основное ядро неотомистской мысли французского философа, Бердяев неожиданно выделяет черты, не только не чуждые восточной философской традиции, но, напротив, близкие ей, и особенно близкие религиозной мысли начала двадцатого века. Стоит остановить внимание на этом факте, потому что, пожалуй, эти черты способны рассеять некоторые предрассудки, которые не всегда справедливо противопоставляют восточную и западную традиции.

Бердяев утверждает, что основная черта неотомизма – это переоценка интеллекта, и именно это является одним из свидетельств разрыва между западной и восточной традициями. Но, размышляя о природе интеллекта по Маритэну, Бердяев смягчает это положение, хотя не делает из своего рассуждения всех необходимых выводов. Интеллект в томистской философии имеет другое значение, чем в современной философии. Для Святого Фомы интеллект – мост к реальности, единственный орган, через который человек может войти в отношение с миром. Отрицать интеллект – значит отрицать возможность соприкосновения человека с реальностью, признавать его замкнутым в собственном субъективном мире и отвергать религиозную основу субъективности. Таким образом, интеллектуализм означает в конечном итоге “онтологизм”. Тогда пафос интеллектуализма “превращается в борьбу за бытие, за объективную реальность Бога и природного мира”,² или, добавляем мы, характерное для начала прошлого века словосочетание, превращается “в борьбу за

² Там же.

Логос”. Если неотомистский пафос интеллектуализма Бердяев определяет как пафос религиозного реализма, то перед нами обретает свои очертания та почва, на которой возникнет встреча между Ивановым и Маритэном.

Можно выявить и общую генеалогию, сходные пути интеллектуального и духовного развития двух писателей. От атеизма Маритэн пришел к христианству не через схоластическую философию, но благодаря встрече с Леоном Блуа, абсолютно чуждого систематической философской мысли. Он был анархист, пророк и, прежде всего, – художник. Путь Маритэна к Святому Фоме Аквинату проходил через витализм Бергсона (учеником которого он и был) и влияние Ницше. Вспомним, что обращение Иванова к Платону и, через него – к Святым Отцам Церкви, также проходило через Ницше. Призыв Маритэна к “вечной метафизике”³ близко напоминал ивановский призыв к “старой истине” (Мысли о поэзии - III, 666). Это не значит, что они были реставраторами средневековой мысли или тосковали по мифической далекой древности. Для Маритэна Фома Аквинат – апостол нового времени,⁴ и Иванов прибегает к древним категориям (Платон) или категориям, восходящим к древности (имяславие, например) для того, чтобы истолковать современность.

Отношения Маритэна и Иванова к современности, к культуре нового времени очень похожи. Их рассуждения исходят из одних и тех же предпосылок и поэтому неудивительно, что их взгляды сходятся и в более частных вопросах, как например, во взглядах на искусство и поэзию. Именно благодаря такому созвучию Иванов в своих поздних статьях мог постоянно использовать реминисценции и примеры из работ Маритэна.

Действительно, читая Маритэна, можно легко убедиться в односторонности приведенного выше суждения Бердяева и в неосновательности многих споров о непреодолимом разрыве между западной и восточной традициями. В “Метафизике и мистике” французский философ утверждает, что современное мышление страдает от номинализма: критика интеллекта и его возможности проникновения в реальность имеет свои корни в понимании абстракции как бессильного орудия, которое висит в сфере нематериального. Бытие стало пустым словом, оторванным от воплощающей его материи, и поэтому человеку его невозможно достичь.⁵

³ Ж. Маритэн, Метафизика и мистика // “Путь” 1926, 2, с. 210.

⁴ J. Maritain, Saint Thomas d’Aquin, apôtre des temps modernes, ed. de la Revue des Jeunes, Paris 1923 (новое название: Le docteur angélique, Desclées De Brouwer, Paris 1930).

⁵ Ж. Маритэн, Метафизика и мистика // “Путь” 1926, 2, с. 209.

Маритэнское описание кризиса современности (*modernité*) близко напоминает ивановское, особенно в поздних статьях как “Размышление об установках современного духа” (“Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno”) 1933 года. В тридцатые годы персонализм становится общей этикой альтернативного отказа от современного менталитета.⁶

Метафизика, как и поэзия, не вмещаются в рамки современного мышления именно в силу их специфического отношения к реальности: поэт, устремляя свой острый взор в мир вещей, угадывает в чувственном проблеск духовного, метафизик видит через абстрагирование тот же духовный свет, но выраженный в идее. “Оба качаются на доске, то взлетая к небу, то опускаясь к земле. Зрители смеются, глядя на эту забаву: они сидят на земле”.⁷

Иванов, как и Маритэн, думает, что современная цивилизация – это переходная эпоха, “в которой все сохраняется в состоянии раздробленности” (“Размышление об установках современного духа” – III, 457); теперешняя аналитическая культура, с одной стороны, породила техницизм с единственной целью насильственного порабощения материи (III, 463-465),⁸ а с другой, – оказывается совершенно бессильна, когда речь идет о настоящем объекте для интеллекта: постижении реальности. Даже метафоры и выражения (демиург, “целостный человек”), используемые двумя писателями, одни и те же. Оба рисуют одну и ту же картину: кризис современного сознания как следствие крушения великих систем, основанных на разуме, кризис позитивизма и разные способы преодолеть его. Размышляя о путях современной мысли для выхода из тупика, оба обращаются к одним и тем же философам: Бергсон, Блондель и прагматизм. Более того, Маритэн как бы предлагает ответ на вопрос Иванова по поводу гуссерлианства: если Гуссерль, по Иванову, сводит онтологизм к чисто методологическому анализу, в своих “Sept leçons sur l’être” 1932 г. Маритэн воспринимает гуссерлианское эйдетическое видение как некую онтологическую тайну.

От констатации кризиса современного сознания они приходят к тем же самым антропологическим выводам: кризис привел к “распаду челове-

⁶ Уже в 1922 в книге *Antimoderne* (ed. La revue des Jeunes, Paris 1922, в частности, p 143). Маритэн связывает кризис современного сознания и изучение Фомы Аквинского. По этому поводу и J. Maritain, *Sept leçons sur l’être e les premiers principes de la raison speculative*, Paris, Tequi, 1933, p. 18.

⁷ Ж. Маритэн, *Метафизика и мистика*, с. 210.

⁸ см. Ж. Маритэн, *Метафизика и мистика*, с. 211.

ческого образа” (Маритэн),⁹ или, по Иванову, к “кризису внутренней формы человеческого самосознания в личности и через личность” (“Кручи. О кризисе гуманизма” – III, 377).

Маритэновский персонализм исходит из понятия личности как данности особого типа, данного сознанию не как другие объекты, а нуждающегося, для адекватного понимания, в особом *habitus* разума, некоем изначальном Логосе до всякого формального уразумения реальности. Отсюда следует основное для Маритэна различие между личностью и индивидом. Современная культура знает только индивид и поэтому неизбежно скатывается к коллективизму. Как в послереволюционных статьях Иванова, в “*Humanisme intégral*”¹⁰ Маритэна индивидуализм и коллективизм рассматриваются как две стороны одной медали, которая означает потерю органической связи между личностью и соборностью.

Типическое для современного сознания стремление к опыту чистой имманентности, отрицающей собственные корни, находящиеся в сфере трансцендентной, обрекает себя на верное крушение (“Размышление об установках современного духа” – III, 475-476).¹¹ Такая постановка вопроса характерна и для мистических и для псевдомистических течений, столь распространенных в современной культуре. Кроме мнения позднего Иванова об учениях буддистской направленности, оба осуждают, в частности, теософию (“весьма действительного соучастника сил, работающих на дехристианизацию Европы” – III, 463).

Но опровержение учений, связанных с теософией, возникает у людей общего для Иванова и Маритэна склада ума, который я определила бы как обладающий “пафосом границы и предела”. Мыслители этого склада чувствовали потребность в различении, “различать, чтобы соединять”, как назвал свою книгу Маритэн.¹² Мистика, метафизическое знание и поэзия, это три стороны треугольника: размышления об их взаимосвязях и об их пределах формирует мысль обоих.

⁹ Ж. Маритэн, *Метафизика и мистика*, с. 217.

¹⁰ J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Aubier, 1936, pp. 294-304.

¹¹ В “Интегральном гуманизме” по поводу марксизма Маритэн утверждает, что радикальный агеизм нельзя пережить в его метафизических корнях, потому что это приводило бы к полному разрушению психологического состава личности, изнутри уничтожая ее сокровенную волю. J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, cit., pp. 43-54.

¹² Второе название книги *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

Для Маритэна метафизика – человеческое познание, которое может познать Бога только по аналогии. За его пределами познание становится псевдометафизикой, такой, как например, теософия.

“Думая достичь наивысшего созерцания одной лишь метафизикой, ища совершенствования души вне любви [можно было бы сказать, без прочного утверждения “Ты еси” - М. К. Г.], тайна которой остается для них совершенно непроницаемой – мы хорошо понимаем почему, – подменяя сверхъестественную веру и откровение Бога, воплощенного в Слове – “Единородный Сын в лоне Отчем, той исповеда” – так называемой доктриной, унаследованной от каких-то неизвестных учителей Знания, они лгут, потому что говорят человеку, будто он может увеличить свой рост и своими силами войти в сверхчеловеческое”.¹³ Маритэн решительно различает созерцание святых от размышлений философов, как Иванов различает святого от поэта. Обоим можно приписать эту фразу Маритэна: “Источник созерцания святых не в духе человеческом”.¹⁴ Метафизика, как и искусство, не может служить дверью для мистического созерцания. “Дверь эта – человечность Христа”.¹⁵

Весь риск мистического опыта без определяющего отношения к “Ты” мы находим у Иванова уже в первых его статьях на эту тему, я имею в виду, например, известный разбор молитвы “Отче наш”, который, хотя отчасти под влиянием штейнеровских настроений, осуждает соблазн мистического самообожествления (Ты еси – III, 267). В “Ты еси” онтоло-

¹³ Ж. Маритэн, *Метафизика и мистика*, с. 213-214. Он так говорит о теософии: “постыдная теософическая подделка”, с. 213.

¹⁴ Там же, с. 214.

¹⁵ Там же. Все пятое письмо “Переписки из двух углов” посвящено этой теме: “Мне думается, что сознание может быть всецело имманентным культуре, но может быть и частью лишь имманентным ей, частью же трансцендентным [...]. Человек, верующий в Бога, ни за что не согласится признать свое верование частью культуры; человек же, закрепощенный культуре, неизбежно сочтет последнее за культурный феномен, как бы ни определял он ближе его природу, – как унаследованное ли представление и исторически обусловленный психологизм, или как метафизику и поэзию, или как социо-морфический двигатель и нравственную ценность. Все, что угодно, усмотрит он в этой вере, но непременно введет ее в объемлющий для него всю жизнь духа круг явлений культуры и никогда не согласится с верующим, что его вера есть нечто культуре внешнеположенное, самостоятельное, простое и первоначальное, непосредственно связующее его личность с бытием абсолютным. Ибо для верующего его вера по существу отдельна от культуры...” – Ш, 391.

гическое утверждение “Ты еси” обращено к Богу, является опытом имманентного “да” субъективного сознания (мистические переживания в духе Штейнера), но все-таки в силу августинового *trascensus sui*, в силу акта познания Бога как “существа абсолютного и существенно от него отличного” (“*Anima*”, III, 283). Это отличало Иванова от Штейнера изначально, хотя об этом он больше писал в своих поздних работах (например, вспомним образ “светлого гостя” в Переписке из двух углов – III, 384).

Третьей стороной треугольника представляется поэзия. Иванов и Маритэн оба исходят из признания жизненной, изначальной связи мистического и поэтического рядов, но видят между ними непреодолимые грани. Магия, обманчивое прельщение возможностью взломать ворота тайны, – постоянный соблазн поэта. Иванов лично, как поэт, пережил этот соблазн (и, пожалуй, это – тема его второго сборника стихов, “Прозрачность”), а Маритэн косвенно, через свое глубокое знание современной поэзии и через опыт своей жены, Раиссы.

Чувство провала современной поэзии, обремененной “задачами святости без средств святости”,¹⁶ доказывает что “поэзия не мистика и поэт готовит себе горькие неудачи, если требует от поэзии той полноты духовного познания, которое достигается в конце пути аскезы и мистики”.¹⁷

Вторичность эстетики Иванов решительно утверждает уже в статье 1913 года “О границах искусства” (II, 630) (кстати, Маритэн в “Искусстве и схоластике” говорит об искусстве как о “вторичном творчестве”). Здесь Иванов ставит вопрос о способах, которым искусство может – не будучи само религиозным опытом – по крайней мере передать религиозное созерцание. При омертвлении религии и бессилии науки, в новом религиозном сознании намечаются новые возможности искусства, и вокруг него порождаются большие ожидания и надежды. Это ведет к отождествлению поэзии и познания сверхъестественной реальности (II, 637). Но если “перейти за грань, где начинается чудо” (II, 648), за грань, составляющую “тайное томление гения”,¹⁸ для которого это стремление вполне естественно, все это обязательно выводит нас за пределы искусства: “тайнодействие символа не есть тайнодействие жизни” (II, 646). И тогда теур-

¹⁶ R. Maritain, *Sens et non-sens en poésie*, J. et R. Maritain, *Situation de la poésie*, Paris, Desclées de Brouwer, 1938, p. 23.

¹⁷ R. Maritain, *Magie, poésie et mystique*, J. et R. Maritain, *Situation de la poésie*, cit., p. 58.

¹⁸ V. Ivanov, *I limiti dell'arte*, in E. Lo Gatto (a cura di), *L'estetica e la poetica in Russia*, Firenze, Sansoni, 1947, c. 468.

гическое томление легко превращается в преступление (переход за порог и в магизм). По этому поводу Маритэн и Иванов употребляют те же термины (опасность, призрачность, иллюзионизм).¹⁹

И все же оба мыслителя видят некую общность между поэзией и мистикой, не случайно и Маритэн и Иванов внимательно, правда, каждый по-своему, читают книгу аббата Бремонда “*Prière et poésie*”. Маритэн говорит об “аналогии”, Иванов говорит о “метафоре”. В “Мыслях о поэзии” он утверждает, что Музы – Сивиллы “уже только метафорически” (III, 659). Все-таки смысл метафоры не только в чистой условности. Символ, метафора и аналогия являются осязательным следом древней памяти о религиозном происхождении искусства.

Для Маритэна аналогический характер поэтического творчества нельзя выводить за пределы аналогии.²⁰ Однако, “если ее нельзя смешать со святостью [...], она, в своем специфическом отношении не к благу человека, а скорей к благу произведения, влечет за собой некую святость, которая требует очищения и страдания, символизирующих каким-то образом очищение и страдание душ на пути к совершенству любви”. Поэзия – онтология и даже теология, но только в смысле, “что она рождается в душе, у тайных источников бытия, и каким-то образом открывает их своим творческим движением”.²¹ Здесь Маритэн говорит о подсознании, но это не фрейдовское, а “духовное подсознание”. И это напоминает ивановское замечание о “не нарочитой, не предполагаемой раньше, тесной связи искусства с жизнью” (“*Forma formans e forma formata*” – III, 681). В другом месте он говорит о познавательной ценности, которую искусство приобретает косвенно, как будто “сверхдолжно” (III, 675). В неизданном отрывке о поэзии Маритэн писал, что “темное познание, которое она влечет за собой, создается через эмоцию, а не через любовь. Поэтическое переживание с самого начала стремится к выражению и завершается изреченным словом или произведением, тогда как мистическое переживание стремится к тишине и завершается в созерцании Абсолюта”.²²

В “Мыслях о поэзии” Иванов ставит тот же самый вопрос: с древних времен разница между культом и искусством лежит в том, что первый окружен тайной и тишиной, второе же по существу своему “открыва-

¹⁹ J. et R. Maritain, *Situation de la poésie*, cit., pp. 90-92.

²⁰ J. Maritain, *Art et Scholastique*, Paris, Desclées de Brouwer, 1935, p. 49.

²¹ J. Maritain, *De la connaissance poétique*, cit., p. 102.

²² Цит. по S. Hazo, *Maritain e il poeta*, in J. Maritain oggi, *Vita e pensiero*, Milano 1983, p. 465.

тельно и общительно». Сообщительность и выражение составляют суть искусства (III, с. 653). Итак, для Маритэна, искусство – выражение чувственного содержания, “узрение духовного в чувственном, выраженного посредством чувственного”; это определение из “Искусства и схоластики” находим у Иванова в статье для Итальянской Энциклопедии Треккани (“*Simbolismo*” – II, 657).

“Une cerise entre les dents contient plus de mystère que tout la métaphisique idéaliste” (“Вишня в зубах содержит больше тайны, чем вся идеалистическая метафизика”).²³ Поэзия имеет свою специфику, отличающуюся от интеллектуального постижения или постижения через путь мистической аскезы. Для Схоластики было важно подчеркнуть, что творческий замысел (*idea factiva*) отношь не представление или понятие, не имеет никакой познавательной ценности, он “созидающий”, как говорит Маритэн, это – внутренняя форма интеллекта, духовная модель, уже содержащая in nuce сложное единство будущего произведения. В этом смысле красота, созданная искусством, – “*splendor formae*” (сияние формы), есть аристотелевская форма, т. е. “онтологический внутренний принцип, который определяет вещи в их сущностях”. Иванов, хотя и не упоминает имени Маритэна, скрыто цитирует его, когда в своих последних статьях настойчиво возвращается к понятию *forma formans*, к тому, что он определяет как “созидающую идею (*idea fattrice*) целого и всех его отдельных частей” (III, 676, 679). Отсылка к Маритэну здесь очевидна не только потому, что теоретическая постановка вопроса о внутренней форме одинакова у обоих (т. е. аристотелевское понимание формы и динамики потенции и акта), но и потому, что Иванов повторяет те же самые примеры, которые приводит Маритэн в “Искусстве и схоластике”: малоизвестный “*Opusculum de Pulchro et Bonum*” (“*ratio pulchri consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatae*”), приписанный Альберту Великому или Фоме Аквинскому; Иванов при этом ограничивается той же цитатой, что и Маритэн.²⁴ Точно также и ссыла на Сезанна, когда он говорит о “*ma petite sensation*” (мое маленькое ощущение).²⁵ Это ощущение определяется Маритэном как “*un germe spirituel ou une raison séminale de l’oeuvre*”. (“духовное зерно или зачаточный разум произведения”), а Ивановым – как “зерно жидущей формы” (“Мысли о поэзии” – III, 669).

²³ J. Maritain, *Le degrés du savoir*, cit., p. 666.

²⁴ *Forma formans e forma formata* – III, 676 e J. Maritain, *Art et Scolastique*, p. 50

²⁵ Мысли о поэзии – III, 669; J. Maritain, *Art et Scolastique*, cit., pp. 237-238; A. Vollard, *Paul Cézanne*, Paris, Cres, 1924, p. 102.

à Veneslas Ivanov
dont le génie s'émale en lui-même
Foi, Poésie et Philosophie

Souvenir affectueux
de
Jacques Maritain

RAISON ET RAISONS

à Veneslas Ivanov
avec ma vive et amicale admiration,
- et mon regret de ne pouvoir lire
sa traduction de saint Paul !

LA PENSÉE Jacques Maritain
DE
SAINT PAUL Rome, 20 Avril 1948

TEXTES CHOISIS ET PRÉSENTÉS
PAR
JACQUES MARITAIN

à Veneslas Ivanov

son admirateur
son ami

Jacques Maritain

DE BERGSON
A
THOMAS D'AQUIN

HISTOIRE D'ABRAHAM
OU LES
PREMIERS AGES DE LA CONSCIENCE
MORALE

à Veneslas Ivanov
dont j'emporte comme
un bon inoubliable
les précieuses paroles
de spiritualité poétique
et d'amitié.

Raissa Maritain

Rome, Mai 1948