

УДК 1 (47+57) (091)

## О личности Л.П. Карсавина. К 125-летию юбилею

**Ю.Б. Мелих***Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, кафедра философии естественных факультетов*

**Аннотация.** В статье представлены основные вехи жизни выдающегося русского мыслителя Льва Платоновича Карсавина (1882-1952): учеба в Петербурге, двухлетняя заграничная командировка (Франция, Италия), избрание первым после революции ректором Петроградского университета, высылка на "философском пароходе", эмиграция, ссылка и смерть в лагере в Абези; а также основные вехи его творчества: историк-медиевист, религиозный философ, теоретик евразийства, религиозный поэт. Разъясняются основные понятия учения Карсавина о личности: момент-качествование, стяженное, всевременность, теоретическое и практическое познание, личность, симфоническая личность.

**Abstract.** The paper presents the major landmarks in the life of the outstanding Russian thinker Lev Platonovich Karsavin (1882-1952): studies in Petersburg, two-year assignment abroad (France, Italy), election to become the first, after the revolution, rector of the Petrograd University, deportation on the "philosophers' ship", emigration, exile and death in the Abez' camp; as well as the major landmarks of his creative activity: historian of medieval studies, religious philosopher, theoretician of the Evrazijsstvo movement, religious poet. The major notions of Karsavin's concept of personality have been clarified: moment-qualitating (moment-kachestvovanie), contractio, all-timeliness, theoretical and practical cognition, personality, symphonic personalism.

### 1. Введение

Излагая религиозно-философские идеи Л.П. Карсавина, важно передать их целостность, то "всеединство" его мысли, благодаря которому она, оставаясь тождественной себе, раскрывается в разных содержаниях, конкретизируясь и углубляясь, начиная с программного труда "О началах" (метафизика христианства), продолжаясь обоснованием личности бытия или симфонической личности в книге "О личности" и завершаясь экзистенциальной проблематикой индивидуальной личности в его работе-завещании "Поэма о смерти". Карсавин стремится в своем творчестве соединить метафизику и жизнь, что полностью ему удается только перед смертью в лагере.

### 2. Петербургские годы. Теоретизация истории

Лев Платонович Карсавин (1(13).12.1882, Санкт-Петербург – 20.07.1952, Абезь, Коми АССР) – выдающийся историк, философ, богослов. Отец Карсавина, Платон Константинович Карсавин – танцовщик и балетмейстер Мариинского театра, мать, Анна Иосифовна, урожденная Хомякова – внучатая племянница А.С. Хомякова, известного славянофила, светского богослова. Сестра Карсавина Тамара – прославленная прима-балерина балета С.П. Дягилева, долгие годы прожила в эмиграции в Англии, где была вице-президентом Королевской Академии балета до 1965 г.

Карсавин в 1901 г. оканчивает с золотой медалью восемь классов гимназии и поступает на историко-филологический факультет Петербургского университета, который в 1906 г. оканчивает также с золотой медалью. Его оставляют при кафедре всеобщей истории для приготовления к преподавательской, профессорской деятельности и, как было принято, командируют на 2 года за границу. Карсавин работает в Библиотеке и Архиве Ватикана, а также во Флоренции. В июне 1912 г. он возвращается в Россию и в 1913 г. защищает магистерскую диссертацию "Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII веков". В 1915 г. опубликована докторская диссертация Карсавина "Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках преимущественно в Италии", а 27 марта 1916 г. состоялась ее защита. Карсавин был учеником выдающегося историка-медиевиста Ивана Михайловича Гревса, который отзывался о нем как о "самом блестящем из всех". В исторической науке Карсавин становится "едва ли не крупнейшим в России знатоком западного средневековья, в особенности истории монашества" (Гаврюшин, 1994).

Темы исторических исследований Карсавина связаны с общей для начала XX столетия проблематикой: это декаденство, символизм и мистицизм, а также зарождающиеся на почве христианства религиозные движения и ереси вальденсов и катаров. Новизну своих исторических исследований Карсавин видит, в частности, во введении им в магистерской диссертации понятий "средний религиозный человек" и "религиозный фонд". Но более подробно, даже "минуциозно", по его словам, он разъясняет эти понятия в своей докторской диссертации. Только понятие "религиозного

фонда" обеспечивает связь друг с другом по видимости обособленных и даже противоречивых движений и способствует выделению общего в религиозности. В свою очередь, понятие "среднего религиозного человека" позволяет осуществить синтез явлений духовной культуры. Карсавину важно показать, что оживляет, и "движет" богословие. Карсавин определяет религиозный фонд "как необходимую форму сознания, обнаруживающую себя при наличности известных условий, или как характерные религиозные реакции человека данной группы, или как совокупность религиозных его навыков в области мысли, чувства и воли. Религиозный фонд рисуется мне, как совокупность известных свойств в некоторой определенной пропорции и в известной связи друг с другом" (Карсавин, 1997). Основой веры и религиозности является отношение к метафизическому, которое может быть представлено как божеством, так и миром многочисленных духов, добрых и злых; а также – метафизическими силами. Представления о метафизическом конкретизируются в целом ряде взаимосвязанных и противоречивых систем. Карсавин выделяет субъективную сторону, душевное состояние, мироощущение, мирозерцание, переживаемый религиозный опыт. Период средневековья XIII века являет собой наиболее ярко выраженную в борьбе и антиномичности взглядов напряженность религиозности, где религиозный фонд включает в себя следующие системы:

1) *политеистическая система*, содержащая в себе представления о множестве духов, но допускающая существование всемогущего Божества в своей иерархии;

2) *система вульгарной догмы*, включающая представления о иерархии демонов, с Дьяволом во главе, и противопоставленная светлостному царству Бога;

3) *система дуализма*, которая усиливается через представления о Божестве и его царстве, при этом он и творец, и владыка, а также может быть и судьей, носителем добра, т.е. включать в себя и нравственность;

4) *монотеизм*, который должен решить проблему зла. Зло не от Бога, его место в аду. Это объясняет религиозно-моральный опыт, преступные желания. В итоге это означает сохранение идеи Божьей справедливости через отрицание Его всемогущества и монотеизма. Монотеистическая система сохранилась только на высотах мистического опыта;

5) *мистицизм*, который связан с философско-мистическим умозрением о реально-мистическом мире как едином целом (ср.: Карсавин, 1997).

Таким образом, "религиозность живет чаянием выхода из противоречий, смутною жаждою предощуяемого единства; она замирает и костенеет, останавливаясь на односторонних и схематических решениях" (Карсавин, 1997). Карсавин подчеркивает, что нет четко выраженных систем, только "наброски", которые существуют, сменяя друг друга.

Представителем всего религиозного фонда является средний религиозный человек, который *весь* содержится в отдельном индивидууме, но с *различной* степенью *интенсивности* выражает фонд. "Средний религиозный человек" заключен в каждом реальном представителе своей группы. Карсавин строит структуру рядов "средних людей" – от представителя, например, эпохи Возрождения, гуманизма, до представителя (ограниченного временем или местом) какой-либо группы, например, участника аскетического движения. Наиболее типичными представителями фонда, выражающими наиболее ярко черты средневековой религиозности, являются клерики. Карсавин не исключает возможность "почти полного совпадения" индивидуума с чертами среднего человека, что свойственно выдающимся личностям в истории, так как гений просто наиболее ярко выражает среднее, всем присущее, в чем и состоит секрет его популярности.

Средний религиозный человек, являясь носителем всего религиозного фонда, превращается в индивидуума, который может как совмещать в себе, так и чередовать антиномичные системы, а также колебаться между той и другой системой, "готовый примкнуть к каждому и каждому изменить". Считая основной чертой среднего религиозного человека XIII в. антиномичность его сознания, чувств и идей, Карсавин утверждает исходное, высшее их единство: "Все индивидуальные и коллективные системы антиномичны именно потому, что каждая из них передает породившее всех их единство лишь ограниченно, неполно и односторонне..." (Карсавин, 1997). Схема антиномичности сознания и протекания исторических процессов на первый взгляд близка гегелевскому толкованию истории, но Карсавин говорит не об отрицании, а об усреднении идеалов между стремлением к миру и к чистой Церкви. Проявлением антиномичности изначального единства религиозности могут быть противоречащие ему ереси, а в период революции – атеизм.

Современники Карсавина сравнивают среднего религиозного человека средневековья с человеком своей эпохи, которую мы знаем как Серебряный век. Религиозный человек представляется им реальным, живым и даже близким. Карсавин утверждает, что тот период западноевропейской истории близок религиозно-духовным поискам России начала XX в.: "Тринадцатый век жаждал религиозно-

моральных истин. Искали идеал праведной жизни, кидались то в аскезу, то в мистику, то в апостольство и подражание Христу. Искали истинную жизнь, истинную веру, истинную церковь" (Карсавин, 1997).

Исторические исследования Карсавина "фактически предвосхищали то, что позднее во Франции мечтал осуществить Л. Февр" (Ястребицкая, 1991), а также то, что реализовала школа "Анналов", М. Блок, А. Берр, Ж. Ревель, которые рассматривали историю с позиции центрального значения в ней "менталитета", "психического фактора" в контексте культуры. Прослеживается близость Карсавина к историческим изысканиям А. Воше, Г. Дюби, Ж. Ле Гоффа. При этом отмечается, что главным объединяющим фактором является "цель исследования: выяснить специфические для эпохи формы мышления, поведенческие установки, традиционные представления", а также "понимание ценности «средних», «вульгарных» источников, внимание к быту, к повседневной жизни" (Клементьева, Клементьев, 1997). У Карсавина выразится это в том, что он напишет "Философию истории", одним из первых включая в нее анализ русской революции.

В центре осмысления истории всегда находится человек, исторический субъект, его мироощущение, переживание им истории, что отражает основную убежденность Карсавина: "Высшею задачею исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта" (Карсавин, 1993). Карсавин всегда сохраняет в исследовании истории перспективу индивидуального субъекта, хотя это могут быть и социальная группа, и культура, и человечество. Поэтому, в его теории истории нет ни общих наиндивидуальных законов истории, ни детерминизма – "причинное объяснение в истории невозможно".

В 1918 г. Карсавин был избран профессором Петроградского университета. Многообразие социальной активности этого периода раскрывает его стремление включиться в жизнь народа-личности России и демонстрирует попытку практического применения одного из основных его тезисов – о единстве философии и жизни. В январе 1918 г. он укрывал в своей квартире (в здании Историко-филологического института) освобожденного из Петропавловской крепости Антона Владимировича Карташева. Весной этого же года Карсавин, вместе с С.П. Каблуковым, А.В. Карташевым и В.Н. Бенешевичем, получает от Петроградского митрополита Вениамина (Казанского) благословение на создание "Всероссийского братства мирян в защиту церкви". В 1921 г. Карсавин избирается первым после революции ректором Петроградского университета.

В 1919-1922 гг. Карсавин формулирует свои основные философские позиции, которые наиболее полно представлены в работе "Noctes Petropolitanae". Этот труд отражает стремление автора обосновать идею всеединства в ее соотносительности с индивидуальной личностью, через полноту раскрытия человеческой любви. Несмотря на то, что герои книги не вымышлены (предполагается, что это сам автор и Е.Ч. Скржинская), книга все же представляет собой скорее попытку "жизненной постановки таких проблем как троичность", которая "позволяет видеть в отвлеченной догме символическое выражение некоторого реального факта" (Коган, 1994). Описание любви как личного переживания позволяет включить в текст и мистические компоненты, связанные с "любовным причастием к абсолютному Бытию", которые Карсавин почерпывает из мистической литературы, в частности, из "Откровений бл. Анджелы из Фолиньо". На это накладывается стремление Карсавина изложить свои идеи в художественной форме с претензией к "изысканному стилю" и "иногда с уклоном в ритмичность". Работа была воспринята не с позиций философской критики, а осуждена за слишком человеческое (раскрытие "своего бурного переживания") и за не слишком человеческое (упрек автору, у "которого никогда не было любимой русской девушки Маши") (Карташев, 1994; Платонов, 1922).

16 августа 1922 г. Карсавина арестовывают, он осуждается по статье 57 Уголовного кодекса и приговаривается к высылке за границу без права возвращения. Вместе с другими представителями науки и культуры группа из 45 человек с их семьями садится на немецкий пароход "Preussen", печально известный как "философский пароход", который покидает Петроград утром 16 ноября. Пароход прибыл в Штеттин 18 ноября. Их встретили представители Германского Красного Креста и сообщили, что всем прибывшим предоставляется право жительства в Германии на неограниченный срок.

### 3. Эмиграция. Обоснование личности сущего

В эмиграцию Карсавин попадает уже сформировавшимся философом. Чутко воспринимая вызов времени Серебряного века, превозносившего индивидуальность и свободу творческой личности, которая пристально всматривается в свой внутренний мир переживаний, интеллектуальных созерцаний и сознает, что ей все доступно и от нее "зависит себя образовать", одновременно ощущая единство со всем существующим, единосущее, Карсавин, как и ряд других его современников, таких, как Н.А. Бердяев, о. С. Булгаков, о. П. Флоренский, С.Л. Франк, представляет, что наиболее адекватно такое мировосприятие и миропонимание отражает идея всеединства. В основе идеи всеединства заключены положения греческой философской мысли: Анаксагора "все во всем" и Плотина о Первоедином, которые

получают фундаментальную метафизическую разработку у Николая Кузанского, философию которого нельзя обойти, занимаясь проблемой идентичности и индивидуальности в европейской мысли. В его учении "генеалогически" заложены начала тех идей, которые будут сформулированы как творческий минимум у Джордано Бруно, монада у Лейбница и дедуктивное выведение мира из Бога у Спинозы. Карсавин тщательно прорабатывает учение Кузанца в своей книге "Джордано Бруно", которую он вместе с "Философией истории" вывез из России и опубликовал в Берлине в 1923 г.

Обращение к идее всеединства вызвано как конкретным человеческим опытом, так и попыткой его объяснения. Карсавин начинает с феноменологического анализа самонаблюдения личности, ведет рассуждение "в форме психического описания". В обыденной жизни человек склонен говорить о борьбе мыслей, чувств, влечений сознания. Но такой разъединенности нет. "Я переживаю двойственное состояние: мыслю о чем-нибудь и в то же самое время наблюдаю свое бодрое настроение... Нет во мне двух «сознаний»... Все бодрствующее во мне ... мыслит, и все мыслящее бодрствует... И, тем не менее, бодрствование мое нечто иное, чем мое мышление" (Карсавин, 1993). Для обозначения таких состояний Карсавин вводит термин "качествование". Все качественное одного субъекта различны, но не разъединены. Видимость их внеположенности объясняется недостаточностью их опознания субъектом. Для познания потенциально единое ошибочно признается актуально разъединенным, внеполагается себе. Я, рассуждает Карсавин, сознавая себя качественным в одном определенном качественном, в то же самое время сознаю себя и *возможностью* всякого иного моего качественного. Но эти качества существуют не в возможности, а имеют "особый род присутствия", "наличности" в их единстве – это "«стяженное» их единство, конкретно-реальное и в то же время не различенное, не дифференцировавшееся" (Карсавин, 1993). Стяженность наличествует и раскрывается на различных уровнях: "Эмпирическое мое сознающее себя бытие и есть мое несовершенное триединство, момент моего совершенного, двуединого с Божьим. В качестве такого ограниченного момента я все же некоторым образом содержу и опознаю высшее мое триединство и Триединство Божье. Но содержу и опознаю я их участвую и умаляю – словно сжав их друг с другом и со мною, «стяженно», «contracte», как говорил Николай Кузанский" (Карсавин, 1994а). Главные моменты смысла данного понятия Карсавин выделяет: 1) на онтологическом уровне – "я содержу" высшее триединство; 2) на познавательном уровне – "я познаю" триединство свое с Божьим; 3) на индивидуальном уровне – я делаю это "участвую", т.е. в своей индивидуальности и единичности, и "умаляю", т.е. ограниченно. Несмотря на их единство, можно наблюдать эмпирическую несовместимость таких качественностей, как любовь и ненависть, их переменность, ослабление одного другим: наблюдение переживания ослабляет само переживание.

После рассмотрения качественности Карсавин вводит временную характеристику "момент", причем она присоединяется к качественности как момент-качественность. Всеединство возможно только если оно всевременно. Карсавин рассматривает три последовательных момента качественности: переход из прошлого через настоящее в будущее, из «т» через «п» в «о». Обозначение "переход" условно, поскольку это все тот же субъект с одной душой. "Душа перестает быть «т» и становится «п», перестает быть «п» и становится «о»". Но как при условии непрерывности может она из «т» стать «п», "если хоть одно мгновение не есть она сразу и «т», и «п»"? И так, если душа обладает "всевременностью" трех миггов, она, в силу непрерывности ряда и в прошлое и в будущее [...k-1-] –m-n-o –(p-r...)], всевременна вообще" (Карсавин, 1993). Всевременность не означает равнозначности моментов. Настоящее, уходя в прошлое, "бледнеет", "теряет мощь и свободу", "костенеет". Будущее – только возможность, подлежащая осуществлению в зависимости от души, но все эти моменты сразу есть, актуальны в каждом из этих моментов.

Различность моментов-качественностей, их припоминаемость воспринимается как данность, внеположенность субъекту, так же, как и другой субъект, объект. Восприятие "иного", реального мира невозможно, если оно не является иным самого этого субъекта, "следовательно, мой воспринимающий иное и, значит, являющийся и самим этим иным субъект выше и шире, чем он же в качестве субъекта всех моих качественностей, относимых только к себе". Выход к реальному миру, к другому «я» возможен только если эта реальность той же природы, что и субъект, и описывается теми же терминами. Она представляет у Карсавина выход к другому "высшему субъекту". Субъект, как всеединство моих моментов, сам оказывается лишь моментом высшего субъекта, другими моментами которого являются иные субъекты (и "объекты") (Карсавин, 1993). Всевозможные совокупности людей выступают как высшие личности по отношению к своим предсовокупностям и отдельному человеку, включают их как свои моменты и сами стяженно присутствуют в них. В каждом всеедином субъекте, индивидуальном или групповом, следует "строго различать" его полную актуальность от эмпирической неполноты, потенциальности, стяженности, сознавая при этом, что это один и тот же субъект.

Переходом из эмпирии на теоретический и бытийственный уровень постижения реальности субъекта, на уровень, выводящий его к трансцендентному, абсолютному Бытию, служат Карсавину опосредующие понятия, заимствованные им у Кузанца: "стяженное" и "possest". Термин "possest" (от лат. "possum" – быть в состоянии, мочь) переводится как возможность-бытие и применяется с целью раскрытия всеединства как *становления* из возможности и потенциальности в реальность и актуальность. Это делает необходимым признать всеединую душу "«сразу» и возможностью, и становлением, и завершенностью, и небытием, и бытием" (Карсавин, 1993). Наиболее детальную метафизическую разработку этих понятий Карсавин совершит в своем труде "О началах", в котором он, оставляя традиционные представления, ничего не изменяя и не отрицая, предлагает увидеть все как бы заново с позиции индивидуальной личности. В этой работе Карсавин отказывается от понятий "душа" и "субъект", рассматривает бытие, всеединство, личность. Личность выступает как фундаментальный принцип онтологии, а триединство-всеединство как коррелят догмата троичности. Принцип личности неопределим, поскольку определение имеется тогда, когда есть деление. В Абсолюте неопределимо первоначальное единство есть троичность; определенное первоначальное единство есть Отец, самораздельное единство – Сын, самовоссоединяющееся единство есть – Дух Святой. Принцип триединства, или же совокупность трех взаимно упорядоченных ступеней, обладающих общей сущностью, есть и принцип становления, которое Карсавин фиксирует понятиями "*первоеединство – саморазъединение – самовоссоединение*". Человек и весь сотворенный, тварный мир также представляют собой триединство, хотя и несовершенно *стяженно*.

"Я" не является "кусочком бытия", которое неделимо, а всем бытием. Но "я" сознает себя личностью только в соотношении с инобытием, т.е. другими вещами и личностями. Безусловностью или обусловленностью существования является его мыслимость, здесь личность "сама в себе" разъединяется на "я" как "источное познающее сосредоточение" и на "другое" как низведенное из "я" и им познаваемое. Такую способность Карсавин называет "теоретическим актом самопознания" с его установкой на стабильный результат и идею безразличного единства. Но этим самопознание не ограничивается, им вводится понятие "активного" самопознания, которое включает ощущения и переживания во время акта самопознания, которые, в свою очередь, не входят в его результат. Наблюдая себя познающего, после совершения акта познания каждый может вспомнить: излагая "новую теорию, я так был слит с нею, как с «объективным» самораскрытием мысли, что сознавал себя ею, а ее собою, или: – *почти* сознавал. Вместе с тем я «осязал» мысли моих собеседников, предвосхищая и преодолевая рождавшиеся в них сомнения как мои собственные. Я испытывал удовлетворение от нашего слияния в одном «объективном» потоке мысли, но и различал их, себя и его" (Карсавин, 1992). Теоретическое познание превосходит активное, действенное, практическое с позиции именно самопознания, но активное самопознание "богаче" в плане конкретного единства, включающего кроме знания еще и единство с собой прошлым. Таким образом, степень познаваемости бытия определяется степенью единства с ним. Теоретическое познание не открывает всей полноты бытия, поэтому Карсавин дополняет гегелевское абстрагирование от единства с бытием в "бытии-для-себя" феноменологическим наблюдением состояний сознания. Познающее себя "я" проходит в динамике самопознания триаду первоначального неопределенного единства с собой, саморазъединения и самовоссоединения. Особенностью динамики Карсавина является третий момент – "возврат", "самоовладение" личностью самой себя. По сравнению с гегелевской триадой – и это ставит Г. Веттер в заслугу Карсавину – "Осуществляющееся в Третьем (момента – Ю. М.) воссоединение является существенно возвратом (*wiederzuguecknahme*) полного, в процессе проявившегося содержания в единство личности, а именно *бытийственным* возвратом, в его целостной живой и конкретной действительности, не только познавательным возвратом через знание" (Wetter, 1943).

Познание реальности как стяженного всеединства возможно не только индуктивным путем "простого собирания сведений и наблюдений", которое есть только средство сосредоточения на данном предмете, "опознание" данного момента в его специфической особенности, оно есть и "раскрытие стяженного им всеединства, т.е. и других моментов в их переходе в данный и в переходе его в них..." (Карсавин, 1993). Возможно и цельное познание всеединства через "особого рода постижение", "которое покоится не на догадках, а на подлинном приятии в себя чужого я..." (Карсавин, 1994b). Так, в одно мгновение, моментально нам раскрывается всеединство, и "«с первого взгляда», мы *вдруг*, внезапно и неожиданно постигаем своеобразное существо человека, его личность" (Карсавин, 1993). При этом нами фиксируется только какой-то жест, слово, поза, улавливается то, что ускользало в многочисленных наблюдениях. "И неслучайно любовь, которая есть вместе с тем и высшая форма познания, возникает внезапно" (Карсавин, 1993). Такое удается и талантливому художнику, первоначальная интуиция которого "схватывает" личность и, тем самым, становится "ключом", раскрывающим жесты, поступки, фразы личности, но в то же время и ограничивающим всевозможные ее интерпретации.

Карсавин не отвергает и мистический опыт в познании, который не ограничивается "эмоциональной мистикой", он допускает, что "мистическими бывают и чувствование, и деятельность, и познание", что можно говорить о мистическом опыте у Плотина, Эриугены, Николая Кузанского, Баадера, Шеллинга, Гегеля.

#### 4. Философское обоснование евразийства

Не имея возможности постоянной академической деятельности, Карсавин в 1924 г. начинает сближаться с представителями евразийского движения, а в 1925 г. уже активно публикуется в евразийских печатных органах, войдя в состав Совета Евразийских организаций. Летом 1926 г. Карсавин с семьей переезжает во Францию – в центр евразийского движения, и устраивается жить в Кларамаре. В период с 1926 по 1929 гг. Карсавин становится основным теоретиком евразийства. Участие в этом возникшем в эмиграции пореволюционном движении для Карсавина было возможным потому, что в него входили видные представители русской интеллигенции, такие как Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Г.В. Флоровский, Н.Н. Алексеев, Д.П. Святополк-Мирский, В.Н. Ильин, С.С. Прокофьев, и оно первоначально зарождалось как идейное течение, включающее культурно-историческое, географо-экономическое, правовое, религиозное обоснование единства Евразии. Предложение привлечь к философской разработке евразийства Карсавина делает П.П. Сувчинский, один из основателей этого движения. В основе своей евразийство представляет собой попытку трансформации русской идеи в евразийскую. Карсавин был автором историософских работ "Жозеф де Местр" (1919-1922), "Восток, Запад и русская идея" (1922), осмысливающих революционный опыт России, ее значение и миссию в мировой истории. Переход евразийства из идейного течения в "социальное дело", в движение требует приложения имеющихся метафизических и историософских положений Карсавина к реальной ситуации, их политизации, т.е. превращения в идеологию, что он и осуществляет почти в каждом номере еженедельной газеты "Евразия", выходявшей с ноября 1928 по февраль 1929 гг.

Принятие идеи евразийства предполагает монизм и универсализм. Монизм призван обосновать единство идеи и реальности, мистики и практики, духа и тела. Карсавин в своей статье "Евразийство и монизм" указывает на ограниченность как материалистического монизма марксистов, которая заключается в самом материализме, так и спиритуалистического, идеалистического монизма с преувеличением в нем духовного, и утверждает, что евразийский монизм, в свою очередь, объединяет телесное и духовное как единство множества: "Единство исторического процесса есть его многообразно проявляющееся единство, единство множества... Если назвать единство духом и духовностью, а множество – телом (или даже материей)", то можно утверждать, что "существует только духовно-телесное бытие, только дух, осуществляющий себя в теле, и тело, живущее своей духовностью". В сложившейся ситуации это положение раскрывается Карсавиным следующим образом: "Сферы проявления единства неравноценны и неодинаково удобны для исследования... В переживаемую нами эпоху материализации культуры, естественно, удобною сферой является материальная или «наиболее материальная», т.е. социально-экономическая. В обращении к ней сказалось верное историческое чутье марксизма...". Пересекаясь с марксизмом в признании значимости материальной сферы, евразийство одновременно "пересекается с гениальными прозрениями Федорова, ... в исповедании Федоровым неразъединимости духа и тела, единого духовно-телесного бытия или конкретного единства множества" (Карсавин, 1929).

Понятие "универсализм" противопоставляется понятию "индивидуализм", который в представлении Карсавина отрицает самосознание и волю социальной группы, семьи, народа. Эти сообщества образуются только как сумма индивидов, а не их единство, прикрываясь псевдоуниверсальными идеями гуманизма, идеей общества и государства, демократией. Универсализм, напротив, отражает реальность, "скрываясь" в сверх-индивидуальных идеях и сверх-индивидуальных личностях. Во избежание упреков в подавлении индивидуальной свободы сверх-индивидуальными, социальными личностями, Карсавин подчеркивает, что "отдельно от индивидов, вне их, социальная личность не существует" (Карсавин, 1991).

В своей программной для евразийства работе "Церковь, личность и государство" (1927) Карсавин формулирует смысл евразийства: "Смысл существования мира, само, можно сказать, его бытие – только в том, что он *должен свободно возрасти и свободно возрастает* в Тело Христово или Церковь...". Таким образом, степень эмпирического совершенства человека, государства, мира, само их бытие зависит от степени их оцерковления. "В идеале предстает согласованное действие Церкви и государства, их, говоря термином византийских канонистов, «*симфония*»". Следуя необходимости сделать ударение на существенном для евразийства аспекте единства и православного характера российского государства, Карсавин вводит новое понятие "симфонической личности", наряду с уже имеющимися понятиями "социальной" и "коллективной личности". "Все, что входит, предлагается в Тело Христово, все, что становится церковным, – становится и личным... Мы называем такие личности

соборными или симфоническими личностями..." (Карсавин, 1994с). При этом Карсавин оговаривает, чтобы не смешивать религиозный и светский аспекты единства, следуя принципу двух мечей: "Богу – богово, кесарю – кесарево", необходимо употреблять в религиозной сфере понятие "соборность", а в эмпирической – "универсализм".

Убеждение Карсавина о духовно-телесном единстве личности культуры, в которой наиболее очевидна общность тела, лежит в основе неприятия им эмиграции. Эмигранты, оказавшись вырванными из своей "среды", культуры, "должны либо переродиться, либо вырождаться, и тем скорее, чем они рассеянее" (Карсавин, 1992). Сам Карсавин в 1927 г. отказывается от предложения активного евразийца кн. Святополка-Мирского начать преподавание в Оксфордском университете. По воспоминаниям Сувчинского, это бы означало для Карсавина конец, признание эмиграции. И Карсавин принимает предложение Августинаса Вольдемараса, бывшего своего коллеги по Петроградскому университету, ставшего премьер-министром Литовской республики, занять кафедру всеобщей истории в новообразованном Ковенском (Каунасском) университете. Карсавин глубоко убежден, что "Литва, по существу, должна быть тесно связана с Россией". В ноябре 1927 г. Карсавин избирается ординарным профессором по кафедре всеобщей истории гуманитарного факультета. Он интенсивно изучает литовский язык и уже в 1929 г. приступает к чтению лекций на литовском языке. Он еще часто навещает Париж, где осталась семья, поддерживает контакты с евразийцами, получает от них деньги. В начале 30-х годов, однако, эта связь прерывается.

Евразийство дало возможность применить или, точнее, "примерить" культурно-исторические и социальные идеи Карсавина к "социальному деланию", к жизни. Никакого вклада в концептуальное развитие его метафизики и учения о личности оно при всем этом не внесло.

## 5. Симфонический персонализм

В 1929 г. Карсавин издает свой самый зрелый труд "О личности". Концептуально ему предшествовала работа "О началах", которую Карсавин переиздает в 1928 г. на немецком языке. В книге "О личности" Карсавин завершает свои метафизические поиски, им уже найдены все формулировки, ему все представляется ясным – таким образом и воспринимает эту книгу читатель. Структура работы отражает и видение автором устройства реальности как личностного бытия – это индивидуальная личность, затем симфоническая личность и, наконец, совершенная личность. Карсавин дает определение: "Личность – конкретно-духовное или (что то же самое: недаром «личность» от «лица») телесно-духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное" (Карсавин, 1992). Личность содержит в себе множество своих моментов, "одновременных и временно взаиморазличных", без которых ее не может быть как чего-то определенного и определяемого. Для определения необходима направленность на другое, раз-личность, от-личность. Уже в языке, по мнению Карсавина, фиксируется признание преимущественного значения личности. *Разъединенность* личности есть ее *пространственное качество*, которое неотделимо и от ее *временности*. Пространственные границы личности возникают при ее отношении к инобытию. Разъединенность личности, т.е. установление ее пространственности, позволяет определить противостоящее индивидуальному "я" его содержание как самознание. Знание также связано с инобытием личности. Познание инобытного мира в подлиннике предполагает наличие доразъединенного первоединства его с личностью и объединение с ней в знании. "Двуединство же личности с инобытием должно само быть личностью: симфонической и, в частности, социальной" (Карсавин, 1992).

Раскрытие личности как триединства уясняет значение "я" и соотношение в личности движения и покоя, ее бытия и небытия. Карсавин раскрывает бытие в его экзистенциальном аспекте как жизнь и смерть с динамикой "живущей смерти": "...первоединство индивидуальной личности должно быть и единством ее с другими индивидуальными личностями, с чем связана «переменность» я. Таким образом, разъединение-умирание социальной личности есть *жертвенная самоотдача (любовь)* индивидуальных личностей друг (к) другу, ее воссоединение-воскресение – *утверждение* каждой из них другими (чрез их самоотдачу). Но от утверждения надо отличать *самоутверждение* или *ненависть* как вольную недостаточность самоотдачи" (Карсавин, 1992).

В порядке личностей Карсавин различает "социальные эфемериды", "периодические личности" и "постоянные личности", а также – по степени самоосуществленности – "самодовлеющие" и "функциональные" личности. По Карсавину, всякое взаимодействие личностно, сам факт кратковременного единства, встречи – уже личность, которую Карсавин определяет как "социальную эфемериду". Но социальная личность – это не стихия, которая налетела и извне охватила индивидуумов, а они сами, на миг переставшие быть моментами других личностей. Периодические личности – это те, "которые обладают более длительным и развитым существованием, хотя и проявляют себя лишь время от времени" (Карсавин, 1992). Это ученые и спортивные сообщества, партийные съезды и т.д.

Относительно стойкие, развитые постоянные личности – это семья, правительство, народ, разбойничья шайка. При этом постоянная личность может быть очень ограниченной, а периодическая – достигать "многообразного самораскрытия". Каждая социальная личность имеет свое задание, "функцию". У социального слоя функции ограничены, а у самодовлеющих личностей, таких, как семья, нация, культура, – степень проявленности и число заданий велики, они многообразнее, полнее актуализируют личное бытие. Функциональность бывает "статической" и "динамической". Первая должна объяснять стабильные иерархии, общественные структуры, вторая – отражать процесс возникновения, достижения апогея и гибели социальной личности. Различная степень актуализации социальных личностей, их иерархия оценивается степенью их совершенства, соотносясь с абсолютным критерием, т.е. Богочеловечеством. Всякая индивидуация несовершенна, но в любом своем осуществлении все социальные личности самоценны и этически равноценны. Итак, "единый в своем времени и пространстве мир осуществляет свое личное бытие, по крайней мере, в человечестве. Он, несомненно, – симфоническая всеединая личность или иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных" (Карсавин, 1992). Карсавин последовательно обосновывает личность сущего, что позволяет отнестись его учение о личности к персонализму, а учитывая его терминологию и специфику – определить его как "симфонический персонализм".

Заключает учение о личности тема совершенства и несовершенства личности. С совершенством и "усовершенствием" личности Карсавин связывает слова "лицо" и "лик". Последнее соединяется с представлением о личности совершенной, об истинном и "подлинном". Таким образом, лик святого, то есть "подлинник", лишь приблизительно и символически выражаемый изображениями, – его совершенная и существенная личность, "лик ... «просвечивает» сквозь икону, житие и самое эмпирическую личность" (Карсавин, 1992). Соответственно, неподлинное и несовершенное отражается в лице-личине, маске и фиксируется в речи словами "об-лицье", "харя".

Стержневым, задающим "тон" учения о личности Карсавина становится следующее его утверждение: "Смысл и цель тварного бытия – в его лицетворении, которое и есть его обожение..." (Карсавин, 1992).

## 6. "Духовное завещание". Единение философии и жизни

Вскоре после публикации "О личности" Карсавин пишет свою последнюю крупную философскую работу "Поэму о смерти" (1931), которую он читал А. Штейнбергу, и после прослушивания которой тот "ощутил прощание Льва Платоновича с жизнью". Штейнберг также подчеркивает, что это "духовное завещание" Карсавина. Это не так уж удивительно: преданно и с любовью относясь к литовскому народу, Карсавин – "человек русский, православный, в Литве был чужим" (Штейнберг, 1994). Интеллектуальная жизнь не отличается тем высоким уровнем духовного напряжения и поисков, которые свойственны Петербургу начала века и которые отчасти сохранялись в эмиграции. Хотя, попав в Париж, "лучшие русские головы ... уже не думают иных дум как лишь о том, чтобы сколько-нибудь перебиться" (Прокофьев, 1999), Карсавин все же был в центре евразийского движения, общался с художественной, творческой интеллигенцией. В кругу знакомых семьи Карсавина, кроме евразийцев, были М. Цветаева, В.Л. Андреев, Н.Н. Алексеев, Лосские и др.

Написание духовного завещания свидетельствует о том, что Карсавину, оказавшемуся в другой среде, в эмиграции, так и не удастся "переродиться". "Средой, отвечавшей его натуре, вместе с академической и артистической, петербургской, византийской, барочной, были академические и отчасти художественные круги в их светской и интеллектуальной верхушке, а наиболее созвучною ролью была ... роль учителя мудрости и одновременно светского человека. И это значило, что своим миром мог быть для него Петербург Серебряного века – и едва ли что-нибудь еще на земле" (Хоружий, 1989).

Тема смерти сама по себе появляется в "Поэме" не впервые, она является одной из центральных в его философии. Смерть – это выражение движения и покоя личности, ее бытия и небытия. Несовершенная личность не по-настоящему умирает и воскресает, ей присуща дурная бесконечность умирания или дурное бессмертие. Без полной истинной жертвенной смерти ничто сущее не может достичь ни полноты любви, ни полноты бытия. Смерть – это центральный момент онтологической драмы: крестная смерть Христа – событие для обеих Его природ и истинная смерть Бога: "Сначала – только один Бог, потом – Бог умирающий и тварь возникающая, потом – только одна тварь вместо Бога, потом – тварь умирающая и Бог воскресающий, потом – опять один только Бог" (Карсавин, 1992). Сжато эта формула у Карсавина выражена более радикально: "жизнь чрез смерть". "Поэма о смерти" – это поэма о пути к полноте бытия и любви, о пути преображения личности к Богу.

В 1940 г. Карсавин вместе с семьей переезжает в Вильнюс, куда был переведен университет. В мае 1949 г. Карсавина увольняют, а 9 июля этого же года арестовывают. В обвинении было отмечено, что он "преподавал реакционно-идеалистическое учение, чуждое марксизму-ленинизму, вел среди своих



знакомых антисоветскую агитацию, хранил в своей квартире контрреволюционную литературу". В марте 1950 г. Карсавин осужден и приговорен к 10 годам исправительно-трудовых лагерей, местом отбывания срока определен Минеральный лагерь (станция Абезь Печорской железной дороги).

В лагере Карсавин вернулся к своим занятиям философией (очередной виток спирали), которая была для него жизнью, удивляя своих сокамерников "бодростью и ровностью духа" и представляя свое положение как возможность "практической проверки правильности моей философии" (Карсавин, 2002). Он превращает философию личности в "метафизический диалог между созданием и Создателем" и проживает ее как подражание Христу (кеносис). Он напряженно работает, пишет небольшие по объему статьи и создает замечательный образец философской поэзии – "Венок сонетов" и "Герцины".

## 7. Заключение

Карсавин создает оригинальное метафизически расстроенное учение о симфонической личности. Тексты его работ передают мысли концентрированно и ёмко, без особых разъяснений и детализаций, что создает трудности при их чтении, преодолев которые можно найти ответы на интересующие нас и сегодня вопросы. Только глубокая и искренняя вера в человека и призвание личности к свободе и совершенству помогли Карсавину переносить трагедию русской истории.

## Литература

- Wetter G.A.** L.P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit. *Orientalia Christiana Periodica. Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum*, v.IX, N 3-4, S.401, 1943.
- Гаврюшин Н.К.** Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным. *Символ. Париж, Bibliotheque Slave de Paris*, № 31, с.97, 1994.
- Карсавин Л.П.** Государство и кризис демократии. *Новый мир*, № 1, с.189, 1991.
- Карсавин Л.П.** Евразийство и монизм. *Евразия, Париж*, № 10, 26 января 1929.
- Карсавин Л.П.** Noctes Petropolitanae. В кн.: *Малые сочинения. СПб., Алетейя*, с.116, 1994а.
- Карсавин Л.П.** О личности. В кн.: *Религиозно-философские сочинения. М., Ренессанс*, т.1, с.9, 10, 19, 24, 36, 98, 171-172, 177, 192, 1992.
- Карсавин Л.П.** О началах (Опыт христианской метафизики). Соч. *СПб., Умка-Press*, т.6, с.90, 1994б.
- Карсавин Л.П.** Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках. Соч. *СПб., Алетейя*, т.2, с.29, 53, 54, 124-133, 1997.
- Карсавин Л.П.** Письмо к Л.Н. Карсавиной и дочери Сусанне. 21 февраля 1951. В кн.: *Архив Л.П. Карсавина. Вильнюс, Вильнюсский Университет*, вып. I, с.104, 2002.
- Карсавин Л.П.** Философия истории. *СПб., Комплект*, с.35, 38, 43, 44, 49, 64, 65, 81, 1993.
- Карсавин Л.П.** Церковь, личность и государство. В кн.: *Малые сочинения. СПб., Алетейя*, с.414, 419, 437, 1994с.
- Карташев А.В.** Лев Платонович Карсавин (1882-1952). В кн.: *Малые сочинения. СПб., Алетейя*, с.475, 1994.
- Клементьева С.Ю., Клементьев А.К.** Примечания к книге: Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках. Соч. *СПб., Алетейя*, т.2, с.415, 416, 1997.
- Коган А.С.** Предисловие издателя к книге: Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae. В кн.: *Малые сочинения. СПб., Алетейя*, с.102, 1994.
- Платонов А.** Воронежская коммуна. № 178, 9 августа 1922.
- Прокофьев С.С.** Письмо к П.П. Сувчинскому. Рошле, 28 июля 1921. В кн.: *Петр Сувчинский и его время. Русское музыкальное Зарубежье в материалах и документах. М., Композитор*, т.1, с.62, 1999.
- Хоружий С.С.** Карсавин и де Местр. *Вопросы философии*, № 3, с.81, 1989.
- Штейнберг А.** Лев Платонович Карсавин. Приложение 2. В кн.: *Малые сочинения. СПб., Алетейя*, с.493, 1994.
- Ястребицкая А.Л.** Историк-медиевист – Лев Платонович Карсавин (1882-1952). Аналитический обзор. *М., ИНИОН АН СССР*, с.19, 1991.