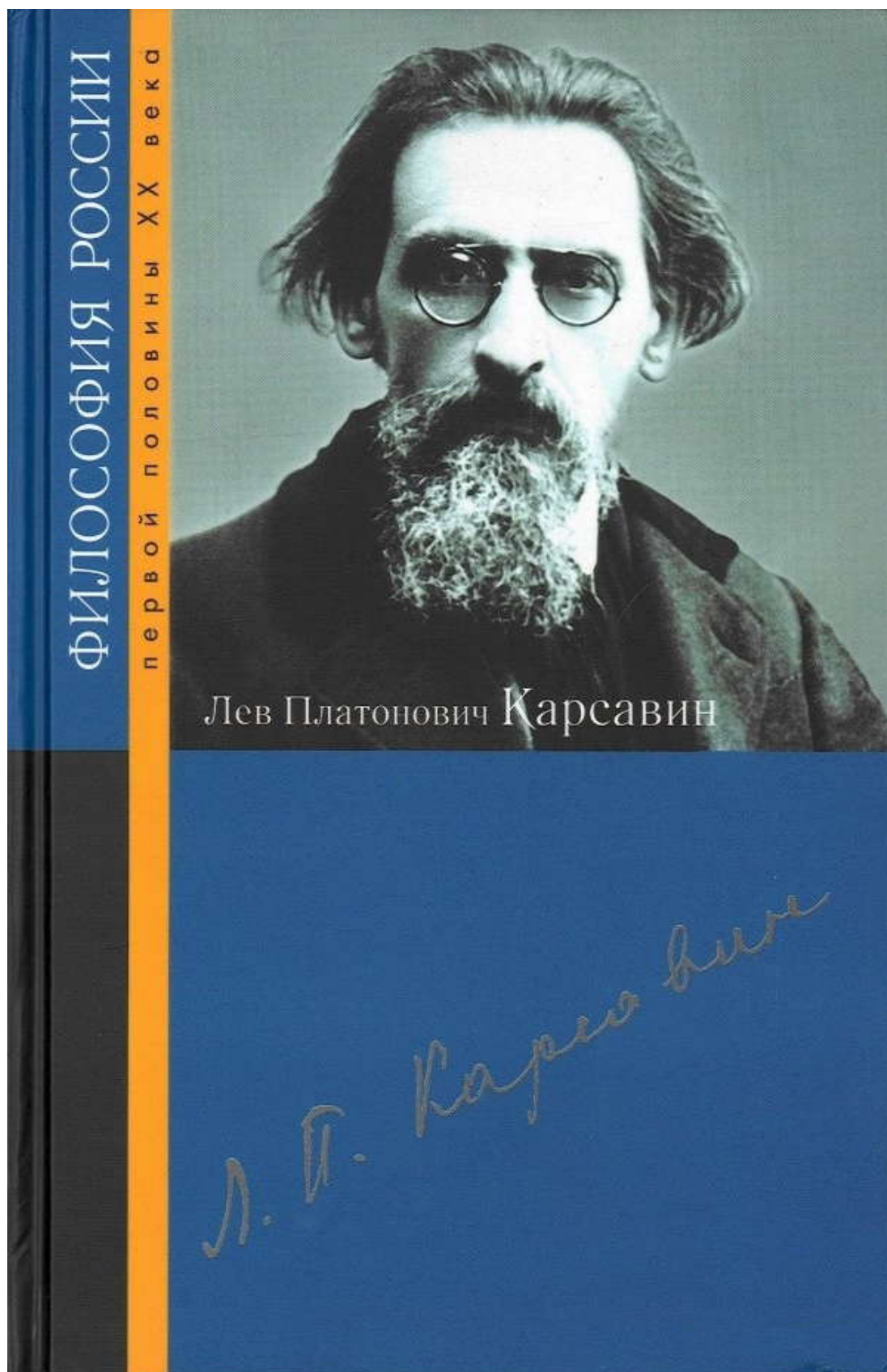


## Очерки о Л.П. Карсавине



Представленные материалы подготовлены П.Г. Щедровицким и С.Ю. Бородаем в рамках проекта «Философия России XX века». Они служат для ознакомления с творчеством философа и для популяризации его работ. Еще одной задачей является сбор редких сведений о мыслителе и анализ малоизвестных тем его творчества.

Все материалы опубликованы на официальной странице П.Г. Щедровицкого в фейсбуке:

<https://www.facebook.com/petr.shchedrovitskiy>

А также на официальной странице проекта ВКонтакте:

<https://vk.com/rusphilosophy>

В конце каждого очерка дается ссылка на соответствующий пост в фейсбуке, где, ко всему прочему, часто можно найти дискуссии по теме. При цитировании или использовании материала упоминание источника обязательно. Все права защищены ©

Официальная страница проекта «Философия России XX века»:

<http://www.fondgp.ru/projects/jointly/philosophyXX>

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВОДНЫЙ ОЧЕРК.....	4
ОЧЕРК ФИЛОСОФИИ.....	7
КОНТЕКСТ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ.....	10
ПЕРСОНАЛИЗМ. Ч. 1.....	13
ПЕРСОНАЛИЗМ. Ч. 2.....	16
ПЕРСОНАЛИЗМ. Ч. 3.....	19
ПЕРСОНАЛИЗМ. Ч. 4.....	22
РЕЦЕПЦИЯ КАРСАВИНОВСКОГО НАСЛЕДИЯ.....	25
ОЧЕРКИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ИТАЛИИ.....	28
ОСНОВЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ.....	31
ВЛИЯНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО МИСТИЦИЗМА.....	34
ВОСТОК, ЗАПАД И РУССКАЯ ИДЕЯ.....	37
КАРСАВИН И ЕВРАЗИЙСТВО. Ч. 1.....	40
КАРСАВИН И ЕВРАЗИЙСТВО. Ч. 2.....	43
КАРСАВИН И ЕВРАЗИЙСТВО. Ч. 3.....	46
ПОЭМА О СМЕРТИ. Ч. 1.....	49
ПОЭМА О СМЕРТИ. Ч. 2.....	52
ПОЭМА О СМЕРТИ. Ч. 3.....	55
ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ МЕТОДЕ.....	58
ПРОБЛЕМА ТЕЛЕСНОСТИ.....	61
КАРСАВИН, ХАЙДЕГГЕР И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	64
КАРСАВИН В ЛИТВЕ. Ч. 1.....	67
КАРСАВИН В ЛИТВЕ. Ч. 2.....	70
АРЕСТ И ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ.....	73
КАРСАВИН В ЛАГЕРЕ.....	76
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	79

## ВВОДНЫЙ ОЧЕРК

*«Личность всевременна и всепространственна.  
Несовершенная же личность ограничено всевременна  
и всепространственна»*

Л.П. Карсавин

Лев Платонович Карсавин родился 13 декабря 1882 г. в Санкт-Петербурге. Окончил Историко-филологический факультет Петербургского университета (1906). Был учеником И. М. Гревса. С 1909 преподавал в Историко-филологическом институте (профессор с 1912) и на Высших женских (Бестужевских) курсах; приват-доцент Петербургского университета (с 1912), затем профессор (с 1916).

Магистерская диссертация — монография «Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков» (1912; защитил в 1913). Инспектор Историко-филологического института (1914). Докторская диссертация — «Основы средневековой религиозности в XII—XIII вв., преимущественно в Италии» (1915; защитил в 1916).

Участвовал в петроградском «Братстве Святой Софии» (1918—1922). В 1920 г. — один из учредителей издательства «Петрополис», один из учредителей и профессоров Богословского института. В 1921 избран профессором Общественно-педагогического и правового отделений факультета общественных наук Петроградского университета, председателем Общественно-педагогического отделения.

В августе 1922 был арестован и приговорён к высылке за границу без права возвращения. Освобождён незадолго до высылки.

Выслан в ноябре 1922 вместе с группой из сорока пяти деятелей науки и культуры и членами их семей в Германию. В Берлине был избран товарищем председателя Бюро Русского академического союза в Германии, стал одним из организаторов, затем сотрудник Русского научного института, соучредитель (вместе с Н. А. Котляревским) издательства «Обелиск». С 1926 жил в Кламаре под Парижем. Примкнул к евразийскому движению: возглавил Евразийский семинар в Париже, был членом редколлегии газеты «Евразия» (1928—1929) и её ведущим автором, участвовал в евразийских сборниках.

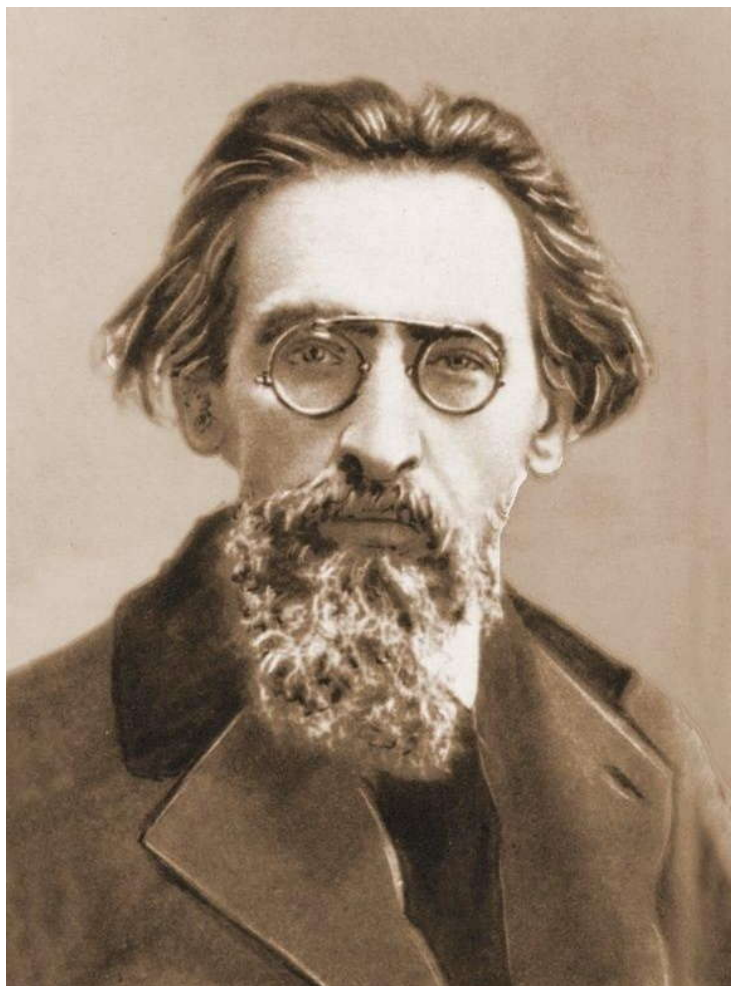
В конце 1927 года получил приглашение занять кафедру всеобщей истории в Литовском университете (Каунас; впоследствии Университет Витаутаса Великого). С 1928 года жил в Каунасе; в 1928—1940 годах профессор всеобщей истории университета в Каунасе (с 1929 года преподавал на литовском языке). С переводом гуманитарного факультета университета в Вильнюс (1940) стал профессором Вильнюсского университета. С 1941 года одновременно преподавал в Художественном институте. Короткое время работал в Художественном музее.

В 1944 году советскими властями отстранен от преподавания в Вильнюсском университете, уволен из музея. В 1949 году уволен из Художественного института, арестован и обвинён в участии в антисоветском евразийском движении и подготовке свержения советской власти. В марте 1950 года приговорен к десяти годам исправительно-трудовых лагерей. Умер от туберкулёза в спецлагере для инвалидов в посёлке Абезь Коми АССР.

В.В. Зеньковский пишет о философском и научном творчестве Л.П. Карсавина следующее:

*«Карсавин был специалистом по западноевропейской истории, занимался преимущественно вопросами религиозной истории Запада. Однако Карсавина рано потянуло к философии и богословию; он жадно впитывал в себя – и здесь то и сказалось со всей силой влияние Вл. Соловьева, особенно его «Чтений о Богочеловечестве» – построения западных и русских богословов и философов...*

*Кроме влияния Соловьева, у него, несомненно, сказалось влияние старых славянофилов. Будучи историком религиозной жизни Зап. Европы, Карсавин не только не увлекся этой богатой историей, но, наоборот, подобно славянофилам, сильнее оттолкнулся от Запада. Единственно кто привлек к себе симпатии Карсавина (сужу, конечно, лишь по его книгам), это Дж. Бруно, которому Карсавин посвятил большую работу, и, конечно, стоящий за Дж. Бруно – Николай Кузанский. Но вне этого Карсавин в своих суждениях о Западе – пристрастен и суров, – недаром он в последние десять лет творчества примкнул к евразийцам. А в одном месте Карсавин высказывает такую мысль: «История (т.е. наука истории) должна быть православной».*



*Чтобы понять это претенциозное утверждение, нужно, конечно, иметь в виду, что для Карсавина «осмысление развития человечества возможно только как метафизика истории, степенью близости к которой определяется ценность всякой исторической работы»... Здесь отмечаем эту сращенность для Карсавина всякого «осмысления» данных опыта и метафизики – из чего и вытекает у него своеобразная конфессиональность в науке. «Чистое» познание Карсавина вообще представляется «отвлеченным»: «отъединенное от прочих качествований знание необходимо умалено в качестве знания», — пишет он. «Инобытное» (т.е. то, что вне человека), — пишет в другом месте Карсавин, — постигается нами в непременной связи с нашим самосознанием и Богосознанием». Для него «вера – основа знания, наличная в каждом акте его, наличная и в признании*

*чего-либо истинным». «Когда наука (философия) пытается обойтись без веры и найти свои основания, — читаем мы в другом месте, — она обнаруживает в глубине своей религиозную веру», ибо «основа нашего бытия, нашей жизнедеятельности и нашего знания дана в вере, как всецелом причастии к Истине; только верою можно окончательно обосновать знание». Этим определяется у Карсавина и отношение науки и философии к богословию.*

*«Хочет или не хочет того наука, но она, особенно же на вершине своей в качестве философии, исходит из некоторых основначал, которые, притязая на абсолютную значимость, являются высказываниями об Абсолютном», т.е. становятся на путь веры (как всецелого причастия к Истине). Без обоснования в вере философия обрекает себя на то, чтобы быть «знанием гипотетическим»; поэтому, «желая оставаться философским (научным), философское знание обязано сказать: «философия должна быть служанкой богословия». «Служанкой, — поясняет тут же Карсавин, — но не рабой», «Богословие, — пишет дальше Карсавин, — стихия свободного познавательного искания; исходя из него, философия не может стать несвободной». «Разве она будет свободнее, — спрашивает тут же Карсавин, — если, вопреки истине, признает предпосылки нерелигиозными и тем ограничит и предмет свой и свой метод?» Если «эмпирически вражда религии с философией неизбежна», то вина здесь лежит на богословах, которые «недооценивают философского сомнения, возделают о рабской покорности... Пока существует, — заключает Карсавин, — этот дух деспотизма неизбежен и необходим пафос свободы».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=746033415483558>

## ОЧЕРК ФИЛОСОФИИ

*«Все бытие человека религиозно; все в нас находится в известном противостоянии Богу и в известном единстве с Ним»*

Л.П. Карсавин

Философские и научные интересы Л.П. Карсавина многообразны, поэтому резюмировать его взгляды не так просто. По нашему мнению, с этой задачей хорошо справился В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии». Приводим выдержки из работы:

*«Единство в мире, – писал Карсавин в первой своей книге, – первое множества, а множество разрешится в единство». Это положение, устраняющее метафизический плюрализм, в сущности бесспорно и принадлежит к вековым исходным началам философии. Собственно, в приведенных словах дело идет только о «единстве в мире» но для Карсавина оно есть и всеединство, т.е. обнимает и мир, и все, что вне его, над ним («Абсолют»). В этом «перемещении», этом превращении единства в мировом бытии во всеединство, мы имеем, по существу, однако, не вывод, а предпосылку – это особенно ясно выступает в ранней книге Карсавина «Noctes Petropolitanae». Идея «всеединства» сразу же смыкает тему надмирной основы сущего с миром – смыкает взаимно, как это началось уже у Плотина и без конца повторяется донныне. Могучее влияние Вл. Соловьева вдвинуло эту концепцию всеединства в русскую мысль, зачаровало ею, как чарует греза, созидая мифы. Мифология всеединства – так можно было бы охарактеризовать все это движение мысли. «Существо, совершеннее коего нет ничего и помыслить нельзя, все в себе заключает. Оно Всеединство. Рядом с ним я – ничто, я нечто лишь в Нем и Им, – иначе Оно не совершенство, не Всеединство». «Абсолютное Бытие, – учит нас Карсавин, – есть абсолютное совершенное Всеединство. Оно – все, что только существует, – и во всяческом, в каждом (бытии). Оно все, ибо всяческое не что иное, как Его момент».*

*Концепция всеединства, завладев мыслью Карсавина, ведет его неуклонно к тем же построениям, как вела она и Соловьева. «Космос в Боге становится Богом или Абсолютом», – утверждает Карсавин, и эта идея «становящегося Абсолюта» совершенно та же, что была и у Соловьева – здесь та же диалектика, те же осложнения и тупики. Мы снова слышим о «втором Боге». «Мы мыслим Абсолютное – в Его отношении к нам, мыслим Безусловное, как нас обуславливающее, а потому и нами обусловленное». «Бог должен определить и преодолеть Свою конечность, т.е. изначально быть совершенным двуединством бесконечности и конечности... тогда творение мира является возможным... Самооконечение Божества перее творения»...*

*«Учение об Абсолюте в христианстве, – пишет Карсавин, – превышает различие между Творцом и тварью... христианство завершает пантеизм и теизм». Карсавин отбрасывает учение, которое исходит из «непереходимой» грани между Божественным и эмпирическим», – поэтому в истории нет какого-то «вхождения» Абсолюта в эмпирию, которое зовется Промыслом. «Понятие истинной абсолютности, – читаем в другом месте у Карсавина, – говорит о совершенном всеединстве абсолютности с «иным», которое ею создается».*

*Карсавин сохраняет идею «творения из ничто»; именно учение, что «тварь возникла не из Бога, а из ничто» исключает, по мнению Карсавина, пантеизм (что и верно, если над пантеизмом разумеет систему типа учения стоиков или Спинозы). Но мир есть все же лишь «иное» Бога, почему жизнь мира и есть «становящееся*

Абсолютное». Мир творится Богом в свободе, но то, что «Он творит мир, есть выражение Его несовершенства», и если «творческий акт Его не выводим с необходимостью из Его сущности, то все же Бог открывается нам «в двуединстве нашем с Ним», – что и связано «с диалектикой бытия и не бытия» (т.е. Абсолюта и «Иного»).

Из этого «узора слов», в которых исчезает четкость понятий, вытекает и дополнительное учение о «свободном самовозникновении твари», «творение меня Богом из ничто вместе с тем есть и мое свободное самовозникновение». Повторяя здесь учение Шеллинга о «свободе на грани бытия», Карсавин (как и другие) не может избежать этого парадокса о свободе без субъекта свободы: тварное бытие в сущности предсуществует, ибо оно есть «иное» Абсолюта и им неизбежно «полагается»...



У Карсавина очень развита антропологическая сторона этой концепции, – мне даже кажется, что здесь исходный пункт его увлечения метафизикой всеединства. Для Карсавина «связь Божества с тварно-человеческим не вне Божества, а в самом Божестве». «Все бытие человека, – читаем в другом месте, – религиозно; все в нас находится в известном противостоянии Богу и в известном единстве с Ним». Это чувство божественности в человеке лежит в основании всего замысла книги «Noctes Petropolitanae», – где развивается «метафизика любви» человеческой, – из этой метафизики любви, как тайны тварного бытия, восходит Карсавин к «раскрытию тайны Всеединства». Через вхождение в «смысл любви» открывается прежде всего единство человечества, а затем об этом единстве повествуется, что человечество «извечно существует в творческом бытии Божества». Постоянно у Карсавина повторяется этот скачок ввысь, этот "retabasis eis allo genos". Так мы узнаем, что «в плотском

слиянии создается тело во Христа и в Церковь, повторяется воплощение Логоса в Невесте». При склонности Карсавина к чисто «спекулятивной мистике» (беря термин из истории средневековой философии) и при той «стихии свободных познавательных исканий в богословии», о которой мы уже знаем, для таких сугубо мистических перетолкований «метафизики любви» границ нет у Карсавина. Он принимает и термин, и идею «Адама Кадмона», как центра тварного бытия («в телесном человеке заключено все животное царство вообще, человек и есть космос»). «Моя личность (эмпирическая. – В.З.) – пишет Карсавин, – объемлется моей же личностью высшей, – сама ограниченность моя стала во Христе истинным бытием». Как любопытна эта «натурализация» тайны искупления! Метафизика всеединства неуклонно ведет к тому в религиозной сфере, что мы охарактеризовали в свое время у Достоевского, как «христианский натурализм», т.е. как учение о том, что в глубине тварного бытия уже реализован Бог, как «всяческая во всех».

*Так как «человек есть космос», то в тайне человека заключена и тайна космоса. От «двуединства с любимой» восходим мы к единству тварного бытия, и тогда открывается, что «есть лишь одна тварная сущность», и «эта сущность есть мировая душа». Все сотворено во Всеедином человеке», – но Всеединый человек, не будучи в силах сохранить это единство, «распадается на человека и мир, на душу и тело, на мужа и жену». Адам Кадмон («всеединый человек») есть – «сотворенная Божья Премудрость, София отпавшая – как София Ахамот гностических умозрений». Но Карсавин с уместной скромностью говорит тут же, что «нам, еще не свершившим того, что должны мы свершить и свершим, неясен лик Всеединой Софии, трудно отличить его от лика Христа»... Все тварное бытие есть теофания, но в тварном бытии надо «различать три сферы – духовную, душевную (животную) и материальную, но «взаимоотношение разных сфер бытия... может быть конкретизировано, как взаимоотношение между духовно-душевым и душевно-материальным». Карсавин отбрасывает и теорию параллелизма и теорию взаимодействия души и тела; все трудности здесь возникают, по Карсавину, «не от того, что душу трудно отделить от тела, а от того, что трудно отделить наше тело от других тел».*

*«Истинное мое тело – телесность всего мира, "мать-земля" – всеединая наша материальность, сама наша тварность, сущая лишь в причастии нашему Богу». У Карсавина есть места, как бы понижающие онтологически сущность материи, напр.: «материя – как бы закосневшая тварность мира... тело или материя мира существует в своей непреодолимой данности, поскольку мир несовершенен», но тут же он добавляет: «Это не значит, что материальности нет в совершенном мире – она есть и в нем... отвергать тело-материю то же самое, что отвергать Бога Творца и свою тварность».*

*В учении о времени и пространстве Карсавин, что и логично для метафизики всеединства, учит о «всевременности» и «всепространственности», которые «умалются» в эмпирическом бытии, «разделяются» на мнимо исключаящие друг друга моменты».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=746640195422880>

## КОНТЕКСТ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

*«Прошлое познается в настоящем, из настоящего, через настоящее»*

Л.П. Карсавин

Для своего времени философия Л.П. Карсавина явилась одной из завершающих систем метафизики русского религиозно-философского возрождения. Она разделяла многие родовые черты этой метафизики, как достоинства ее, так и недостатки. Ее возможно понять только в общем контексте того периода, когда она возникла. Эта проблема рассматривается в статье Ю.Б. Мелих и С.С. Хоружего «Философия Карсавина в Серебряном веке и в наши дни». Приводим выдержки из работы:

*«Первый контекст, непосредственный и ближайший, составляет метафизика Русского религиозно-философского возрождения. Что за философию она представляла собой? В качестве общей родовой черты мы бы сказали, пожалуй, что это была в значительной мере нарративная философия: не столько доказывающая свои утверждения и выводы тем или иным философским методом, сколько ведущая о них рассказ. Отсюда можно подумать, что это была наивная философия: но нет, в эпоху Серебряного века русское философское сообщество уже поддерживало связи с ведущими философскими очагами и находилось вполне на уровне профессионального европейского философствования своего времени. Скорее тут сказывались черты, идущие от корней русского менталитета и духовной традиции. Черты эти включали в себя убежденность в высшей ценности личного общения и влекли к тому, что в культурном творчестве ведущие авторские установки были установками доверия, общности и общения с читателем или зрителем (можно тут вспомнить, что с давних пор многие отмечали своеобразно-исповедальную тональность русской культуры).*

*В частности, и в создании философского текста естественной авторской установкой оказывалось делиться с читателем своим опытом и размышлениями — иными словами, вести рассказ о них. Автор брал на себя внутреннее обязательство, чтобы это был правдивый рассказ; и к этому обязательству в основном и сводилась методологическая дисциплина его дискурса. Но эти экзистенциально окрашенные установки не обеспечивали философской строгости и обязательности, свободы от произвола — и с этим прямо связано то, что в философской продукции Серебряного века, изобилующей яркими и оригинальными текстами, лишь весьма небольшая часть оказалась соответствующей путям будущего философского развития.*

*В первую очередь, произвол порождется сочетанием в русской философии и в опыте, питавшем ее, философского и религиозного содержания. Мысль Серебряного века не имела и не создала каких-либо единых и отчетливых принципов, которые определяли бы отношения между философским и религиозно-богословским дискурсами. Меж тем, однако, она была на львиную долю религиозной мыслью. Главное место в философской жизни эпохи занимает феномен, носящий название Религиозно-философского возрождения и объединяющий целую обширную группу крупных религиозных мыслителей; таких выдающихся философов и такого значительного философского движения, активного и продуктивного, в России не было ни прежде, ни после. У каждого из этих мыслителей в философию вовлекаются существенные массивы религиозно-богословского содержания, и интеграция этого содержания в философский дискурс совершается у всех по-своему, с самой разной степенью философского претворения и рефлексии. Связи и отношения философского и религиозного разума принадлежат проблематике эпистемологии и герменевтики и, в отличие от фундаментальных онтологических тем,*

внимание к которым было мощно разбужено Вл. Соловьевым, эта проблематика не выносилась в круг общих центральных тем философской жизни. Поэтому в данном аспекте философское движение осталось пестрым и разноголосым, и в философской литературе в качестве его оценки иногда можно встретить формулу «религиозная философия», понимаемую как обозначение некоего вольного промежуточного жанра, что лавирует между философией и теологией, не следуя строго ни той, ни другой в своей методологии, в подборе и выделке концептов. Едва ли мы найдем в философии Серебряного века анализ тех апорий в отношениях философии и христианской мысли, которые привели Хайдеггера к известному выводу: «Не существует ничего такого, как христианская философия, это попросту “деревянное железо”».



**Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин. 1923 г.**

Далее, существенно и отношение мысли Серебряного века к мейнстриму, к главным задачам современного ей философского процесса, которые определялись назревшей необходимостью «преодоления метафизики». Это отношение довольно своеобразно. В целом, господствующий способ философствования здесь можно уверенно отнести к классической метафизике: все главные достижения

Религиозно-философского возрождения — философия

Бердяева, Булгакова, Флоренского, Франка, Лосского, Евг. Трубецкого, Ив. Ильина, наконец, и Карсавина — все это по праву может рассматриваться как «христианская метафизика», системное философствование в классическом дискурсе, строимое на спекулятивных эссенциальных понятиях и постулатах, причем, в отличие от секулярной философии, в круг последних включаются и положения веры. В силу этого русская религиозная философия в целом, как философское течение, развивалась за пределами мейнстрима, вне общей работы глобального обновления философского дискурса, и уже вскоре, к концу творчества своих создателей в середине XX в., могла считаться архаичной и устаревшей. Однако этот «взгляд в целом» не выражает всей истины. Мы только что подчеркнули прихотливую вольность русской мысли, отсутствие в ней эпистемологического единства, методологической строгости и дисциплины. Но эти качества могли иметь и положительные следствия! Русская философия была менее скована верностью нормам и канонам классического дискурса, и в ней всегда была масса «исключений из правил», среди которых нетрудно увидеть свежие, неожиданные идеи и интуиции, плодотворные выходы в пространство неклассического философствования. К примеру, одним из основных заданий «преодоления метафизики» был уход от субъект-объектной парадигмы, и веский вклад в выполнение этого задания внесли многие русские философы начиная с Вл. Соловьева. Заметное время одним из основных русл становления неклассической философии служил экзистенциализм; и в нем также сыграли крупную роль русские мыслители, в первую очередь Бердяев и Лев Шестов. «Разноцветие» русской мысли, несводимость ее представителей и идей ни к какому одному знаменателю привели к тому, что в каждый период новейшего развития философии находятся русские

*авторы, чье творчество созвучно этому периоду и для него важно: так в мире были переоткрыты Флоренский, Бахтин, Шпет...*

*Нельзя сказать, чтобы сегодняшняя известность и востребованность мысли Карсавина позволяли бы поставить и его в этот ряд. Но эта мысль до сих пор сохраняет творческий потенциал, и по многим ее качествам отнюдь не исключено, что в неотдаленном будущем нас еще может ждать и переоткрытие Карсавина».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=747194315367468>

## ПЕРСОНАЛИЗМ. Ч. 1.

*«В рождении индивидуума рождается мир,  
в смерти его весь мир умирает»*

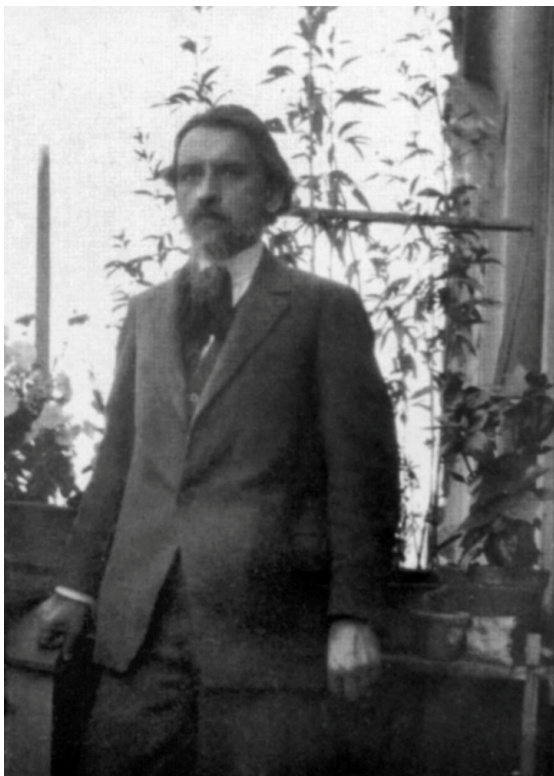
Л.П. Карсавин

В центре философии Л.П. Карсавина находится учение о личности, или «персонализм». Несмотря на то, что данная тема освещена во многих исследованиях, все же отсутствует единство в трактовке того, как философ понимал «личность», какой подход использовал, к каким выводам пришел и пр. Разброс мнений поражает. Карсавину, утверждавшему глобально-личностное видение реальности, наделявшему личным бытием любой ее элемент, приписывается «имперсональность Я» (К. Г. Исупов), «нигилистический персонализм» (С. М. Половинкин), «аналитический персонализм», «мэонизм» (Н. К. Гаврюшин) и пр. Чуждые Карсавину представления приписывали ему даже такие крупные мыслители, как Н.А. Бердяев и В.В. Зеньковский. Непонимание карсавинского учения о личности обусловлено его сложностью. Одну из самых интересных трактовок дал в 1940-х гг. иезуит Г. А. Веттер, который считал метафизику Карсавина наиболее глубокой и хранящей традиции православия. С опорой на Веттера проблема персонализма рассматривается в статье Ю.Б. Мелих и С.С. Хоружего «Философия Карсавина в Серебряном веке и в наши дни». Приводим выдержки из работы:

*«Обоснование позиции Карсавина мы находим при рассмотрении им понятий «усия» и «ипостаси». Описывая генезис понятия личности в греческой патристике, он отмечает, что для обозначения Божественного единства выдвигалось слово «сущность» — «ousia», для обозначения отличности или «особой свойственности» употреблялось слово «ипостась» — «hypostasis». Слова, близкие по значению, в обыденной жизни употреблялись как синонимы. Для определения личности, однако, первоначально важны именно различия значений этих слов. На христианском Востоке, с более богатой философской традицией, первоначально предпочитают понятие «ипостаси» в смысле существующей индивидуальной сущности как троичности личностей для их объединения, в то время как их охватывающее единое, Божественность, выражалось словом «усия». Усия есть «бытие», «бытийность», «существование», «сущность» (латинское *essentia* от *esse*, быть, сопоставимо в русском с «сый», «суций»). Ипостась — это определенное бытие вещи, то, что делает ее «этовостью», ее сущность; в латинском языке адекватно *substantia*, *subsistentia*. Согласно современному словоупотреблению, ипостась можно сравнить с индивидуальностью, с конкретной, осознающей себя личностью. Для такого толкования слова «ипостась» необходимо, однако, как отмечает Карсавин, «допустить и полную реальность “сущности”, общей многим личностям, хотя и не находящейся вне их». Для выделения значения индивидуальности и употреблялось на Западе слово «персона», которому в греческом отвечало «*prosopon*». Понятно, что признание Карсавиным этого общего, присущего трем и многим личностям, не дает повода к упреку его в несвободе личности (такой повод возникает совсем в другой области его построений, в иерархическом учении о симфонической личности). Принцип личности как таковой неопределим, он есть «усия», сущность по отношению к Божественному Троичеству. Итак, сущность личности есть неопределимое первоначальное единство, оно же — троичность. Карсавин пишет: «Мы утверждаем первоединство личности само по себе (триединство) как единство всех трех ее единств и как каждое из них, как усию личности.*

*Начала всеединства и троичности раскрываются также в отношении трех структурных уровней бытия (первоединства — саморазъединения — самовоссоединения)*

друг к другу, с онтологически, но не временно, приоритетным первоединством. В первоединстве Карсавин различает «определенное» как последнее основание бытия и знания и «неопределенное» первоединство. Он сам позиционирует себя по отношению к диалектике Гегеля и видит «коренную ошибку» последнего в отождествлении неопределенного первоединства с «Первым» и «Высшим», в то время как оно есть и Неопределенность и Определенность одновременно, «равночестные во всей их взаимоотнопротивопоставленности и во всем их единстве... Говоря условно, в Определенности Непостижимого усматривается достигшая своей цели Его “тенденция” Себя обнаружить». Божественное триединство, строго говоря, есть единственное личное бытие, которое раскрывает и определяет себя главным образом во второй Ипостаси, Логосе, который как саморазъединение есть «тело» Св. Троицы.



Карсавин проводит мысль о многомерности и всевременности личности, ее совершенстве (в ее замысле) и несовершенстве, невозможности сведения ее только к одной Ипостаси Логоса: «несовершенство объясняется несовершенным причастием человека только Второй Ипостаси и тварностью человека или упором его в небытие; полное же личное определение человека требует упора в Бога». Для раскрытия стремления личности к полноте воплощения тварного бытия Карсавин заимствует у Хомякова понятие «театра» личности, которая мыслится Карсавиным также и как гегелевская идея, свободно развивающаяся к полноте своего содержания. «Тварная личность, отображая в себе Бога, связана с Ним... чрез Слово. ...Двум же другим Ипостасям она причастна чрез Него... Она может стать по причастию и ими только чрез полное причастие Логосу и чрез полноту Логоса.

...Усовершенствование тварной личности до истинной триипостасности вовсе не означает дурного распада ее на три личности. Триипостасная личность так же остается одной личностью, как Триипостасный Бог — одним Богом». Человеческую и тварную личность Карсавин понимает «как причастуемую человеком Божью Ипостась или обладаемое человеком имя Божие». Не признавая за индивидуальной личностью единственное конкретно-личное бытие, усматривая в такой позиции номинализм, Карсавин утверждает, что человека необходимо представить «как тварный безличный субстрат, неопределимостью и непостижимостью своею подобный Богу и вполне самодвижный». По мнению Карсавина, «этим нисколько не исключается личность, которой лик предносится, как ее истинное существо, идеал и задание», как «образ Божий». И Карсавин пишет: «Смысл и цель тварного бытия — в его лицетворении, которое и есть его обожение» (theosis). Того и другого человек достигает через усовершенствование «в своем совершенстве. Потому именно лик его наиболее близок к Богу».

Тема свободы человека формулируется Карсавиным в разделе о совершенной личности как проблема возникновения и обожения, лицетворения (бытийственность твари для него всегда в центре). Карсавин пишет: «Тварь, создаваемая Богом из ничего как свободная, т. е. свободно самовозникающая, не есть что-то самобытное, определенное, постижимое, вообще не есть нечто. Иначе бы существовало нечто вне

Бога, который — все. Иначе бы тварь была Богом и было два Бога, что невозможно. Иначе бы, наконец, тварь была определена своею первозданностью, своим естеством и никак не могла стать и быть свободною. Тварь — ничто; она не есть в самом строгом и точном смысле. Но она противостоит Богу и, значит, каким-то образом и есть». Карсавин понимает всю противоречивость данного высказывания, знает, что оно не доказуемо, и заключает, что «надо внутренне понять это или... совсем не рассуждать». Выход только один — принять то, что «Бог выше бытия и небытия». Как видим, Карсавин исключает здесь логическую доказательность. Напомним в этой связи, что Бердяеву в развиваемой им версии персонализма именно бездоказательность положения «Бог выше бытия и небытия» позволяет этого положения не принять, утверждая, что только свобода «примордиальна».

По отношению к личности «Божий “замысел”» первое его тварного самоосуществления. Богобытие и Божественность как условия тварного бытия, как его и начало, а не тварь как таковая определяют Божий замысел. Это не значит, что тварь ограничена замыслом Бога, ибо она могла бы его и не осуществлять, т. е. совсем не быть, и сама свободно избрала бытие, т. е. согласилась сделать Божий замысел своей целью. Она ухитрилась даже захотеть невозможное: она устремилась к полубытию». Но Бог сделал ее бытием, преодолевающим свое самоучастие. Проходя путь обожения, «обожаящаяся тварь противостоит Богу не только как осваивающее Бога иное, а еще и как ставшая тварью Божественность, устремленная к Своей полноте». Это согласие сделать замысел своей целью, отдавать себя Богу, обожиться В. В. Зеньковский называет «софиологическим детерминизмом» Карсавина, поскольку тварь должна обожиться, ей не остается выбора, свободы. Предвосхищая такого рода возражения, Карсавин заранее оговаривает: «Вполне возможно и вероятно, что какая-нибудь читающая эти слова тварь скажет: “Не хочу я отдавать себя Богу, а просто хочу быть в себе и для себя”». Ответ философа таков: «Раз она существует, так уже отдает себя Богу». К софиологии же его учение о личности не причастно, что уже неоднократно указывалось в современных исследованиях его творчества. В этом видении тварной личности как находящей «упор в Боге» и отдающей себя Богу коренится одно из основополагающих различий в персонализме Карсавина и Бердяева: первый признает наличное бытие личностным, хотя и несовершенно, последний же полагает это бытие поработающим личность; а поскольку и личность у Бердяева не «упирается в Бога», то в развиваемом им мистическом персонализме личность только творчески пересоздает себя, а не бытие. В силу осознанной и желаемой Бердяевым противоречивости высказываемых им позиций, в них можно найти и близкие Карсавину положения, что отмечал и сам Лев Платонович. Объединяет же обоих философов стремление утвердить абсолютное значение личности».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=748523601901206>

## ПЕРСОНАЛИЗМ. Ч. 2.

*«Мы настолько несовершенны, что считаем все действительное разумным»*

Л.П. Карсавин

Продолжаем выкладывать материалы, посвященные учению о личности, или «персонализму», Л.П. Карсавину. Одна из свежих интерпретаций этого учения принадлежит Ю.Б. Мелих. Она резюмирована в статье «Сущее личности и личностность единого-сущего. К вопросу о спорности персонализма у Л.П. Карсавина и Н.А. Бердяева». Приводим выдержки из работы:

*«Познающее я у Карсавина своим истоком мыслит двуединство, неразрывность бытия и мышления. В изначальном, глубинном единстве всего сущего разум абстрагируется от этого единства, без чего невозможно познание, но цель Карсавина — вести свою мысль от первоначального единства, двуединства мыслящего и существующего. Карсавин акцентирует внимание на обосновании единства многообразия реальности, на ее едином-сущем. Обращение к идее всеединства вызвано как человеческим опытом и переживанием, так и попыткой его объяснения. Он начинает с самонаблюдения личности и 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». Для обозначения таких состояний Карсавин вводит термин «качествование». Все качествования 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 качествующим в одном определенном качествовании, в то же самое время сознаю себя и возможностью всякого иного моего качествования. Но эти качествования 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». Несмотря на их единство, можно наблюдать и эмпирическую несовместимость таких качествований, как любовь и ненависть, их переменность, ослабление одного другим: наблюдение переживания ослабляет само переживание. После рассмотрения качествования Карсавин вводит временную характеристику «момент», причем она присоединяется к качествованию как момент-качествование. Всеединство возможно только, если оно всевременно. Карсавин рассматривает три последовательных момента качествования: 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» становиться «п», «если хоть одно мгновение не есть она сразу и “т” и “п”»? Итак, если душа обладает «“всевременностью” трех мигнов, она, в силу непрерывности ряда и в прошлое и в будущее [...k-1-] -t-p-o- (-p-r...)], всевременна вообще». 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.*

Различенность моментов-качествований, их припоминаемость воспринимается как данность, как иное, такое же как и другой субъект или объект, внеположенные я. Восприятие «иноного», реального, мира невозможно, если оно не является иным самого субъекта, «следовательно, мой воспринимающий иное и, значит, являющийся и самим иным субъект выше и шире, чем он же в качестве субъекта всех моих качествований, относимых мною 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. Эта реальность у Карсавина представляет собой «высший субъект». «Субъект, как всеединство моих моментов, сам оказывается лишь моментом высшего субъекта, другими моментами которого являются иные субъекты (и “объекты”)). Всевозможные совокупности людей выступают как высшие личности по отношению к своим предсовокупностям и отдельному человеку, включают их как свои моменты и сами стязженно присутствуют в них. В каждом всеедином субъекте, индивидуальном или групповом, следует «строго различать» его полную актуальность от эмпирической неполноты, потенциальности, стязженности, сознавая при этом, что это один и тот же субъект.

Переходом от психического описания на теоретический и бытийственный уровень постижения реальности субъекта, на уровень, выводящий его к трансцендентному, абсолютному Бытию, служат Карсавину опосредующие понятия, заимствованные им у Кузанца, — «стязженное» и «possest». Термин «poss-est» (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», небытием и бытием...



Тема свободы человека формулируется Карсавиным в разделе о совершенной личности, как проблема возникновения и обожения, но еще и как лицетворения (Карсавин верен значимости бытийственности твари). Карсавин пишет: «Тварь, создаваемая Богом из ничего как свободная, т. е. свободно самовозникающая, не есть что-то самобытное, определенное, постижимое, вообще не есть нечто. Иначе бы существовало нечто вне Бога, который — все. Иначе бы тварь была Богом и было два Бога, что невозможно. Иначе бы, наконец, тварь была определена своею первожданностью, своим естеством и никак не могла стать и быть свободною. Тварь — ничто; она не есть в самом строгом и точном смысле. Но она противостоит Богу и, значит, каким-то образом и есть». Карсавин понимает всю противоречивость данного высказывания, знает, что оно не доказуемо, и заключает, что «надо внутренне понять это или... совсем не рассуждать». Выход только один — принять то, что «Бог выше бытия и небытия». По отношению к личности «Божий “замысел”» первее его тварного самоосуществления. Богобытие и Божественность как условия тварного бытия, как его и начало, а не тварь как таковая определяют Божий замысел. Это не значит, что тварь ограничена

замыслом Бога, ибо она могла бы его и не осуществлять, т. е. совсем не быть, и сама свободно избрала бытие, т. е. согласилась сделать Божий замысел своей целью. Она ухитрилась даже захотеть невозможное: она устремилась к полубытию». Но Бог сделал ее бытием, преодолевающим свое самоучастие. Проходя путь обожения, «обожаящаяся тварь противостоит Богу не только как осваивающее Бога иное, а еще и как ставшая тварью Божественность, устремленная к Своей полноте». Это согласие сделать замысел своей целью, отдавать себя Богу, обожиться, В. В. Зеньковский называет «софиологическим детерминизмом» Карсавина, поскольку тварь должна обожиться, ей не остается выбора, свободы. Предвосхищая такого рода возражения, Карсавин заранее оговаривает: «Вполне возможно и вероятно, что какая-нибудь читающая эти слова тварь скажет: “Не хочу я отдавать себя Богу, а просто хочу быть в себе и для себя”». Ответ Карсавина таков: «Раз она существует, так уже отдает себя Богу».

Личность у Карсавина становится и осуществляется через свое инобытие, осознавая свое двуединство с ним, с другими личностями — отсюда и признание высшего единства, индивидуации в себе высшей личности, симфоничность. Карсавину, на наш взгляд, удастся сделать то, что Бердяев неустанно провозглашает, а именно — последовательно мыслить бытие как экзистенцию личности, как персоналистическое. Бердяев также строит свою «экзистенциальную диалектику», которая, однако, не является диалектикой идей. Она, как отмечает Зеньковский, «очень субъективная», «все его книги есть повесть о самом себе, о своих сомнениях и трагических конфликтах». Такая замкнутость на себе, неприятие бытия и борьба с объективацией и онтологизмом в конце концов приводят Бердяева к безразличному отношению к бытию и собственно к без-раз-лич-ию самого бытия, то есть к его деперсонализации. Для Карсавина «инобытие», личность хотя и развивается как диалектическая идея, но не по законам понятия, а по законам саморазвивающейся личности. Поэтому и возврат в самопознании не чисто логический, а, как будет показано далее, бытийственный, и само бытие — это «всеединая симфоническая личность».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=751180258302207>

### ПЕРСОНАЛИЗМ. Ч. 3.

*«Наш мир уже не может быть без  
личного бытия, ибо оно в нем уже есть»*

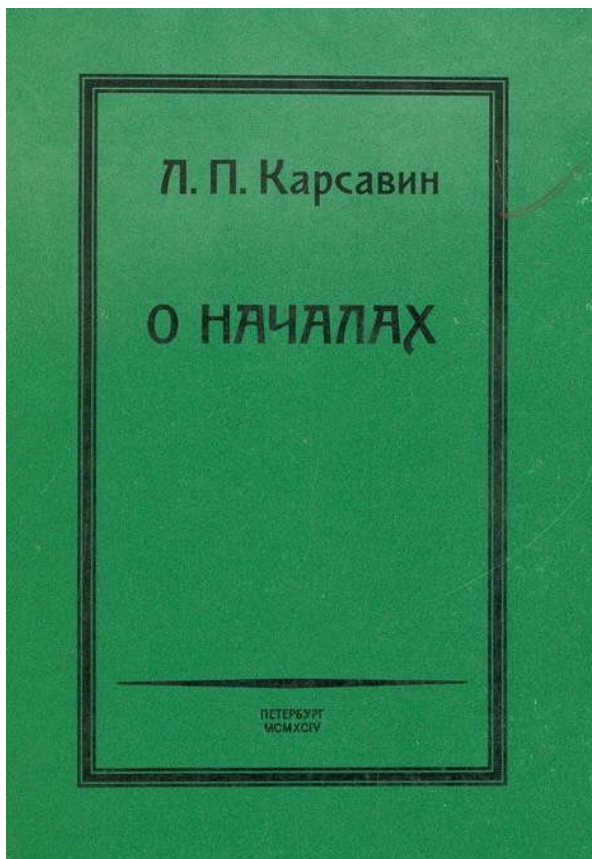
Л.П. Карсавин

Детальную метафизическую разработку концепции личности Л.П. Карсавин выполнил в своем труде «О началах» (1925), написанном им в тяжелых условиях неустроенности в эмиграции. Над этой книгой Карсавин работал преимущественно ночью, писал ее в короткий срок и публиковал частями. К своему главному труду Карсавин подготовил дополнительные работы «О личности» (1929) и «Поэма о смерти» (1931), в которых его мысль достигла окончательной определенности. В единстве эти три работы представляют собой наиболее полное выражение его философского учения. Ученик Карсавина А. А. Ванеев отметил: «Эти книги написаны напряженным и плотным текстом, мысль многопланова до ощущения объемности, содержание передается концентрированно, без особых разъяснений и детализации, местами оставляя открытым рабочий ход мысли, как если бы, сосредоточиваясь на выявлении существа, автор не слишком заботился о литературной отделке. Отсюда — известные трудности при чтении». Содержание представленных работ анализирует Ю.Б. Мелих в статье «Сущее личности и личностность едино-сущего. К вопросу о спорности персонализма у Л.П. Карсавина и Н.А. Бердяева» (2008). Приводим выдержки из статьи:

*«У Карсавина 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 неопределимое первоначальное единство есть троичность — это «усия»; 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 «первоединство — саморазъединение — самовоссоединение». Человек и весь сотворенный, тварный, мир также представляют собой триединство, хотя и несовершенно стяженно: «Эмпирическое мое сознающее себя бытие и есть мое несовершенно 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». 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», то есть в своей индивидуальности и единичности, и «умаляю», то есть ограниченно.*

*Полнотой бытия и личностью является только Бог. И бытие твари, «здесьнее бытие», не есть бытие, строго говоря, а только движение к бытию; и в какой мере тварь вне Бога, в такой она вне бытия. Существование личности — это бытие, определяемое ее небытием, смена бытия и небытия. Бог, наделяя тварь бытием, тем самым отказывается от собственного бытия: «если есть Бог, то нет твари, а если есть тварь — то нет Бога». Тварь сотворена Богом из ничего, она становится личностью при свободном приятии в себя божественного «содержания», через участие в Логосе. Проводимое в учении о симфонической личности триединство личности предполагает осмысление ее отношения к Богу и ко Второй Ипостаси: «При этом*

следует отметить особую, в известном смысле преимущественную роль второго или “логического” единства, “театра личности”, которое в нашей тварной личности само личностью не является. Потому полное определение индивидуально-личного бытия оказывается невозможным вне его отношения к личному инобытию. Но, хотя и можно усмотреть личное триединство в симфонической (социальной) личности семьи, несовершенство индивидуальной личности и только-подобие ее Троице очевидны».



По всей видимости, именно это положение послужило основанием для следующей характеристики философии Карсавина Бердяевым: «Учение о симфонической личности глубоко противоположно персонализму и означает метафизическое обоснование рабства человека». Ей предшествует констатация того, что Карсавин «строит учение о симфонической личности, осуществляющей божественное триединство», и «отрицает существование человеческой личности и признает лишь существование Божественной личности (ипостаси)». Если остановиться на этом высказывании, то упрек может показаться оправданным. Но Карсавин идет дальше, он пишет: «Это несовершенство объясняется несовершенным причастием человека только Второй Ипостаси и тварностью человека или упором его в небытие; полное же личное определение человека требует упора в Бога». Понятие «театр» личности Карсавин заимствует у Хомякова, оно должно раскрыть стремление

к полноте воплощения тварного бытия и мыслится Карсавиным еще и как гегелевская идея, свободно развивающаяся к полноте своего содержания. «Тварная личность, отображая в себе Бога, свя-зана с Ним... чрез Слово. ...Двум же другим Ипостасям она причастна чрез Него... Она может стать по причастию и ими только чрез полное причастие Логосу и чрез полноту Логоса... Усовершенствование тварной личности до истинной триипостасности вовсе не означает дурного распада ее на три личности. Триипостасная личность так же остается одною личностью, как Триипостасный Бог — одним Богом».

Бердяеву, по-видимому, остается непонятным ни многоединство логоса, ни триединство личности, ни различие в Ипостасях и Их отношение в индивидуальной личности. Карсавин, по его мнению, «не может примирить личность со всеединством», что, в свою очередь, якобы свидетельствует о том, что «персонализм не может быть обоснован на монистической метафизике», а все размышления Карсавина — лишь «диалектика понятий». Сам Бердяев отказывается от диалектики, которая предполагает единство, ему ближе парадоксы и нерешенные противоречия. В отличие от него, Карсавин не мыслит преимущественно антиномиями и не стремится выявлять противоречия как «внутренние двигатели философии», не пытается передать ощущение раздвоенности и падшести мира... Карсавин не противопоставляет личность бытию, являющемуся для него ее «инобытием»: «Очевидно, что двуединство личности с инобытием должно быть личностью, даже в том случае, если инобытие не личность, а

*мертвое тело. Иначе как может быть личностью один из моментов этого двуединства? Откуда в моменте то, чего нет в первоединстве его с инобытием?». Отличие двуединства с вечным инобытием в том, что моменты его друг другу более противостоят, оно «менее преодолимо». Двуединство личности с инобытием Карсавин называет «симфонической личностью», за пределами личности и ее инобытия ничего нет. На вопрос «возможен ли мир без личного своего бытия?» ответ Карсавина таков: «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. Он похож на пасхальное яйцо, состоящее из многих включенных друг в друга яиц... Наш мир уже не может быть без личного бытия, ибо оно в нем уже есть».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=751745628245670>

## ПЕРСОНАЛИЗМ. Ч. 4.

«Человек есть дитя Божье и дитя свободы»

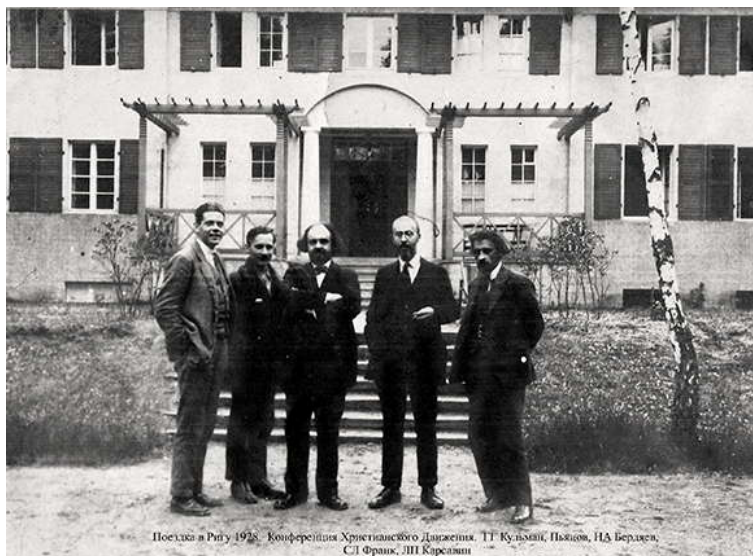
Н.А. Бердяев

Л.П. Карсавин и Н.А. Бердяев могут быть названы двумя крупнейшими отечественными персоналистами. Хотя они оба опирались на традицию «всеединства», восходящую к В.С. Соловьеву, все же в вопросе толкования «всеединства» и «личностного бытия» их позиции существенно расходятся. Сравнительный анализ их взглядов проводится в статье Ю.Б. Мелих «Сущее личности и личностность единосущего. К вопросу о спорности персонализма у Л.П. Карсавина и Н.А. Бердяева» (2008). Приводим выдержки из статьи:

*«У Карсавина я не является «кусочком бытия», которое неделимо, а всем бытием. Но я сознает себя личностью только в соотношении с инобытием, то есть 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». 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) воссоединение является существенно возвратом (Wiederzurücknahme) 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».*

*Познание реальности как стяженного всеединства возможно не только индуктивным путем «простого собирания сведений и наблюдений», которое есть только средство сосредоточения на данном предмете. «Познание» данного момента в его специфической особенности есть и «раскрытие стяженного им всеединства, т. е. и других моментов в их переходе в данный и в переходе его в них...». Возможно и цельное познание всеединства через «особого рода постижение», «которое покоится не на догадках, а на подлинном приятии в себя чужого я...». Так, в одно мгновение, моментально нам раскрывается все единство, и мы, «“с первого взгляда”... вдруг,*

внезапно и неожиданно постигаем своеобразное существо человека, его личность». При этом нами фиксируется только какой-то жест, слово, поза, улавливается то, что ускользало в многочисленных наблюдениях. «И не случайно любовь, которая есть вместе с тем и высшая форма познания, возникает внезапно». 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.



**Конференция христианского движения. Рига (1928)  
Кульман, Пьянов, Бердяев, Франк и Карсавин**

вековья, в особенности монашества», но в отличие от Бердяева, называющего свое учение «мистическим персонализмом», Карсавин не становится мистиком. Он отмечает, что мистика была в моде в духовной жизни того времени, когда выражение мысли в форме логического умозаключения, а не «антиномичного», принимаемого на веру, встречало недоверие и отрицание. Карсавин охарактеризовал эту ситуацию как время, когда «надвигается сумрак невежественной веры»...

Бердяев пишет о себе: «*З* никогда не был философом академического типа... источник моей мысли не книжный. Я даже никогда не мог понять какой-либо книги иначе, как приведя ее в связь с своим пережитым опытом». Он противопоставляет себя философам, «которые изначально приходят к системе, которой остаются верны всю жизнь». Именно к таким философам и относится Карсавин, который мыслит свое учение как систему идей, в которой «любая из них с диалектической необходимостью должна привести к системе».

Единство мысли связывается Бердяевым не с логическим единством, а с экзистенциальным, то есть с единством личности, существование которой противоречиво. Единство же мира экзистенции раскрывается Бердяевым как глубоко интимное внутреннее переживание, как момент мистического опыта неопишемого и невыразимого. Именно эта «отягченность вызывающим иррационализмом» и в то же время «обогащенность плодотворными конкретными интуициями», высвечивающими немало насущных практических проблем своего времени, делают бердяевские работы популярными и влиятельными как в России, так и за границей в период его эмиграции. Ж. Маритен отмечал, что «он один из тех, кто еще мыслит сердцем, один из свидетелей христианской свободы». Эмоциональная напряженность работ Бердяева, их погруженность в экзистенцию, переживаемость эмпирии, их пророческий стиль

Карсавин не отвергает и мистический опыт в познании, который не ограничивается «эмоциональной мистикой», а допускает, что «мистическими бывают и чувство, и деятельность, и познание», что можно говорить о мистическом опыте у Плотина, Эриугены, Николая Кузанского, Баадера, Шеллинга, Гегеля. Он также указывает на то, что «мистика Любви так сближает любовь с познанием, иногда их даже отождествляет». Карсавин был глубоким знатоком мистики и «едва ли не крупнейшим в России знатоком западного Средне-

выявляют противоречивость его устремлений. С одной стороны, раскрыть пути освобождения от эмпирии, а с другой — увязание в ней. Выход же из нее, прорыв из прикованности к бытию иррационален и возможен только в вере: «Смысл религиозной жизни человечества в прорыве за царство объективации, за царство закона, за царство необходимости общества и природы». Несвобода мира мыслится Бердяевым как зло, а процесс освобождения индивида — это борьба между злом и добром, телесным и духовным, что Карсавиным расценивается как манихейство Бердяева. Для Карсавина всеединство — это реальное всеединство, включающее все эмпирическое бытие, вне которого ничего нет, в то время как Бердяев допускает возможность невхождения в воскресение «какой-то ветоши», иллюзорного бытия. Такая позиция примыкает ко взглядам Шеллинга, усматривающего в выделении потенций из Абсолюта их «падение», Киркегора, также видящего в первородном грехе начало конечности, прорыв вечности, и Хайдеггера, определяющего выход из здесь-бытия, из первоначальной целостности и замкнутости в мелочи обыденности как «виновность» бытия, его первородный грех. Поскольку мир грешен, личность не может реализоваться во вне, это означало бы опредмечивание и объективацию, столь ненавидимые Бердяевым. Стало быть, выход личности во вне, в реальность, в объективацию всегда «падшесть», и, следовательно, даже продукт творческого акта свободы духа в конечном итоге всегда превращается во внешнее ущербное бытие, в объективацию. Но в таком случае и творчество не спасает человека, последним выходом остается только мистика.

Карсавин же утверждает, что разъединение реальности, внешнего мира наполняет личность «новыми» качествами и, таким образом, «усиливает» единство: мы становимся «многообразнее, богаче», но, разъединившись, мы бессильны восстановить единство, оказываемся «слабее множества», для этого человеку нужна помощь. В отличие от Бердяева, Карсавин не столь блестящ в привлечении в свои умозрения эмпирического материала, он служит ему больше для примеров, подтверждающих его теоретические установки. Он не пророчествует, а стремится ничего не оставить в сфере убеждения, построить внутренне не противоречивую систему понятий, которая у него получается метафизически расстроенной и нередко усложненной, что как раз и не делает ее общедоступной и популярной...

Несмотря на расхождения в их метафизических установках, философов объединяет общее толкование истории. Карсавин, рецензируя работы Бердяева, особо выделяет у него «родственность взглядов, сознание общности дела и целей, внутреннего единства основной системы идей». Несомненно, что их также объединяет убежденность и вера в абсолютную значимость личности».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=753076394779260>

## РЕЦЕПЦИЯ КАРСАВИНОВСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА

*«Сегодня философия Карсавина подтверждает вновь свою актуальность, будучи репрезентируема как философия личности»*

С.С. Хоружий

В новейший период некоторые из русских философов оказались в центре усиленного внимания. Такой всплеск известности был характерен для наследия Флоренского, Бахтина, Федорова, Ивана Ильина; уже в наши дни сходный ренессанс происходит в судьбе наследия Шпета. Л.П. Карсавин не вошел в этот ряд. Хотя его творчество внимательно изучается, оно не приобрело особенной популярности, не стало предметом интеллектуальной моды. И все же имеется особенность рецепции карсавинской мысли, которая показывает современность этого мыслителя. Дело в том, что восприятие философии Карсавина меняется вместе с ходом современного философского процесса: по-новому начинают видеться не только ее отдельные грани, но и сама ее природа, ее главное существо. О рецепции персонализма Л.П. Карсавина хорошо пишет С.С. Хоружий в статье «Философия Карсавина в судьбах европейской мысли о личности». Приводим выдержки из работы:

*«На исходной стадии современной рецепции, сформированной классическими уже «Историями русской философии» Лосского и Зеньковского, Карсавин твердо квалифицировался как философ всеединства, автор одной из больших систем метафизики всеединства, составляющих центральное ядро философии Серебряного века. Но метафизика всеединства, в целом отвечающая дискурсу классической европейской метафизики, к концу XX в., в свете длительного процесса «преодоления метафизики», воспринималась уже как принадлежность истории, как философское направление, идеи и язык которого не отвечали задачам современного философствования. И здесь начало обнаруживаться, что мысль Карсавина допускает также другие, вполне уже современные прочтения.*

*В 80–90-е гг. в мировой философии, а также и в христианском богословии чрезвычайно велик интерес к диалогическому мышлению. Оно интенсивно осваивается, обсуждается, огромное внимание привлекают диалогические концепции Бахтина; и в ходе этого «диалогического бума» выясняется, что и Карсавин может быть также понят как диалогический философ. В середине 90-х гг. профессор Франсуаза Лесур, присутствующая среди нас сейчас, организует colloquium по творчеству Карсавина во Франции, в университете Дижона. Мой доклад на этом colloquium носил название «Диалогическая природа философского творчества Карсавина», и в нем последовательно раскрывались многочисленные формы диалогизма, находимые во всех измерениях карсавинской философии, от общего типа онтологии до деталей стиля. Наиболее существенными из них были: онтологический диалог Творца и твари, построенный на их обоюдной жертвенной смерти друг ради друга; насыщенный, экзистенциально заостренный полифонический диалог «Поэмы о смерти»; наконец, особый «кьеркегоровский» род диалогизма, заключающийся во внутренней диалогичности корпуса текстов философа — им соответствуют различные образы авторского Я, находящиеся в имплицитном диалоге между собой... Суммарный вывод доклада, согласно которому «философия Карсавина... примыкает вплотную ко всему диалогическому направлению в современной мысли», созвучен был рецепции творчества Карсавина в тот период; как можно заметить, эта рецепция тогда действительно складывалась в диалогическом ключе.*

Однако диалогизм — не столь уж глубокое и мощное направление мысли, и он недолго выступал на философской сцене в ведущей роли. На первый план возвращается фундаментальная проблематика начал философствования — и здесь философия Карсавина опять представляется в новом свете. В 2002 г. проходят юбилеи Карсавина — полвека с его гибели в лагере и 120 лет со дня рождения. В Вильнюсе проводится юбилейный конгресс памяти философа, и мой доклад на этом конгрессе носит название «Карсавин и время». Здесь намечается новая линия прочтения творчества мыслителя: Карсавин как философ времени. За таким прочтением — достаточно прочные основания. На первом этапе творчества, Карсавин — историк, и тем самым в кругу главных его рабочих понятий — историческое и эмпирическое время. Затем, обратившись к философии, он строит, прежде всего, философию истории, которая базируется уже на определенной философской трактовке времени. Эта трактовка в дальнейшем становится основой его концепции и конструкции всеединства: нетрудно увидеть, что в этой концепции исходная и базовая репрезентация всеединства есть всевременность; и за счет этого сама его метафизика всеединства может, в известной мере, рассматриваться как философия времени. В поздний период творчества, предшествующий его аресту в 1949 г., философ обращается к проблематике темпоральности прямо и непосредственно: он работает над большим трудом «Метафизика истории» (по-литовски) и над сочинением, условно названным мною «К метафизике всевременности» (авторское его название нам не известно). Возможность истолкования творчества Карсавина в ключе темпоральности была давно очевидна исследователям, которые всегда сближали его с Бергсоном, философом длительности; и теперь, с публикацией поздних трудов, посвященных этой проблематике, почва для такого истолкования еще укрепляется.



**Мемориальная доска на доме, где жила семья Карсавиных в Вильнюсе**

И наконец, в наши дни, с очередным продвижением философского процесса, в очередной раз намечается и новая рецепция карсавинской мысли. По мере того как в философии осознавалась вся окончательность эпистемологического события «смерти субъекта», уяснялось и первое непосредственное следствие данного события: наступление персонологического вакуума, отсутствия основательных базовых позиций в проблематике человеческой личности и идентичности. В европейской мысли происходит напряженная рефлексия персонологической проблематики во всех ее измерениях: разворачиваются поиски новой субъектности, неклассических начал для антропологии, в свете новой антропологической и персонологической ситуации пересматривается структура гуманитарного знания и т. д. Налицо, в целом, новая существенная активизация темы личности — и мы констатируем, что эта активизация немедленно

отразилась и на рецепции философии Карсавина. Очередная карсавинская конференция, начинающая свою работу сегодня, проходит под девизом «Поиск Лица и вселенскость

*личности», и в ее программе мы видим, что едва ли не в большей части докладов мысль Карсавина рассматривается в персонологической перспективе. Полная обоснованность подобного подхода к Карсавину не вызывает сомнений, его главный труд носит название «О личности», и нельзя, безусловно, не признать, что Карсавин — философ личности. Итак, в очередной фазе философского развития мысль Карсавина вновь обнаруживает в себе содержания, актуальные в данной фазе, откликающиеся на ее запросы.*

*Подмеченная особенность имеет глубокую природу. Культурные феномены, обладающие подобным свойством неуходящей, самовоспроизводящейся актуальности, играют особую роль в культурном процессе: они не стареют, не сдаются в архив, но в каждый очередной культурный период принимают участие в жизни культурного сознания, в работе его само осознания и само определения; и в отношениях с такими феноменами, на материале этих отношений культурное сознание — в частности, философское сознание — понимает и формирует себя. Описанное свойство отличает явления классики — те «кормчие звезды», по которым каждая культурная эпоха определяется, находит собственное положение в космосе культуры и духа. Его, пожалуй, можно считать даже не одним из характерных свойств, а самим определением таких явлений: определением предиката классичности. Конечно, было бы большим преувеличением утверждать сегодня, что философия Карсавина обрела уже статус подлинной классики русской и европейской мысли. Но все же наши наблюдения подводят к выводу, что пройденный ею путь выявляет в ней определенные качества, потенциалы классики. И отнюдь не обо всех именитых философах Серебряного века можно сделать сегодня подобный вывод».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=753742131379353>

## ОЧЕРКИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ИТАЛИИ

*«Объектом истории являются не индивидуумы, а коллективные личности»*

Л.П. Карсавин

Магистерская диссертация Л.П. Карсавина вышла отдельной книгой под названием «Очерки религиозной жизни Италии XII – XIII вв.» (1912) и сразу получила множество положительных отзывов. Работа посвящена религиозным движениям позднего Средневековья в Италии. Но Карсавин не ограничивается католическими движениями в узком смысле: он интересуется всеми новаторскими явлениями, даже еретического типа. Пристрастие к ереси характерно и для его исторических исследований, и для его философии: не догма сама по себе, по его словам, а скорее ее искажения обнаруживают подлинное лицо каждой эпохи. Эти искажения свидетельствуют об элементарных, но глубоких и универсальных духовных устремлениях народных масс. Приводим выдержки из рецензии другого выдающегося историка – И.М. Гревса – на работу Л.П. Карсавина:

*«Труд г. Карсавина представляет крупное явление в области русских научно-исторических новинок истекшего года. Он выдается талантливой смелостью и значительностью замысла, свежестью постановки проблемы, привлечением нового материала и обновлением старого, жизненностью и размахом творческого порыва; он содержателен обилием наблюдений то широких, объединяющих в большие комплексы факты, казавшиеся разрозненными и разнородными, то глубоких и тонких, проникавших вглубь и в детали, мало замеченные и недооцененные. Изучая и ереси, и жизнь церкви (вернее — послушных ей групп) в избранные им века далекого прошлого Италии, автор стремится познать нечто такое, что стоит, по его мнению, выше тех и другой, — религиозность эпохи с ее типичным своеобразием. Определение этого понятия в конкретной индивидуальности должно, по его надежде, связать ереси с церковью и ортодоксальными движениями, уничтожить неправильное противоположение, которое, по ходячей традиции, устанавливается между церковью с ее «порчей» и «оппозицией» ей, которая будто одна освобождала религиозную жизнь от застоя, производимого мертвящим влиянием первой. Внимательное исследование, автор уверен, обнаруживает, что, с одной стороны, церковь оставалась живою носительницей постоянного обновления и в рассматриваемую эпоху, характеризуемую обычно как время ее упадка. С другой — ему открываются в течениях еретических, враждебных церкви, многие существенные черты, не отличные, а сходные с католичеством. Далее еще, уразумение особенностей процесса развития церкви и ересей приводит его к заключению, что и она, и они движутся общим и ей, и им подъемом и напряжением религиозной потребности. Такое именно углубление и обострение религиозности составляет основной признак духовной культуры эпохи. Почувствовать, выделить и формулировать природу этого подъема составляет конечную цель автора.*

*Л. П. Карсавин желает охватить задачу во всей полноте, и он ищет фона, который дал бы определенную основу для картины религиозного состояния всего общества. Он ориентирует свое наблюдение в стороне «религиозности масс» и сообразно этому ставит главным объектом изучения не догматы, а эмоции, сказывающиеся в культе и благочестии, ищет не мировоззрения, а «мирочувствования» людей того времени. Автор испытывает от такого понимания проблемы удовлетворение, ощущает в ней новое важное дело. Стало быть, религиозность масс, как предмет исследования, всеобщий подъем религиозных чувствований и исканий, как признак эпохи, активная энергия и инициатива церкви, как участницы, часто направляющие движения, средство ересей с традиционной религиозностью, но и*

постоянное оживление этой традиционности — таковы воодушевляющие автора истины, к которым он пришел. Эти основные начала, по воззрению автора, достаточно объединяют ряд отдельных, органически между собой далеко не вполне связанных «очерков», из суммы которых слагается его объемистая книга. В первой части исследование сосредоточивается на течениях чисто еретических — катарах, арнольдистах, вальденсах: центр ее занят большой главой о гумилатах, занимавших среднее место между организациями вполне ортодоксальными и подозрительными по ереси; последняя часть составлена из глав, посвященных францисканцам и однородным с ними движениями — клариссам, эремитам, терциариям (организациям мирян), которых автор скovskyвает вместе признаком полной верности церкви.



Рассматриваемая в целом и в частях, книга Л. П. Карсавина включает богатое содержание. Конечно, лучшая отделка ее в сторону выработки плана и более тщательная пресовка ткани ее сделали бы ее более совершенною, сжатой, стройной, удобочитаемой. В нынешнем виде она слишком велика и несколько беспорядочна; в ней много сырого, много и лишнего, так что опознаться среди груды не всегда хорошо расположенных фактов довольно трудно. Но, во всяком случае, историк, занимающийся вопросом, везде найдет в ней для себя немало ценных данных в оригинальном освещении. А прохождение через все эти массы тока любимых идей автора будет направлять его мысль к необычным комбинациям. В таком смысле труд Л. П. Карсавина займет почетное место в ученой литературе по религиозной истории Средневековья. Особенно удачными можно назвать у автора те места, где он рассматривает строй и

организацию, в которой кристаллизовалась жизнь различных сект, где описывает и оценивает внутренние настроения захваченных религиозным подъемом групп, где раскрывает лучеиспускание света в широкие круги общества от зажегшихся очагов интенсивно обновляющейся религиозности. В указанных сферах он чертит яркие общие картины, с искусством восстанавливает часто стертые в памятниках даже мелкие рисунки. Автор обладает в высокой степени интуицией, исчезнувшей во времена действительности, способностью чують через завесу памятников биение пульса того бытия, которое запечатлело в них лишь следы. Это — большое благо и ценный дар. Но он чересчур поглощает автора и оттесняет другие рядом необходимые орудия исторического познания — ясное определение и расчленение понятий, иногда точность и осторожность при интерпретации текстов, аккуратность в работе и сдержанность в суждениях, справедливость к предшественникам, чувство меры в собственных теориях и домыслах.

Если спросить себя дальше, к какому типу исторических сочинений следует причислить труд Л. П. Карсавина, придется также указать на неопределенность его

*физиономии. Автор будто бы пережил веру в правильность «генетического метода» изучения истории и вообще, по-видимому, не доволен господствующими в нашей науке методическими взглядами и приемами. Он как будто скептически относится к общеисторическим идеям, даже хочет, может быть, отказаться вообще от объяснения, от разыскания причинно-следственной связи между явлениями. Ему, видимо, желается ограничить себя описанием хода, но не внешних событий, как ставила свою цель некогда школа Ранке, а внутренних процессов, отмечая в их течении только сосуществования и последовательности, но не взаимодействия и генезис. Вполне твердого нового пути автор, впрочем, здесь не выработал, потому он движется по обычному: у него чередуются описания и объяснения; но делает он это, может быть, неохотно и тем ослабляет силу генетического построения. Он, например, отказывается теоретически признавать влияние одних движений на другие, например заимствований вальденсами многого у катаров, стремясь выводить подмечаемые сходства из общего понятия о религиозности эпохи, лишь индивидуализирующей в различных учениях; вследствие этого многие преемственные явления рисуются у него в одном плане. Не деле он, впрочем, часто принужден допускать подобного рода взаимодействия; да и не знаем, было ли бы и последовательное предпочтение указанного принципа методическим шагом вперед...*

*Книга становится тем милее, чем больше в нее вчитываешься, побеждая недостатки ее грузности, неупорядоченности в распределении материала и пестроты стиля. Чувствуется сила и вдохновение, очень большие знания, печать подлинного исследования, настоящая способность исторического творчества, несмотря на серьезные пробелы в технике и искусстве. Верить, что грядущее сулит автору широкое развитие уже наличных достоинств и полное очищение от еще не исправленных опытом недостатков».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=754193114667588>

## ОСНОВЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

*«Нравы историков свидетельствуют о состоянии истории»*

Л.П. Карсавин

Докторская диссертация Карсавина была опубликована в виде книги «Основы средневековой религиозности» в 1915 г. Она посвящена преимущественно религиозности народных масс. Стиль, метод и содержание данной работы резюмирует Ф. Лесур в статье «Лев Карсавин и католичество». Приводим выдержки из статьи:

*«Как заявляет автор: «...историк мыслит не личностями, а группами, символами которых являются для него эти личности». Однако почти все страницы этой работы пестрят цитатами из произведений главных религиозных деятелей и мыслителей того времени, к тому же не только итальянского средневековья. Среди них то и дело встречаются имена Бернарда Клервоского, Гуго (Hugues) и Ришара из св. Виктора, Мейстера Экхарта.*

*В том и состоит новаторство подхода Карсавина-историка: он рассматривает источники с философской точки зрения. Обе его диссертации свидетельствуют о глубинном ознакомлении не только с историей религиозных движений, но и с философским содержанием трудов великих религиозных мыслителей той эпохи — св. Франциска Ассизского, Бернарда Клервоского, викторинцев... Наперекор позитивистским научным традициям именно в духовных поисках толпы усматривается мощный стимул, способный вызвать глубинные переосмысления церковного устройства и социального строя. Таким новым, как бы внутренним, подходом к изучению духовности Карсавин и привлек внимание научной среды даже за пределами петербургского университета. Этим он предвещает историческую школу «Анналов».*

*Уже здесь за поисками историка (дать наиболее пространное и точное описание средневековой духовности) чувствуется целый ряд других запросов — размышление над «живой стороной веры», воспринятой прежде всего как личный опыт; интерес к тому, что «движет» не только богословие, но и социальный процесс в самом широком смысле; построение «метафизики истории», основанной на понятиях «индивидуализации, единства и иерархии единств»; изображение католической религиозности в ее развитии.*

*Как известно, Карсавину-историку принадлежит целый ряд новшеств, среди которых понятия «общий религиозный фонд» и «средний человек». Но «амбивалентность религиозного сознания», которое занимает центральное место в этом исследовании, — не открытие и не свойственно западной религиозности (к нему можно до некоторой степени отнести русский спор иосифлян и нестяжателей). После Карсавина это понятие будет перенесено на русскую почву. Оно свидетельствует об универсальности двух противоположных устремлений: для спасения души первое считает необходимым активное участие в делах милосердия... Другое требует полного отхода от мира. Поэтому суть вопроса при выборе духовного пути — отношение к миру: заслуживает ли он наравне с человеком спасения, или путь к спасению лежит вдалеке от любых мирских интересов? Таковы противоречивые, но нераздельные потенциальности, постоянно сменяющиеся и в коллективном сознании, и в сознании каждого отдельного человека: «...сознание может на известный момент выдвигать ту или иную из них, не исключая вероятности смены ее другим».*

*Корыстное благочестие (то, что Анри Бремон называл «une piété mercenaire») сводится к тому, чтобы количество добрых дел в конечном итоге перевесило количество*

грехов. Наоборот, чистая, бескорыстная любовь к Богу уводит в сторону мистики. Внутри самого западного христианства спасение видится или через мир и служение ему, или против него.

Интерес к мистицизму также довольно характерен и для России того времени: именно в конце XIX века и начале XX-го возрождается интерес к исихазму и к мистическому богословию. По словам самого Карсавина, мистицизм «оживляет идею», дает живое ощущение благодати. При этом нужно заметить, что в мистицизме исповедальные границы менее значимы — созерцание питается всеми истоками христианской мысли, западными или восточными. Как подчеркивает автор, есть метафизическая определенность (догмы), но есть и неопределенность: «Метафизическое в неопределенности своей сближает религиозность XII–XIII веков с всякой религиозностью и, в частности, с фольклором».



В «Основах средневековой религиозности» уже намечается тот процесс, ставший очевидным в начале 20-х годов, который превратит исторические разыскания Карсавина во внутренний, религиозно-философский спор мистицизма с аскетизмом, спор, который пронизывает все дальнейшее его творчество, но и связан, как мы видим, с позицией «участвующего» историка. Явления позднего средневекового католичества рассматриваются критически, но

это критика как бы изнутри, участвующая.

Народная религиозность выявляет универсальные аспекты религиозного чувства. Например, момент дуализма присутствует в любой форме религиозности; он характерен для народного религиозного чувства вообще, не допускающего, чтобы зло могло быть «от Бога»... Рассматривая «вульгарную догму», Карсавин описывает народную веру во всей ее простоте, непосредственности, но и в ее озабоченности самыми существенными вопросами.

Поэтому в его творчестве философия так тесно связана с историей: все проблемы, с которыми сталкивалась христианская мысль в своем развитии, здесь излагаются в порядке их живого обсуждения, как насущные вопросы. Этот способ изложения как бы предвещает «Поэму о смерти». В свете общих вопросов Церкви и догмы, знания и веры, средневековое католичество рассматривается в более широкой, но пока только подразумеваемой перспективе. Изначальная перспектива уже в какой-то мере превосходит границы вероисповеданий.

Во введении к «Основам средневековой религиозности» выясняется, почему автор выбрал именно эпоху позднего Средневековья. Отрезок времени XII–XIII веков избран как наиболее показательный: это эпоха расцвета, «последний момент подъема средневековой религиозности». Еще далеко впереди резкий переворот Возрождения, когда

*«мирской дух будет торжествовать свои победы» и Запад существенно изменит свою культурную установку. Церковь «еще вселенская, еще не уступившая национальному раздроблению и обособлению...», она еще в состоянии защищаться от внутренних и внешних бурь. Но уже «религиозный фонд, накопленный веками, приходит в движение».*

*Однако в отличие от многих историков своего времени (прежде всего «генетической школы») Карсавин отказывается видеть в любом новом явлении предвестье Реформы. Он еще далек от будущих «евразийских», остро антикатолических, настроений. Не надо, по его словам, «придавать чрезмерное значение указаниям на падение церкви»: они только свидетельствуют о том, что массы стали оценивать церковь «с точки зрения проповеданного ею же идеала».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=755581594528740>

## ВЛИЯНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО МИСТИЦИЗМА

*«Величайшие гении находят себе признание лишь  
после смерти, иногда в других культурах»*

Л.П. Карсавин

Л.П. Карсавин был блестящим знатоком религиозных движений западного Средневековья, в особенности мистических течений. Важное место в его творчестве занимает статья «Мистика и ее значение в религиозности средневековья», вышедшая в 1913 г. Как отмечают исследователи, персоналистская теория Карсавина сформировалась под большим влиянием таких авторов, как Бернард Клервоский, Гуго Сен-Викторский, Ришар Сен-Викторский, Анджела из Фолиньо, Майстер Экхарт и др. Основные направления влияния прослежены в статье Ф. Лесур «Лев Карсавин и католичество». Приводим выдержки из статьи:

*«Статья 1913 г. «Мистика и ее значение в религиозности средневековья» дает конкретное представление о том, как метафизика [Карсавина] сформировалась под влиянием итальянских и французских мистиков. В глазах средневековой религиозности к подлинной вере ведут два различных пути — разум и опыт. Ими же определяются основные направления религиозной мысли того времени: «Для Абельяра и его учеников религиозная истина постигается разумом, с помощью которого и толкуется авторитет; для Бернарда [Клервоского] место разума заступает внутреннее мистическое чувство, не передаваемый разумными словами опыт, “experientia”». Карсавину наиболее близко направление Бернарда (многие главы изобилуют цитатами из его творений), но с поправкой на «мистическое умозрение», свойственное известной школе викторинцев, и особенно среди них Ришару из св. Виктора. Кстати, эпиграфом к «Основам средневековой религиозности» послужила цитата из одного текста Ришара.*

*Любопытно, что, переводя небольшой отрывок Гуго из св. Виктора (к сожалению, не указано, из какого именно произведения), Карсавин употребляет слово «всеединство». Приведенное здесь размышление Гуго о месте зла в мире как будто предвещает изложение «Поэмы о смерти»: «всякое творение, рассматриваемое само по себе, несовершенно... всеединство же вещей выражено в великом совершенстве блага и не может быть лучшим, чем есть».*

*Главное, что Карсавин нашел у викторинцев, в частности у Ришара, это прежде всего идея постижения Троицы через любовь, а значит, и «связь всеединства с метафизикой любви». Конечно, в сущности эта идея восходит к бл. Августину и, в частности, к знаменитой фразе его: «Ecce tria sunt ergo amans et quod amatur et amor». Но Ришар в некотором смысле систематизирует это само по себе довольно традиционное «оправдание Троицы» идеей любви.*

*По словам Ришара, чтобы была любовь, необходимо, чтобы были и любящий и любимый: «Чтобы во Всеблагом была любовь, невозможно, чтобы отсутствовали ни тот, кто выказывает любовь, ни тот, кому она выказывается. Свойство любви, без которого она совсем не может быть, следующее: хочется, чтобы тебя любил всем сердцем тот, кого сам любишь всем сердцем» (К тому же любовь Божественная подразумевает «любимого, равного по достоинству»).*

*Взаимная любовь двоих должна быть обращена к третьему, любовь совершенная подразумевает присутствие некоего третьего. Свойство самой возвышенной любви — хотеть, «...ut ab eo, quem summe diligis et a quo summe diligeris, alium aequae diligis...» («...чтобы тот, кого любишь превыше всего, и которым любим превыше всего, любил еще и другого одинаковой любовью»).*

Но интереснее всего то, что у Ришара мы находим следующее утверждение: все слова, пытающиеся охарактеризовать Троицу, в точности означают «tres habentes rationale esse ex differenti et personali proprietate» («Трое, которые обладают разумным бытием исходя из определенного качества, отдельного и свойственного каждому»). Если «субстанция» (Ришар употребляет слово «substantia» или «essentia») никаким качеством не отличается (разве что «нетварностью»), потому что она совершенно единственна («*una sola*»), то каждая «persona» Троицы определяется своим неповторимым «качеством».

Поскольку «*proprietas*» означает и свойство и качество, не имеем ли мы здесь зарождение карсавинского неологизма «качествование»? Это могло бы еще раз подтвердить связь представления о триединой жизни с карсавинской «иерархической моделью всеединства». Такая связь дополняет его метафизику круга, воспринятую от Николая Кузанского. Тот механизм, согласно с которым каждый элемент всеединства протекает из единства, высшего по отношению к нему, вторит взаимоотношениям «*persona*» и «*substantia*».



Для мыслителей того времени, последователей Абеяра, вера не избавляет от требования понимать. Истины веры могут быть доступны уму, нет противоречия между разумом и догмами, в том числе и той догмой, которая говорит о триединстве Божества. Карсавин сам определяет это направление, во многом ему очень близкое, словами «мистическое умозрение».

То исключительное место, которое занимает для него мистицизм, подтверждено теми проникновенными словами, которыми он описывает состояние Бернарда Клервоского, «менее

ученого, но более глубокого и страстного в своих мистических порывах»: «Великую и сладостную рану получило болезненно чувствительное сердце и с тех пор дышало только Христом и для Христа...». В этой статье Карсавин очень проникновенно и сочувственно осмысляет то, что наиболее удивительно для современного читателя — чрезмерную конкретность любовной тематики, благодаря которой Бернард передает состояние души в экстазе.

Особенно показательны в этом отношении его проповеди на тему Песни Песней. Дело в том, что в порыве души к Богу сказывается некая «сверхъестественная страсть», в которой нет ничего абстрактного. Вожделение, с которым душа жаждет прихода к ней Господа, сравнима по силе лишь со страстным ожиданием Возлюбленного. Но здесь нет никакой двусмысленности: «Вот она, жажда поцелуя Господня, наичувственнейшая и наичистейшая в одно и то же время!».

Но то, что, пожалуй, лучше всего свидетельствует о личном значении мистицизма для самого Карсавина, это работа, посвященная бл. Анджеле из Фолиньо. Он перевел и опубликовал ее «Откровения», и во введении к ним дает понять многое из своего собственного вовлечения в мистицизм.

Через описания Анджели своих мистических озарений, которые Карсавин пересказывает скорее, чем переводит, раскрываются его собственные настроения. Созерцание Троицы у Анджелы передано удивительно ясно (если тут можно вообще говорить о ясности): «...видит душа безобразно и невыразимо Пресвятую Троицу и себя в середине Ее... Душа уже не видит, не созерцает, а целостно уподобляется Божеству, т. е. наступает то единение волею, то преобразование души, о котором говорили еще викторинцы и Бернард, о котором полнее расскажет Мейстер Экхарт».

Что еще важнее — созерцание Троицы для Анджелы неотделимо от размышлений над тайной Воплощения: «В Воплощении раскрывается Божья любовь к душе во плоти... все Самоуничтожение и Мудрость Божии». Таким образом, в идее Воплощения, в образе Христа, сочетаются идея жертвенной смерти Божества как онтологической необходимости («обожения через отречение от себя») и идея множества в единстве («Божество и Человечество, соединенные в одном Лице, единство множества»).

Нужно заметить, что тут кроется рискованное понимание догмы Троичности, граничащее с ересью: «...что воплощение и страстная смерть Христова укоренены и обоснованы в глубине самой Божественности...» — означает, что Божество может быть подвержено страданию. Но это представление предопределяет дальнейшее развитие модели всеединства у Карсавина и наделяет ее определенным динамизмом (динамизмом триединой жизни, «жизни-через-смерть», с жертвенной любовью как движущей силой), а также экзистенциальной остротой.

Если Анджела оказалась достойной того, чтобы ей был ниспослан такой исключительный опыт, это оттого, что корыстное благочестие, «боязнь своего осуждения» сменилось у нее бескорыстной любовью, «самоотверженной и бескорыстной любовью св. Франциска». В этом и состоит настоящее «уподобление Христу...».

У Анджелы Карсавин нашел, по его словам, законченную «систему мистического богословия». Он нашел (или проверил) ту изначальную идею (подражание Христу через созерцание Троицы), которая его довела до диалектического строения всеединства и дала возможный ответ на противоречие зла и всемогущества всеблагого Бога: оно может решаться только диалектически. Однако на духовном пути Карсавина есть еще другая веха, как было сказано выше: Мейстер Экхарт. В нем доведена до предела идея «обожения через отречение от себя». Его влияние даст о себе знать в полной мере позже, в «Поэме о смерти».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=756121447808088>

## ВОСТОК, ЗАПАД И РУССКАЯ ИДЕЯ

*«Всякая культура взаимодействует (и всегда несовершенно, но несовершенно она и раскрывается) не только с «предшествующими» и «одновременными», а и с «последующими», живет не только в прошлом и «преимущественно своем» настоящем, а и в будущем»*

Л.П. Карсавин

Брошюра Л.П. Карсавина «Восток, Запад и русская идея» была опубликована в Петрограде в 1922 г. В этой небольшой работе Карсавин обобщил свою историософскую концепцию, свои взгляды на западную духовную традиции, на русскую культуру, на отдельные события российской истории и пр. Особую важность имеет тезис Карсавина о религиозном характере русской революции. Резюме его взглядов того периода дает Ф. Лесур в статье «Лев Карсавин и католичество». Приводим выдержки из статьи:

*«В брошюре «Восток, Запад, и русская идея», опубликованной в Петрограде в 1922 г., Карсавин приступает к осмыслению революции в рамках русской духовной культуры, и на этот раз вопрос о Филіокве занимает центральное место. Исходя из по возможности объективных данных, он ставит себе задачей определить новую ситуацию России с точки зрения русской идеи и предсказать ее будущее. Это размышление все еще развивается в прежних рамках теории «амбивалентности религиозного сознания» и догмы Троицы.*

*Несколько провокационное заявление о том, что революция — проявление русской религиозности, «в которую включается и русский воинствующий атеизм», как раз выдвигает на первый план русскую религиозность, о которой Карсавин раньше никогда не писал. Возвращаясь к идее двойного характера религиозности, он усматривает в истории человечества постепенное развитие двух главных религиозных типов, «теизма» и «пантеизма»... Христианство представляет собой такую форму религиозности, которая соединяет в себе обе тенденции (что отсылает нас к «амбивалентности религиозного сознания»). Здесь сказывается влияние Вл. Соловьева, который в «Оправдании добра» рассматривал христианство как «безусловное и окончательное откровение истины», завершающее собой многостороннее «историческое развитие лично-общественного сознания». Но для Карсавина это завершение состоит не в том, что христианство открыло безусловную ценность каждого отдельного человека, как у Соловьева а в том, что христианская идея триединства содержит принцип всеединства.*

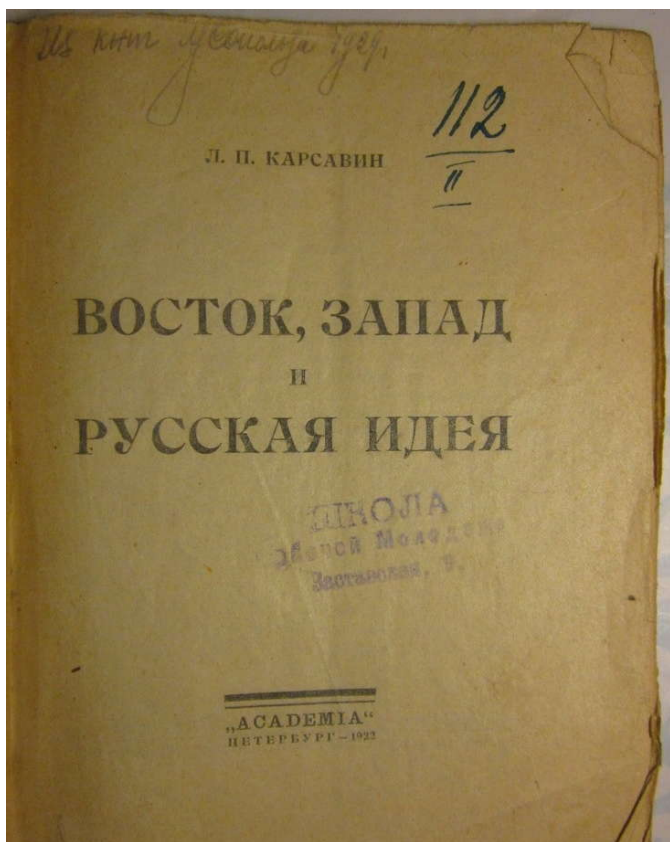
*В основе любой национальной идеи лежит определенный тип религиозности, как формообразующее начало этой идеи. «Мистическое направление» свойственно не стремящемуся к переменам эмпирии Востоку, который представляет Абсолютное имманентным миру, а характерное для Запада «теистическое» направление мыслит Бога вне мира и поэтому сосредотачивается на преобразовании земной жизни, довольствуясь земным благоустройством, ибо «не может быть подлинного знания об абсолютном».*

*Идея всеединства не отделима от догмы Троицы: «Идея триединства возвышает абсолютное над различием потенциальности и актуальности, давая принцип обоснования не только единства, но и множественности, принцип всеединства». Представление о Триединстве определяет общее мирозерцание. От того, как сформулирована идея триединства, зависит представление об абсолютном и о непреходящей ценности жизни в мире. Поэтому в центре этого противостояния*

Востока и Запада внутри христианства, не то проявляя, не то обуславливая его, стоит Филиокве, различие в формулировке Символа веры. Филиокве утверждает, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, тогда как Никейско-Константинопольская формула говорит: от Отца через Сына. Филиокве «предполагает некоторое особое единство Отца и Сына», и поэтому неизбежно признает Дух «ипостасью второго порядка», и тем самым угрожает делу «обожения эмпирического бытия». В восприятии католицизма Божий Промысел, осуществляющийся именно посредством Святого Духа, замутняется. Происходит разрыв между «полнотой Божественности» и «эмпирическим бытием».

Эпоха Возрождения знаменует собой тот момент, когда Запад решительно отвернулся от «мечты непостижимой небесной жизни» и стал абсолютизировать земную жизнь «в идеале эмпирического общечеловеческого благополучия». Такой идеал, глубоко чуждый России, был навязан ей в процессе петровской европеизации. Приятие этого идеала (с максимализмом и самоотвержением, характерными для русского сознания) привело к революции, торжеству западной идеи преобразования эмпирии, чуждой русскому духовному типу. Но в то же время оно привело и к крушению Европы внутри русской культуры — к крушению тех самых ценностей, которыми сам Карсавин, в сущности, был весь пропитан.

По своему типу мышления и веры Россия принадлежит к «Востоку» христианства. Эта интерпретация, навеянная славянофильством и прежде всего Хомяковым, показывает, что коммунистический проект, непосредственный отпрыск западного миропонимания, навязывает России задачу, которую она, может быть, и выполнит, но жертвуя собой. Снова, как при Петре, предпринимается попытка насильственного внедрения материалистического отношения к миру в русскую жизнь.



То главное место, которое здесь отводится Филиокве, свидетельствует прежде всего о стремлении автора к объективности: догма есть тот объективный материал, исходя из которого определяются разные направления религиозности. Но место, отведенное Филиокве, также показывает поворот в сторону славянофильства, не столько к Хомякову, сколько к Киреевскому. Утверждение, что «каждой догматической ошибке... неизбежно соответствует моральный грех», скорее всего напоминает Киреевского и его статью о разных началах русской и европейской культур, «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению России». Нужно подчеркнуть, что защита русских духовных ценностей у Карсавина сосредотачивается именно на православии. Как только речь идет о

русском характере вообще, чувствуется некоторая ирония — например, в обращении к «просвещенному читателю» и объяснении «русской лени». Но ирония, кстати, и свойственна Карсавину в трактовке самых существенных для него вопросов.

*Формообразующее начало католицизма (отказ от идеи обожения эмпирического мира) исказило естественное развитие русской идеи. Пытаясь осмыслить революционную катастрофу и ее последствия, Карсавин пересматривает догматические расхождения между церквами. Это момент наиболее острой полемики с католицизмом. Она проявится в полной мере в рамках его «евразийской» деятельности.*

*Но эта брошюра представляет собой также ответ на другой исторический вопрос, еще более зловеющий. В условиях страшных преследований со стороны большевистской власти русская Церковь впервые в ее истории парадоксально оказалась свободной от всякого вмешательства со стороны светской власти. В таком контексте можно было думать о воссоединении или по крайней мере о решительном сближении церквей. Некоторые католики искренно надеялись на такое сближение, в котором самость русского православия была бы сохранена. Но можно было опасаться (не без основания), что католическая иерархия воспользуется ситуацией крайнего ослабления русской церкви, чтобы утвердить свое влияние.*

*Эти опасения отражены во многих страницах брошюры. Автор напоминает, что «воссоединение церквей — не дипломатический договор». Насильственное воссоединение в таких условиях было бы ложным и пагубным для русской культуры вообще. Опасность одинаково лежит и в «косности и гордыне» католической церкви, и в способности русского человека «отказаться от себя», сочетать «гениальную перевоплощаемость» с «беспредельной жертвенностью».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=756786651074901>

## КАРСАВИН И ЕВРАЗИЙСТВО. Ч. 1.

*«Наша задача — организация культуры как системы. Мне кажется, что совершенно объективно, по широте размаха и замысла наша попытка имеет мало подобных в истории. Если бы нашлись пять человек, которые взяли бы отдельные отрасли культуры в такую же обработку, в какую Вы взяли общеполитическую отрасль, — мне кажется, задача была бы разрешима»*

П.Н. Савицкий в письме к Л.П. Карсавину

Участие Л. П. Карсавина в евразийском движении, наиболее влиятельном идейном течении русской межвоенной эмиграции, является одним из самых спорных эпизодов его интеллектуальной биографии. Специалисты по творчеству Карсавина по-разному оценивают его деятельность. Наиболее свежую оценку дает М. Байссвенгер: «Участие Карсавина в Евразийстве не было случайным. Его привлекла к Евразийству надежда, что при помощи Евразийства можно действовать практически, чтобы вывести Россию и русское православие из состояния «пассивности». Карсавина и евразийцев сближали их «еретичность», их нон-конформизм, поиск нетрадиционных идей и решений современных им проблем, вопреки сопротивлению традиционалистов в церкви и политике. Карсавин играл видную роль в евразийской организации как автор публикаций, как оратор и организатор. В идейном плане Карсавин был «типичным» евразийцем в том смысле, что, как и остальные участники движения, он разделял некоторые из евразийских положений, но не принимал другие. Идеи Карсавина, безусловно, оказали влияние на некоторых евразийцев. Участие в Евразийстве содействовало политизации его собственных идей, хотя и не затронуло основ его философских концепций».

Далее приводим выдержки из статьи вышеупомянутого автора ««Еретик» среди «еретиков»: Л. П. Карсавин и Евразийство», посвященные раннему периоду евразийской деятельности Карсавина:

*«Карсавин был выслан из Советской России на одном из «философских пароходов» в ноябре 1922 г. Он вскоре поселился в Берлине, где преподавал, сотрудничал в русских эмигрантских газетах и журналах, а также выступал с общественно-политическими и религиозно-философскими лекциями. Будучи в Берлине, он по существу не менял свои взгляды на практические задачи русской религиозности и православной церкви. Наоборот, он попытался обратить эти идеи к реальной жизни и воздействовать ими на эмпирическую действительность. В первой половине 1920-х гг., еще до его вхождения в Евразийство, Карсавин популяризировал свои взгляды в ряде статей. В их основе лежало убеждение, что чисто теоретические размышления недостаточны, что «религиозная философия (...) должна раскрыть жизненный свой смысл и обнаружить себя и в деятельности». Центральным лозунгом для Карсавина стало требование «оцерковления жизни и быта», при этом «оцерковлению» подлежала также любая общественная деятельность и даже политика. С одной стороны, это предполагало отказ от активной «контрреволюционной» деятельности в правых эмигрантских кругах. А с другой стороны, требовало не остаться в пассивной «косности», но вместо этого действовать эмпирически, вмешиваться в политическую жизнь, высказываться по всем вопросам «политики и общественности».*

*Выступая по вопросам политики, Карсавин утверждал, что идеальное русское государство должно быть монархическое и что церковь должна быть связана с государством. Он писал, что либерально-демократические формы государственного*

устройства «западного» образца для России не годны. Анализируя революцию, он признавал за большевиками «стремление к благу человечества, к справедливости и правде и готовность жертвенно это благо осуществить». Ему импонировало, что большевики против собственной воли спасли «и русскую государственность, и русскую национальность», обнаружив при этом «религиозный смысл и цель нашего народного бытия». Карсавин считал, что формально социализм сам стал «церковью», несмотря на то что социализм для него был не приемлемым, так как «революционная идеология исключает христианскую».

Мысли Карсавина того времени, его поиски «третьего пути», были удивительно близки к воззрениям евразийцев. По словам Н. С. Трубецкого, одного из основателей движения, Евразийство также только на первый взгляд вписывалось в традиционную политическую систему, со своими «левыми» и «правыми» лагерями. На самом деле, Евразийство «лежит в другом плане», целиком отрицая старую политическую систему. У Карсавина и евразийцев оказалось много общих моментов и во взглядах на отдельные аспекты русской жизни: и Карсавин, и евразийцы «приняли» революцию, воспринимали большевизм как «религию зла», выступали против насилия, видели в России своего рода «синтез» Запада и Востока, подчеркивали многонациональный характер России, где великорусский народ являлся ведущей силой, и мечтали об утверждении религии как бытовой практики, того, что евразиец П. П. Сувчинский называл «бытовое исповедничество».

Сближение Карсавина с евразийцами началось в апреле 1923 г. Получив от редакции журнала «Современные записки» предложение отрецензировать первые два евразийских сборника, Карсавин с интересом на него откликнулся. При работе над рецензией Карсавин более близко познакомился с Сувчинским, являвшимся главным представителем евразийского движения в Берлине...



**Профессорско-преподавательский состав Русского научного института в Берлине. 1923 г.**

Общаясь с Карсавиным, молодой евразиец Сувчинский не только ближе познакомился с видным представителем старшего поколения русских религиозных философов, но даже попал под его влияние, когда формулировал собственные идеи о «бытовом исповедничестве». Еще до личного знакомства с Карсавиным Сувчинский писал о необходимости слияния «веры» и «жизни» в одно целое. В конце 1923 г., после интенсивного общения с Карсавиным в Берлине, евразиец охарактеризовал русскую религиозность словами, которые явно выдают влияние Карсавина, в частности его идеи о пассивности. Сувчинский писал, что будущая русская религиозность «будет заключаться в том, что из состояния интенсивно-пассивного она сразу должна перейти, освободившись от громоздкого быта, к экстенсивно-идеологической и активной реализации своего опыта, накопленного в долгом «косном» пребывании».

Весной 1924 г. евразийцы в целом существенно изменили свои отношения как к русской религиозно-философской интеллигенции, так и к Карсавину. Толчком послужил спор о характере русского православия и его отношении к католицизму в связи с учреждением представителями русского религиозного возрождения «Братства св. Софии», куда были приглашены некоторые евразийцы. Усмотрев в «Братстве» формальные сходства с католическим «орденом», в марте 1924 г. евразийцы ответили резким отказом. В начале апреля 1924 г. после острых высказываний одного молодого евразийца в адрес католичества в берлинской квартире Н. А. Бердяева дело даже дошло до скандала с личными оскорблениями с обеих сторон. В этом споре Карсавин выступил против Бердяева и принял сторону евразийцев. По мнению Сувчинского, этот шаг превратил Карсавина в союзника Евразийства и должен был служить фундаментом будущего сотрудничества с ним.

С этого момента отношения Карсавина с евразийцами стали более тесными, свидетельством чему было «приглашение» его к участию в очередном «Евразийском Временнике». Несмотря на возражения некоторых евразийцев, Сувчинский был твердо убежден в пользе такого сотрудничества. Как он объяснял Савицкому, после инцидента в доме Бердяева «в местных евр[азий]ских кругах популярность Карсав[ина] — еще больше возросла. Возле него организуется богословский кружок, куда вошли все молод[ые] евр[азий]цы и нам сочувствующая молодежь». В качестве «рекомендателей» Карсавина Сувчинский мог сослаться на весьма авторитетные имена. «Много говорил с Карташев[ым] о делах — Софии», — писал он Савицкому в Прагу, добавляя, что Карташев «между прочим горячо советует объединиться нам с Карсавиным, в которого он, по его словам, “влюблен”». «А из разговоров с М. Евлогием», Сувчинский продолжал позже свою кампанию по привлечению Карсавина в Евразийство, «я выяснил, что он считает Карсав[ина] самым надежным правосл[авным] догматологом. (...) Арсеньев писал, что Карсав[ин] произвел на него на конфер[енции] Имки прекрасное впечатление, причем он все время оспаривал Берд[яевский] фронт. Нужно поддерживать его и одновременно поддерживать им Евр[азий]ство. Участия Карс[авина] (...) значительно повысят литературное значение Временника».

Несмотря на горячую поддержку Сувчинского, отношение к Карсавину среди лидеров Евразийства не было однозначным. В целом, сторонником философа также был Савицкий, которого сближала с ним идея интердисциплинарности и взаимосвязанности человеческой культуры и науки... В свою очередь, Трубецкой весьма критически оценивал личность Карсавина. Так, он резко возражал против предложения Сувчинского пригласить Карсавина «в качестве спеца-историка» в «Евразийский Временник», указывая на испорченную репутацию Карсавина из-за его работ о любви, в частности «Noctes Petropolitanae»... Но уже спустя месяц, после новых настояний и разъяснений Сувчинского, Трубецкой свои возражения частично снял».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=757295824357317>

## КАРСАВИН И ЕВРАЗИЙСТВО. Ч. 2.

*«Государство есть народно-культурная личность»*

Л.П. Карсавин

В 1920-е гг. Карсавин принимал активное участие в евразийском движении, на этот же период приходится его публицистическая деятельность. Им были написаны следующие работы по евразийству: статьи «Уроки отреченной веры», «Записка о педагогике», «Записка о духовенстве», «Основы политики», «Феноменология революции», брошюра «Евразийство» и др. Краткий анализ представленных работ, позволяющий увидеть эволюцию взглядов Карсавина, дается в статье М. Байссвенгера «“Еретик” среди “еретиков”: Л. П. Карсавин и Евразийство». Приводим выдержки оттуда:

*«В своей первой «евразийской» статье — «Уроки отреченной веры» — Карсавин самоуверенно утверждал, что в Советском Союзе «уже сейчас» поднялся «новый русский народ» и развивалась мощная новая русская культура. Хотя смысл этого процесса едва ли был понятен советскому руководству, и даже самому русскому народу, Карсавин видел, что в России образовался «новый психологический и этнологический тип», более активный в социальной и экономической сфере. Впрочем, утверждал он, не следовало ожидать «какой-то быстрый, головокружительный переворот», так как «рождение новой культуры измеряется десятками лет, и первые ее плоды появятся, вероятно, не ранее как лет через шестьдесят». Новая русская культура, по мнению философа, была по существу религиозная. Современные ему процессы он считал развитием «новой [русской] религиозности», которая проявилась в XIX в. «уже у А. С. Хомякова, у славянофилов, у Достоевского, несколько искаженно западными влияниями — у Вл. Соловьева»...*

*Записка «О педагогике» была отзывом Карсавина на ликвидацию дореволюционной системы образования в Советской России. Он целиком поддерживал эти меры, считая, что дореволюционное образование основывалось на европейских и, следовательно, не пригодных для России образцах. Карсавин полагал, что, несмотря на научные и технические успехи, «европейская наука переживает глубокий, если не роковой, для нее кризис. Она оторвалась от жизни, связанная с нею лишь принципом технической полезности, и ее представители все более становятся замкнутой кастой. Она перестала быть религиозным мировоззрением, перестала быть “философией” и органической системою». В результате, перестав быть местом формирования систематического универсального знания, университет «превратился в ненужное собрание не очень нужных специалистов, часто друг друга не понимающих».*

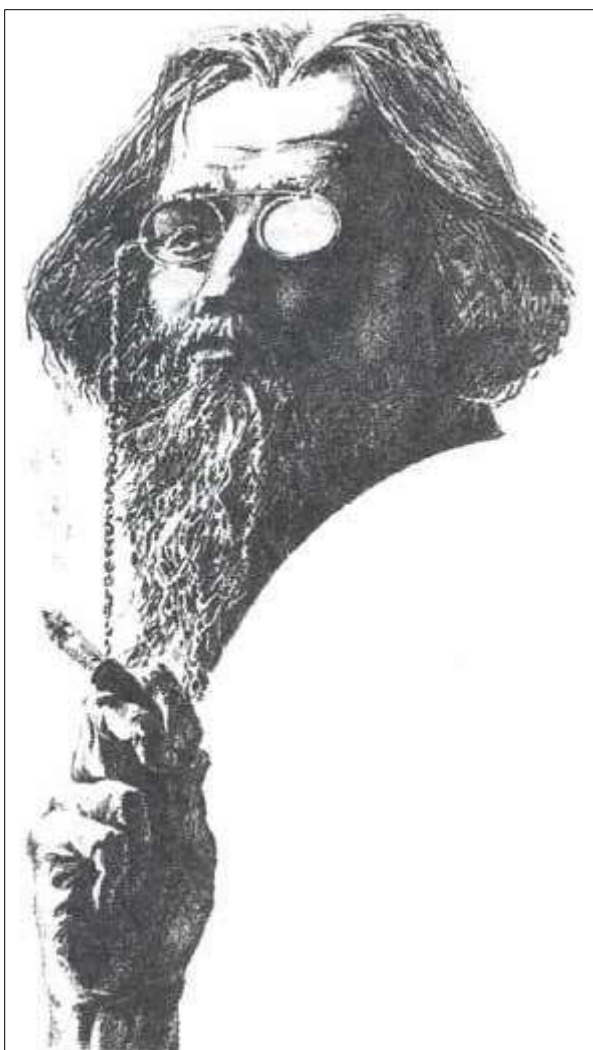
*Если европейская и дореволюционная наука производила узко специализированное и разъединенное знание, то евразийская наука, согласно Карсавину, должна была возродить образование как единую систему знания, построенную «на начале православно-русской религиозности». Он полагал, что только тогда вместо механической «суммы сведений» будет истинная «система знаний». Не ограничиваясь теоретическими соображениями, Карсавин выдвинул конкретный евразийский учебный план, в основе которого должны были лежать «науки гуманитарные, отводя на второй план математику и на третий [–] науки естественные»...*

*«Записка о духовенстве» логически продолжала карсавинскую публикацию работы А. С. Хомякова «О Церкви». Она представляла собой краткое изложение сути и основных задач православной церкви. Главный тезис Карсавина заключался в том, что мир «должен свободно возрасти в (...) Церковь», и это продолжало его прежние взгляды об «оцерковлении жизни и быта». Концептуальным стержнем работы была мысль о*

*«всеединстве» церкви. Согласно Карсавину, церковь потенциально присутствует везде в эмпирическом мире, так, «что всегда можно сказать, где Церковь, хотя и нельзя сказать, где ее нет». Так как церковь, по мнению Карсавина, есть «личность», то и мир, по мере того как он становится церковью, тоже становится «личностью».*

*Карсавин считал, что этим теоретическим принципам необходимо следовать и в эмпирической жизни, например в вопросе об отношении к убийствам или смертной казни, которые «Церковь всегда считала и будет считать величайшим грехом». Более подробно Карсавин остановился на проблеме взаимоотношений государства с церковью. По его мнению, церковь не должна благословлять конкретные государственные акты, например войны; она должна быть не зависима от государства и не подчиняться ему. Однако это не означает «желательность аполитичности церкви или отделения ее от государства». Наоборот, Карсавин настаивал, что между ними есть необходимая связь, так как «государство есть народно-культурная личность»...*

*Исходной точкой «Евразийства» (1926) было утверждение Карсавина, что «большевизм» не есть «коммунизм», но представляет собой идеологически нейтральную веру в то, что определенные идеи могут быть эмпирически осуществлены. Однако он утверждал, что только истинная идеология, то есть такая, которая «проистекает из некоторой абсолютно несомненной основной идеи», может успешно воплощаться в жизнь и менять ее. И такую идею, по его мнению, можно найти только в православии.*



*Как и в других работах Карсавина, в центре брошюры «Евразийство» стояли взаимоотношения церкви и государства, представляя собой парадигматический образец связи «абсолютного» и «эмпирического». Выходя за рамки его предыдущих работ, Карсавин теперь высказался о внутреннем устройстве предполагаемого евразийского государства. Примером ему послужила современная ему советская Россия, где, по его мнению, «проблема народности государства в общем и целом разрешается (...) органически и удачно» в форме не прямой, как в Европе и на Западе, а «опосредствованной демократии». В этой связи Карсавин рекомендовал сохранение в будущей России-Евразии «системы советов, сочетающейся с сильною центральной властью и построенною на многостепенных выборах». Кроме того, как предлагал Карсавин, евразийская политическая система должна была строиться «на принципах местно-профессионального объединения». Как показывают эти высказывания, программная работа «Евразийство» стала существенным шагом в сторону дальнейшей политизации, систематизации и конкретизации идей и Карсавина, и*

*Евразийства...*

После преобразования Евразийства в политическую партию в начале 1927 г., роль Карсавина как идеолога движения только возросла. Манифестацией этого стали две его ключевые статьи, которые в августе 1927 г. были опубликованы в очередном «Евразийском временнике». Первая из них — работа «Основы политики», являлась систематическим изложением евразийских взглядов Карсавина, и в теоретическом, и в эмпирическом плане. В ней, по-прежнему опираясь на свое учение о «всеединстве», Карсавин переместил центр рассуждений от религиозно-культурной сферы в сторону «политики». Идеи, которые он раньше разрабатывал для определения взаимоотношений церкви и государства, он теперь применил к обоснованию иерархического евразийского государства... Метафизические соображения Карсавина о взаимоотношении государства и личности имели конкретное значение при определении желаемого государственного устройства России-Евразии. По мнению Карсавина, преимущество должно было принадлежать государственной, то есть «соборной» власти. Устройство будущей Евразии Карсавину представлялось как система иерархической организации «симфонических личностей», где на первом месте должна была стоять «нация», ей подчинялся «правлящий слой», которому, в свою очередь, подчинялись такие личности, как «профессиональное объединение, сельская община, индивидуальное хозяйство». Наконец, последним звеном этой иерархии являлся «индивидуум». Будучи подчинена государству, индивидуальная личность тем не менее имела определенное независимое пространство и не должна была подавляться «личностями» более высокого порядка.

Наряду со систематическими «политическими» соображениями Карсавин во второй половине 1920-х гг. попытался более четко определить, в какой именно стадии развития на пути к Евразии находится Советский Союз. В своей статье «Феноменология революции» 1927 г. Карсавин различал пять этапов русской революции, как и революции вообще. Первую фазу он определил как «вырождение и гибель старого правящего слоя». За ней следовала вторая фаза сплошной «анархии». Во время третьей фазы к власти приходили крайне бесцеремонные и грубые люди: «воры», «насильники», «честолюбцы» и «фанатики», руководившиеся определенной идеологией. После этого Карсавин утверждал, следовала четвертая фаза революции, которую определяют новые люди, «потерявшие свою идеологию». Вследствие этого «у правящего слоя остается лишь голая власть».

Для Карсавина, как и для остальных евразийцев, вопрос о «феноменологии революции» не являлся отвлеченной академической проблемой. Это было очевидно из его описания новой, пятой, фазы революции. Она характеризуется тем, что, оставшись без идеологически мотивированного руководства, «[н]арод должен найти свое настоящее правительство, которое бы в тесной связи с правящим слоем взяло в свои руки выпадающую из рук его главарей власть и, покончив с революционным доктринерством, осмыслило новую государственность и само появление свое во главе ее ясными и конкретно действенными идеями». Иными словами, говоря о современной ему России-Евразии, Карсавин подразумевал, что в тот момент народ ждал новую, истинную идеологию. Совершенно очевидно, что Карсавин видел в качестве носителей этой новой и жизненно необходимой для русского народа идеологии себя и евразийцев».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=757794964307403>

### КАРСАВИН И ЕВРАЗИЙСТВО. Ч. 3.

*«Как раз тогда мысль и развивается, тогда и становится свободною, когда ее всемерно угнетают и преследуют»*

Л.П. Карсавин

Поздний период деятельности Л.П. Карсавина в евразийском движении, приходящийся на конец 20-х гг., является наиболее противоречивым. Как и другие евразийцы, Карсавин признал легитимность советского правительства и попытался начать сотрудничество с ним. В этот же период он частично признал актуальность марксизма, который является, по его мнению, необходимым этапом на пути к истинно православному и евразийскому устройству России. Карсавин особенно подчеркивал актуальность ориентации на материальное бытие и эмпирическую реальность. По его мнению, прежнее «утопическое» евразийство должно быть пересмотрено. Не получив поддержки у других евразийцев, Карсавин постепенно отошел от этого движения. В 1929 г. Карсавин отказался от политических спекуляций и вернулся к изучению истории. Поздний период деятельности Карсавина в евразийском движении рассмотрен в статье М. Байссвенгера «“Еретик” среди “еретиков”»: Л. П. Карсавин и Евразийство». Приводим выдержки оттуда:

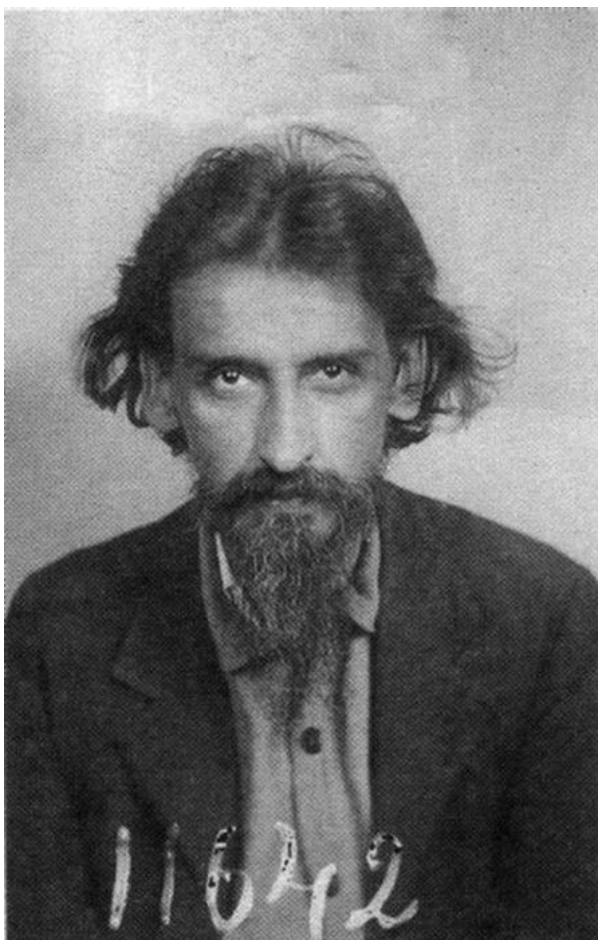
*«Заявляя о «потребности» в новой посткоммунистической идеологии, уже в ноябре 1927 г. Карсавин и другие парижские евразийцы перешли от слов к делу и установили контакт с советским торговым представителем в Париже Ю. Л. Пятаковым. Инициатива этого шага, по-видимому, исходила от Сувчинского и произошла с ведома Трубецкого (хотя и без ведома Савицкого). В письме Пятакову Карсавин мотивировал желательность прямых контактов с официальным представителем Советского Союза тем, что евразийцы «[в]семерно стремя[тся] включиться, и реально включиться в русский исторический процесс и отделя[ть] себя от эмиграции». При этом непосредственной целью евразийцев было «высказать [свои] соображения, прогнозы и мнения, их проверить и, может быть, даже видоизменить», а также «выслушать (...) замечания и наблюдения» Пятакова. Письмо Карсавина не было отправлено Пятакову лишь по тактическим соображениям, так как Карсавин не хотел встретиться с Пятаковым в рамках «официального» визита. В конце концов, в торговое представительство предположительно 18 или 19 ноября 1927 г. пошел один Сувчинский после совещания с другими парижскими евразийцами. Как потом Сувчинский писал Трубецкому, «говорил я с Пят[аковым] около 45 м. и вот мое убеждение: с ними теперь можно говорить. Заинтересовался он [Евразийством] очень и нисколько этого не скрыл. (...) Условился о дальнейших дискуссиях».*

*Установление контакта парижских евразийцев с представителями Советской власти за рубежом не было случайным шагом. Подобная инициатива соответствовала желанию евразийцев, как писал Карсавин, «реально включиться в русский исторический процесс». Этой же цели должна была послужить и еженедельная евразийская газета «Евразия», которая издавалась в Париже с конца 1928 г. Однако вместо того, чтобы активно повлиять на развитие событий в Советском Союзе и, в конечном счете, привести к власти евразийцев, газета «Евразия» привела к расколу внутри самого евразийского движения...*

*В середине января 1929 г. у Карсавина, видимо, произошел идеологический перелом. Если он раньше от имени «всеединства» возражал против любого идейного дуализма, то теперь он противопоставлял «религию» и «политику». В статье «Социализм и Россия» он оценил вызов марксизма как необходимую и полезную проверку правоты православной*

веры. Вместо прежнего «всеединства», где «нельзя сказать, где Церкви нет», Карсавин утверждал, что «[е]сть Божие и есть “кесарево”. Нельзя их смешивать». Более того, «“кесарево”, т. е. вся необозримая сфера политических и социальных проблем, должна быть в каком-то смысле автономною сферой. Конечно, по природе своей и она религиозна. Но практически и методологически в ней нет места для аргументации от религии. (...) Руководящим практическим принципом должен здесь быть “дуализм” религии и “политики” или социологии». В последующей статье «Евразийство и проблема класса» Карсавин признал реальное значение и «правду» марксизма. К концу января переход Карсавина от религиозного «всеединства» к частичной, но автономной «правде» марксизма был завершён. Теперь он признавал, что Евразийство и марксизм друг друга дополняют, что «первое позволяет вылущить и освободить от исторической ограниченности правду второго». Теперь Карсавин утверждал не только относительную правду матери, но ее первостепенную реальность.

Как можно предположить из идеологических метаний в статьях Карсавина, его роль как идеолога Евразийства в первые месяцы 1929 г. постепенно уменьшилась. Свою отстраненность и идеологическую неуверенность Карсавин чувствовал сам. Он был не доволен газетой и своей ролью в ней. В конце февраля 1929 г. он жаловался Сувчинскому на недостаточный контакт с редакцией: «Не знаю здесь, что на очереди в газете и о чем писать». Также Карсавин критиковал газету за противоречивость некоторых ее статей и утверждений, в частности противоречивших его идеям.



Несмотря на критику газеты «Евразия», Карсавин продолжал писать для нее статьи, комментируя развитие в Советском Союзе. Как он писал в конце мая 1929 г., там «совершается перерождение индивидуалистической психологии в иную, как бы эту иную ни называть: коллективистическую, социальную, симфоническую, соборную или еще как-нибудь иначе». Теперь Карсавин пришел к выводу, что для того, чтобы понять и повлиять на происходящее, Евразийство подлежало пересмотру. Как он признался в конце апреля 1929 г., прежнее Евразийство было утопическим, поскольку в недостаточной мере учитывало «земную жизнь» и материализм эмпирического мира.

Весной 1929 г. положительные суждения о марксизме стали в статьях Карсавина центральным мотивом. По его мнению, марксизм являлся необходимым этапом на пути к истинно православному и евразийскому устройству России. Теперь Карсавин напрямую связывал марксизм со своими прежними учениями о будущем православия в России-Евразии. В этой связи он вернулся к своей идее о необходимости и полезности ересей, как признака живого развития мысли. Именно в этом он видел положительный момент большевистского преследования и уничтожения не-марксистской философии в Советском Союзе. Более того, Карсавин объяснял, несомненно, имея в виду также судьбу средневековых

еретиков: «[К]ак раз тогда мысль и развивается, тогда и становится свободною, когда ее всемерно угнетают и преследуют». С этой точки зрения Карсавин мог быть в целом оптимистичен относительно судьбы православия в России, если не в ближайшей, то хотя бы в более отдаленной перспективе. Он полагал, что православие и его вселенское значение раскроются не иначе, чем «через преодоление православных ересей, определившихся под именами русских атеизма, материализма и коммунизма».

Безусловно, мысли Карсавина о полезности гонений на не-марксистскую философию в Советском Союзе и о коммунизме как «православной ереси» звучали довольно цинично. Но тем не менее в определенном смысле они вполне последовательно вытекали из его общего учения об историческом процессе и роли в нем «ереси». Безусловно, в подобного рода провокационных тезисах проявили себя и нонконформизм, и «еретичность» самого Карсавина.

С признанием марксизма как «ереси» идеи Карсавина пришли к определенному завершению. Как он писал еще в марте 1929 г., «надо прежде всего наблюдать». И потом уже можно было писать евразийскую программу. Не все «левые» евразийцы хотели наблюдать и ждать. Святополк-Мирский, например, вступил в британскую коммунистическую партию и в 1932 г. вернулся в Советский Союз. Карсавин уже в середине 1929 г. отошел от активной евразийской работы. Последняя его статья в газете «Евразия» появилась в конце мая 1929 г. Показательно, что после мая его место в газете в качестве политико-философского комментатора занял Н. В. Устрялов, виднейший представитель так называемого «сменовеховского» движения.

Видимо, уже в мае 1929 г., когда он перестал печататься в «Евразии» или вскоре после этого, Карсавин разошелся с другими «кламарцами» также и идейно. Когда в начале сентября 1929 г. публикация газеты, наконец, приостановилась вследствие прекращения ее финансирования Сполдингом, Карсавина это уже не волновало. По словам философа В. Э. Сеземана, коллеги Карсавина по Ковенскому университету и евразийца, лояльного Савицкому, Карсавин «говорит, что от всего отошел, с “ними” давно уже разошелся». По другим сведениям, Карсавин во второй половине 1929 г. стал «еретиком» даже среди «еретических», промарксистских евразийцев и оказался одним из тех «кламарцев», которые «числятся в “правом уклоне”».

Сам же Карсавин в конце сентября 1929 г. оценивал свое положение в отношении Евразийства трезво и пессимистично. В письме Сувчинскому он писал, что, «[в]идимо, наступил период анабиоза. Я отчасти и доволен, ибо “марксизм” газеты мне совсем не по нутру. (...) Если бы [газета] и продолжалась, мне бы пришлось все равно отойти в сторону и ждать, пока ев[разий]цы-газетники разочаруются. Думаю все-таки, что Вы наши расхождения преуменьшаете. Я считаю направление газеты теоретически неверным, а практически бесплодным».

Надежды Карсавина, как и многих других евразийцев, на то, что скоро Евразийство заменит коммунизм в Советском Союзе и что в обозримом будущем Россия станет Евразией, не оправдались. В отличие от других евразийцев, Карсавин это понял уже в 1929 г. Он отказался от политических спекуляций и вернулся к изучению истории».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=759263884160511>

## ПОЭМА О СМЕРТИ. Ч. 1.

*«Разум высмеивает все, даже себя самого, бесстрастно убивает всякое желание. В царстве разума все распадается, рассеивается; и он один, холодный, скользит, как змей, в облаке праха»*

Л.П. Карсавин

«Поэма о смерти» — произведение, где Карсавин высказал свои самые сокровенные мысли. Оно написано в 1931 г. и имеет художественную форму. «Поэма о смерти» без посвящения обращена к возлюбленной Карсавина — Елене Чеславововне Скржинской. Ее имя в работе передано уменьшительным литовским Элените. В одном из писем к Скржинской (от 1 января 1948 года) Карсавин пишет «Именно Вы связали во мне метафизику с моей биографией и жизнью вообще», и далее по поводу «Поэмы о смерти»: «Для меня эта маленькая книжонка — самое полное выражение моей метафизики, которая совпала с моей жизнью, совпавшей с моей любовью». Исследователи обнаруживают в этой работе влияние средневекового мистицизма, в особенности Майстера Экхарта. Следуя ему, Карсавин утверждает, что своим воплощением Бог добровольно подвел себя под власть Своей твари; Божество каким-то образом «нуждается» в Своей твари, Оно ее умоляет стать Богом вместо Него. Это означает и для Бога и для твари — принять свое уничтожение и свое уничтожение. Приводим выдержки из работы:

*«Рассеять бы непроницаемый туман, разорвать магический круг одиночества, вырваться из Асфоделевых полей и на волю и солнце, к живым людям, чтобы жить с ними, не думая о прошлом, не зная о своем умирании!»*

*Напрасна и случайна одинокая жизнь и «на казнь обречена». Словно и не по своей воле появился на свет. Словно какой-то чародей «воззвал тебя из ничтожества», но оставил в тебе слишком много этого самого ничтожества. Страстью души он не наполнил, но ум-то «сомненьем оковал», если только ум и сомнение не одно и то же. — Ум высмеивает всякую цель и даже себя самого. Пронзительным взглядом умерщвляет он всякое желание. Под этим взглядом забьется, затрепещет сердце, как робкая птичка. И вот уже бесстрастно смотрит ум, как разлагается душа в бесконечное множество боязливых, бессильных, мгновенно умирающих желаний.*

*Цели нет передо мною.  
Пусто сердце, празден ум.  
И томит меня тоскою  
Однозвучный жизни шум.*

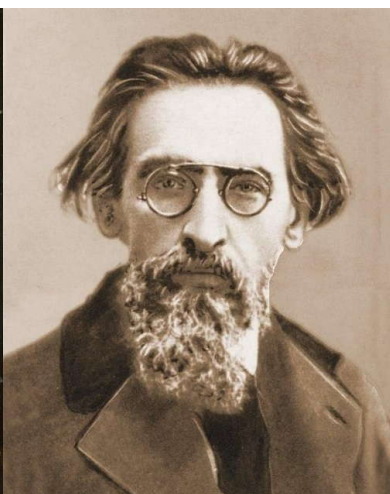
*Долго смотрю на зимнее уже, свинцовое, снежное (но снега нет) небо. Мелькают какие-то блестящие точки. (Доктора, кажется, называют их «touchés volantes» и объясняют склерозом.) Точек этих множество. Они — неизвестно, откуда и как, — внезапно появляются, не торопясь, но неотвратно, проплывают по кривой и — неизвестно, куда и как, — пропадают. А солнца нет. И ни одна из них не станет солнцем; и все они не сольются в солнце, хотя, может быть, в них солнце рассеялось.*

*В темной, холодной душе все время возникают желания, утомительно мелькают. То это бесстрастная мысль, за которую прячется еще не осязаемое желание; то — как бы и настоящее желание. Но все равно бессильны. Ни одному не удастся увлечь душу. Ни*

одно не осуществляется. И слишком их много; и слишком все они противоречивы... Иногда все же выберешь то либо другое (— не для убеждения ли себя в том, что можешь не только бессильно хотеть?); но, чем полнее стараешься его пережить, тем скорее оно распадается на множество каких-то безразличных мгновений. И смотришь уже на него со стороны: чувствуешь его как что-то чужое; осуществляешь его автоматически, да и не его, а что-то совсем другое осуществляешь. Лишь на самое коротенькое мгновение обманешь себя: как будто и замрет тоска.

...Но сейчас же разольется она с новой силой, и — опять зияет ненасытная пустота...

Скажут: «Это страсть бежит от холодного света разума». — Верно ли? Не разум ли это развращает жизнь? — Разум высмеивает все, даже себя самого, бесстрастно убивает всякое желание. В царстве разума все распадается, рассеивается; и он один, холодный, скользит, как змей, в облаке праха. Ибо разум и есть тот самый древний змей, который хитрыми и гибкими, как его извивающееся тело, словами обманул светловолосую Еву, а цветущий рай превратил в безводную пустыню. Он не смотрит на небо и не видит неба, хотя небо в нем отражается: он пресмыкается. Ему недоступно живое: все он должен сначала умертвить. Он питается прахом, древо жизни делает деревом познания и смерти.



**Майстер Экхарт и Л.П. Карсавин**

Давно-давно была моя душа раем. Зеленело там древо жизни; росли все другие деревья, цветы и травы; летали и пели птицы; скользили в траве красивые змейки, и лениво ползал неповоротливый, глупый змей. Было там все, что должно быть в раю. Солнце — заходило и восходило; ночь сменялась днем, зиму сменяла весна, а на смену осени приходило лето.

Зимой все умирало и наступала

тишина: покрывал все пушистый снег — ложилась на землю седая борода Божья. Зато весной все воскресало к новой, хотя и той же жизни, так что и была смерть, и не была, почему и была блаженною жизнь. Играли и резвились мы там с Элените и любили друг друга не философствуя, без всяких теорий. Часто она взапуски бегала с толстым змеем, а я (мне было на семь лет больше) смотрел и смеялся. Впрочем, и плакали мы, и страдали: какая же любовь без слез и какое счастье без горя? Блаженство слагается из смеха и слез... Дикая звери были тогда как бы и дикими. Все живое как бы истребляло друг друга, но любя — так, что никто не убивал другого, а всякий кормил другого своим собственным телом. Один лев не ел ничего, кроме плодов, и даже предварительно смахивал с них хвостом ни в чем не повинных букашек. Элените хлопала в ладоши и говорила: «Посмотри, какой глупый зверь!» А я — уже нравоучительно — ей говорил: «Как жаль, что у тебя нет хвоста!»

Но не умею я рассказать о погибшем моем рае. Помню, что словно был он, но ничего о нем толком не помню. Только глядя в светлые глазки ребенка, смутно вспоминаю о чем-то и моем, бесконечно далеком. Себя же ребенком не помню. Впрочем, даже не

*всякий ребенок об этом напомним, а — только умытый, приодетый, как дети вокруг Иисуса Христа в книжке, по которой меня учили Священной Истории... Не помню себя самого, ибо сам я был и моею душою, и раем, и толстым змеем (львом-то, но уже бесхвостым, остался), и всем, что должно быть в раю. Чужими словами пытаюсь себе самому рассказать о том, о чем невнятно говорит какое-то смутное чувство. —*

*Не помню, совсем не помню: как это случилось, что смешной, глупый змей, с которым играла Элените, вдруг оказался змием, «хитрейшим из зверей полевых», лукавым моим разумом. Обвился он вокруг древа жизни, и — оно стало деревом познания и смерти, и сладкие плоды его налились ядом. Задушил змий Элените, разрушил мой рай. Теперь ворочается он в моей душе, развивает свои скользкие кольца, злоумышленный, беспощадный. И нет уже солнца. — Лишь зимнее, снежное небо и утомительное мелькание, серая пустота. В ней все растворяется, растворяется и злой змий... Вот он уже не змий, а безвидная бездна... О, если бы он был огнедышащим драконом!...*

*Это было бы легче; но — если и было, то прошло. Разум совсем не огнедышащий Дракон. Без ярости и без радости, равнодушно и как бы безжизненно умерщвляет и разлагает он всякое желание и высмеивает всякую цель. В его призрачном, зеркальном царстве все распадается и рассеивается колючею ледяною пылью... Удивительно, как еще живет разум, ибо ведь он — я сам, а я-то живу. Живу ли? — Нет желаний, которые бы осуществлялись. Нет веры во что бы то ни было. Порожденное темною душою сомнение вернулось в нее и стало ее безволием. Все бессильно разлагается... — Уныние, тление, которому нет конца; не жизнь и не смерть, а — вечно живущая смерть».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=759884507431782>

## ПОЭМА О СМЕРТИ. Ч. 2.

*«Казалось мне, будто хочу я убежать от  
бессмысленной муки — только жить, только  
наслаждаться; и удивлялся, что все выходит не  
что-то иное, но — только она, только мука»*

Л.П. Карсавин

Исследователи отмечают, что «Поэма о смерти» Л.П. Карсавина может читаться на разных уровнях: как осмысление траура по России и по любви, как трактат куртуазной любви (стремление к воссоединению любимых через смерть), как попытка склонить читательницу к идее жертвы, но прежде всего как осмысление православия через идею обожения. Эта книга имеет апологетический характер с двух точек зрения: это апология жертвенной любви (здесь человеческая и божественная любовь сходятся в идее самоотречения) и апология православия через оправдание идеи обожения (противопоставленной католической идее благодати). Приводим выдержки из «Поэмы о смерти», посвященные христианству:

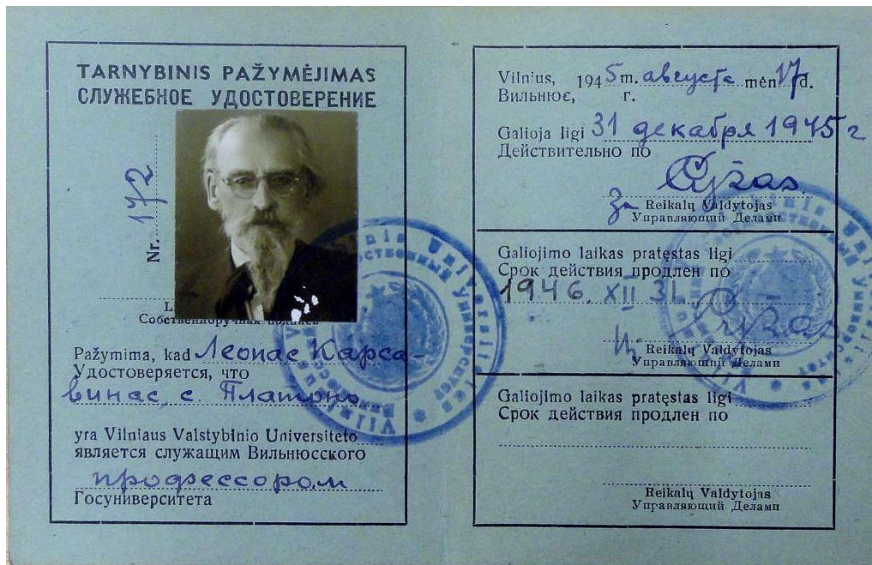
*«Разве так же несовершенен я, как мертвое тело? Да не тлеет ли все-таки и оно? А недвижность его не единство ли его, еще несовершенного, измененья? Разве так я очерчен создаваемой мною же преградой, что и податься мне некуда? — Нет, несовершенно, но все же умираю я. Все время поработаю себя своим «не»; но не затем ли, чтобы освободиться? Создаю себя — не для того ли, чтобы преодолеть? Создаю себе преграду, но все время и отодвигаю ее дальше и дальше. Не для того ли всякий раз ее создаю, чтобы взобраться на нее и оттуда, как крючок, еще выше закинуть новую? В том смысле я несовершенен, что все время несовершенно преодолеваю мое несовершенство. В этом вся моя жизнь и все творение.*

*Горько плачет на небе св. Петр апостол. Но он вовсе не просто плаксивый старик. Вспоминая свое отречение, он уже отвергает не грех свой. — Себя самого он отвергает. Ведь еще на земле, умирая крестною смертью, он не грехи свои искупал, не выторговывал у Бога, как хитрый купец, вечную жизнь за краткую муку. Из любви ко Христу умерал: не для того, чтобы себя, но — чтобы Бога спасти. Может быть, на земле и не понимал он, бедный рыбак, зачем он страдает: просто — так любил Бога, что всего себя Ему отдавал. Но потому-то его любовь и была уже Божьей и небесплодную делала Жертву Христа... На земле пугался он Божьей Любви, и — ослабевала его собственная. Но теперь он уже не осуждает себя за слабость своей любви: лишь дивится беспредельности Божьей. Это на земле он каялся, не зная еще, что такое покаяние. На небе же суд над собой и оказался полнотою любви... Восстала перед святым вся его земная жизнь, та же самая малая жизнь. Но и другая уже она — преображенная светом Божьей Любви. Вся она ожила, чтобы, омыв себя неистребимой смертью, и всецело умереть, а потому — подняться над жизнью и смертью. И не хочет св. Петр забыть о малости земной своей жизни, утратить эту жизнь. Не повторяет он земных своих слов, т. е.: «Выйди от меня» и т. д. Ибо как же иначе поймет он всю беспредельность Божьей Любви, превращающей его слезы в благодатную росу? А потому и Бог живых сохраняет св. Петру всю земную его жизнь, в которой, однако, раскаянье оказалось Любовью; но сверх того и совершенным св. Петра делает, ибо он наконец всецело восхотел и полюбил Бога.*

*Но поймешь ли преображение мира, когда лишь начинается оно в видении Божьей Славы, когда и Слава Божия зрима миру только в облаке густом, только зеркалом в гадании?*

Как жертвы Богу хочу я моей полноты. Но удивительным образом вместе с тем полноты своей я все еще не хочу. Не то чтобы так-таки и не хотел я быть Богом: — хочу немножечко быть Богом, ибо Он так любит меня, что мое «немножечко» на Себя переносит, и оно уже не ничто. И не то чтобы хотел я немножечко быть Богом, и — все тут. — Немножечко быть Богом — значит хотеть быть Богом всецело, а потому — уже превозмогать свое «немножечко», хотя и так, что нет преодоленности, а есть лишь преодоление, ибо иначе бы совсем не было «немножечко». Конечно, в полноте моей не только преодоление, а и преодоленность. Но эта преодоленность — «за» пределом, хотя и подвижным, моей неполноты: отделена от нее маленьким «не». Не ясно ли отсюда, не совершенно ли ясно, что наш мир должен быть именно таким, каков он есть? И не только ли чрез не-хотение полноты могу ее хотеть?

Вот почему и молчит мой Бог и как бы не принимает моей жертвы, неполной в моей неполноте. Ведь отцы наши козла отпущения «за» ограду изгоняли, мир же становится истиною трагедией лишь «за» пределом своим. В несовершенстве мира можно утешать себя, только сочиняя и разыгрывая трагедии, выдумывая трагические поэмы, которые всегда оборачиваются старомодными мелодрамами. Здесь даже смутный образ Божьей Плиромы ослепляет слабые глаза, а лучи ее — лишь адамантовые нити метафизического узора. Но так неотвратим этот образ, что не распутаешь узора и не разорвешь его адамантовых нитей. Попытайся разорвать или распутать!



**Служебное удостоверение Л.П. Карсавина профессора гуманитарного факультета Вильнюсского университета, 1945-1946 г. г. (ФОАЛ).**

питаю могильных червей и неугасимый огонь, страдаю мукою безграничного мира. Бегу от Элените и зову ее немощным желаньем... И однако, в уме моем, как в зеркале, отражается некий Божественный Свет, не отражается — светит, а из глубины моей подьмется Богорожденная воля. Это — Разум Христов и Христова Воля. Это — воля к совершенству, к полноте, к моему Богобытию как Богобытию мира. Но не для себя хочу быть Богом: — для того, чтобы «скорее» из ада извести Бога и, дав Ему вполне за меня умереть, своею жертвенной смертью Его воскресить (может быть, только лучше сказать не: «скорее», а: «полнее»). Знаю, что не осуществить мне этой моей воли. Навсегда останется она лишь напряженным хотеньем, лишь ничтожною частью претворится в несовершенный наш мир. Будет она скована моим же не-хотеньем, которое живет лишь тем, что она хочет, — моим «не»; будет неодолимой свободой в

Нет, лучше и не пытайся. Лучшее просто считай все, что утешает, счастливым сном приговоренного к смерти. Ведь и не хочу я все-таки полноты, и надо жить малою жизнью вечного умирания, ей же мешают и вещи сны. Она все та же, эта бедная моя жизнь. Ничего в ней не забываю и ничего не могу вспомнить. Обрекаю в ней себя на бессмертие — вечно тлею, как свой же бессильный труп,

*обличье рабыни... Но и в несовершенном мире не светится ли улыбкою Элените нетленной Твоя Красота? Не безобразный ли туман вся Плирома Твоя без этой улыбки? Не живет ли в маленьком «не» настоящее «не»? Совершенной Любовью Своей создал Ты мое несовершенное бытие. — Как же будет во мне Твоя Любовь без него?*

*Уже словно струится моя жизнь в нездешнем, как поэзия, в призрачном, как метафизика, свете. Так ли, как прежде, хочу я жить? — Казалось мне, будто хочу убежать от бессмысленной муки — только жить, только наслаждаться; и удивлялся, что все выходит не что-то иное, но — только она, только мука. В отчаянии проклинал я себя, мечтал убежать от самой жизни, умертвить себя, но — горел в пламени костра и сжигал не свою, а чужую жизнь. Мечтал о полноте, но — о какой-то бесцветной, пустой полноте: неизвестно — чего хотел, неизвестно — ради чего отвергал Элените. Думалось мне, будто не хочу муки, распада, вечно живущей смерти. Все это представлялось мне и как бы на самом деле было — каким-то произвольным и нежеланным следствием моего (многого) хотения жить. Ибо всякое мое хотение бессознательно, но свободно ограничивал я маленьким, небытным «не», ограничивал себя тем, что не хотел себя ничем ограничить, т. е. всего себя пленял, поработал как бы и существующим «не». Обращал я «не» на Бога, а не на себя. Но не хочу ли уже теперь обратить «не» на себя, а не на Бога? Ведь, кажется, уже не наслаждаться хочу, а — страдать, не жить для себя — умереть ради Бога. Хочу страдать вечною мукою, любить и питать даже могильных червей и — все остальное. Хочу подойти к бытию с другого конца, все перевернуть, поменять: — то, что было роковым следствием, сделать желанною целью. Хочу неполноты бытия: уже не потому, что она все-таки бытие, но потому, что она — неполнота. Не буду ли я тогда жить «вполне сознательно» и свободно? — я, а чрез меня и весь мир? Не будет ли само наше несовершенство не роковым, неодолимым следствием греха, но — справедливою карою за несуществующий грех? Неизъяснимым каким-то знанием и безошибочным знаю, что этим именно путем обличаю небытность моего «не». А кара — лишь не вполне понятное слово; по существу она — самоотверженная, Божья Любовь к Богу, Смертью побеждающая смерть.*

*Все это, конечно, очень неясно. Но не подобным ли образом (только, разумеется, без всякой неясности) рассуждая, творит Бог мое несовершенное бытие, Свой несовершенный мир? Не так же ли Он живет во мне, в этом мире? Не становлюсь ли я сопричастником Его бесконечной творческой силы, ибо ведь сам я свободно возникаю в мире, который самовозникает? Бог безвинно страдает за меня и во мне. Не хочу ли ради Него, ради Его Полноты страдать тоже безвинно? Не сводим ли мы, наконец, счеты нашей взаимной любви? И не скоро ли (впрочем, здесь слово «скоро» уж совсем не годится, ибо вечное умирание как раз и должно остаться вечным), не «скоро» ли умру Его Смертью?».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=760331460720420>

### ПОЭМА О СМЕРТИ. Ч. 3.

*«Творчество Карсавина — сложное, утонченное явление, плоть от плоти рафинированной духовной культуры Серебряного века. В нем отразились многие культурные слои, многие идейные русла, часто далекие друг от друга: Россия и Запад, православная догматика и католическая антропология, гностицизм и средневековые ереси, Николай Кузанский и Федор Достоевский. Но действием его... незаурядного таланта вся эта прихотливая мозаика претворена в цельное философское мирозерцание...»*

С.С. Хоружий

Как отмечали современники, Л.П. Карсавин считал «Поэму о смерти» своим главным произведением. В ней получили отражение многочисленные влияния, которым подверглась философская система Карсавина, прежде всего речь идет о западноевропейских и ранневизантийских средневековых мыслителях. Блестящий анализ произведения Л.П. Карсавин в этом свете дает Д.И. Макаров в статье «Безмолвные странствия души: авторский миф в «Поэме о смерти» Л.П. Карсавина (Аспекты претворения)». Макаров показывает, что структурно «Поэма о смерти» воспроизводит ряд типичных европейских мифов, и это позволяет говорить в данном случае об особом антично-христианско-романтическом синкретизме в мифотворчестве. Приводим выдержки из статьи:

*«Л. П. Карсавин долго и напряженно занимался западноевропейским и ранневизантийским средневековьем. Какой вклад внесли средневековые авторы в формирование его мыслительного склада и картины мира, как они повлияли на становление карсавинского мифологизма? Вопрос этот разобран в науке далеко не полностью... Говоря специально о роли Средневековья, Хоружий указывает на воздействия св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника, Эриугены и Николая Кузанского. И действительно, Кузанец в наибольшей степени повлиял на диалектику Карсавина и на его *modus cogitandi*. Из иных влияний, помимо гностицизма, стоит упомянуть дуалистические секты амальрикан (и отчасти катаров), а также средневековую народную демонологию (представления о бесах). Все эти компоненты в их сложном и причудливом взаимодействии, накладывавшемся с начала 20-х гг. на трудный и не вполне удачный опыт поздней и страстной любви профессора-историка к одной из своих слушательниц по Бестужевским курсам — Елене Чеславовне Скржинской (1894–1981) (Эленице «Поэмы»), способствовали выработке и развитию Карсавиным авторской версии христианского по сути мифа о непрерывных странствиях души, влекомой пламенной страстью ко Всевышнему и силящейся Его найти — в любви земной, в безмолвии, в созерцании, в творчестве и испытываемом при этом вдохновении; о душе, утратившей свой рай и тщетно порывающейся вернуть его земными средствами — но верной Господу и надеющейся на последнее, по ту сторону бытия, заветное успокоение.*

*Не углубляясь в рассмотрение вопроса о генезисе карсавинского мифологизма, отметим лишь, что исключительно «мифогеничными» оказались созвучные Карсавину в ряде пунктов учения Мейстера Экхарта и его немецко-голландских последователей (Таулер, Сузо, Рюйсбрук), которые в свою очередь повлияли на Бёме, Баадера, Бердяева, Булгакова и т. д. Экхартянство сильнее всего сказалось в трактовке Карсавиным*

истории как Богочеловеческого процесса, драмы взаимоотношений Творца и твари. Цель богопознания, по Экхарту, рождение Бога в нашей душе, а души — в Боге. Сходным образом решал эту проблему и Карсавин: понимая, что целью христианской жизни является причастие Богу (однако не говоря об обожении), он полагал, что «...причастие мое к абсолютному... является становлением абсолютного во мне, а рассматриваемое из меня — свободным согласованием моим с абсолютным». Как видно из приведенного отрывка, «платонизирующую мистику» Экхарта, которую он прекрасно знал, Карсавин дополняет учением о свободе воли человека, о свободном избрании личностью своего пути к Богу и ее согласовании с Ним.

Именно эта платонически-пантеистическая парадигма динамики мирового процесса — парадигма сущностного слияния Творца и твари — будет обрести в позднейших работах Карсавина (и особенно в «Поэме о смерти») мифологическим «каркасом».



**Е. Ч. Скржинская (1894-1981) - советский историк-медиевист и филолог, доктор исторических наук, возлюбленная Карсавина**

В такой модели реальности человеческой энергии и активности остается мало места. И именно такой подход, как аргументированно показывают исследователи, был задан Мейстером Экхартом и порожденной его (и Бернарда Клервоского) влиянием течением брабантско-рейнской мистики XIII–XIV вв. «При соединении сущности души с сущностью Нечто, Бога, — пишет Ст. Акстерс, — объединение является как раз-таки более совершенным, чем при соединении с энергией Бога в тринитарном ритме выхода и возвращения». Принятие этой парадигмы Карсавиным и объясняет то, что Карсавин не доходит в своей рецепции восточного христианства до паламитского догмата о нетварных энергиях. Поэтому его космология и онтология, как указывает Н. О. Лосский, обладают чертами пантеизма, т. е. постулируют в качестве конечной цели мирового процесса слияние Бога с миром по сущности...

«Поэма о смерти» была написана Л. П. Карсавиным в начале 30-х гг. и опубликована в 1931 г. в журнале Литовского Философского Общества «Egais», после чего появился отдельный оттиск в 1932 г. По сведениям А. А. Ванеева, сам автор считал «Поэму» своим главным произведением. И действительно, подразделенная на семь частей с символическими подзаголовками («От автора и об авторе», «Как бы личное», «Сомнение», «Бессилие», «Израиль», «Распятый», «Начало»), «Поэма» содержит обобщающие философско-поэтические размышления Карсавина о жизни и смерти, о Боге и мироздании, о пройденном им личном научном и жизненном пути.

В авторском мифе Карсавина различимы по меньшей мере пять смысловых аспектов, преломляющихся в трех историко-культурных ракурсах, почему, на наш взгляд, можно говорить об антично-христианско-романтическом синкретизме карсавинского мифотворчества, наиболее зрелый плод которого — «Поэма о смерти».

Итак, перечислим те аспекты карсавинского мифа, которые нам кажутся основными:

I. Миф о грехопадении и потерянном рае (претворяемый Карсавиным в христианском и античном ракурсах).

II. Миф о странствиях и томлении души (в тех же аспектах).

III. Миф о жертве и преображении (христианский).

IV. Миф о поэте — пророке, провидце, юродивом (христианский в романтической трактовке).

V. Миф о любви и условности мифа (восходящий к романтизму).

Карсавин — человек глубоко парадоксального склада мышления и мировосприятия, и его парадоксализм в полной мере воплотился в «Поэме о смерти»... Поэма эта мистериальна, глубоко лична, проливает свет на тайные родники авторской жизни и творчества. К ней можно относиться негативно, ее можно не одобрять — но отказывать ей в глубоком и тонком чувстве жизни, в правдивости и силе чувства мы не вправе. И если в теориях и на словах Карсавин зачастую оказывается вольнодумцем и весьма своеобразным интерпретатором христианского учения, то душевным своим нутром он (как мы пытались показать) все же верил — и ждал грядущего преображения...

Именно этот глубинный пласт карсавинского жизнетворчества и раскрывает перед нами «Поэма о смерти». И уже в этом кроется ее неумалимое значение — путеводного ключа по дорогам и вехам карсавинского творчества. В истории же русской, да и европейской культуры, обнаруживая неистощимое богатство авторского воображения и древнейшей мудрости народа, «Поэма» является одной из наиболее интересных лирико-исповедальных драм, напоминающих симфонии Андрея Белого — и, конечно, «Уединенное», «Опавшие листья» и «Мимолетное» Василия Розанова. Если угодно, это — модернизм в литературе, и более того — одно из последних произведений русского модернизма, генетически связанное с «петербургским неомифологизмом начала века». Но это — модернизм очень древний и укорененный практически во всех духовно-мистических традициях, известных тогда в Европе (и это также принадлежит к кругу его намеренно культивируемых парадоксов!), модернизм, подчеркивающий масштабность и загадочность фигуры автора (что вполне в духе Серебряного века)... Вот в чем глубочайший исток карсавинской драмы (а она вряд ли расшифрована нами полностью). С необычайной силой разворачивает она перед нами метания и соблазны души новоевропейского человека, страстно ищущей Бога — и нередко подпадающей под крыла Мефистофеля... В том, что Карсавин смог (хочется надеяться) выбраться из мест, inferнальных к свету, в том, что он в «Поэме» раскрыл и запечатлел перед нами свой трагический и вместе с тем несущий утешение опыт, — ее непреходящее значение».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=760826827337550>

## ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ МЕТОДЕ

*«Этический долг всякого историка дать свое понимание исторического процесса. Он должен в качественности своего, личного познания выразить историческое знание столь же всеедино, как историческое бытие... Знание историка есть знание индивидуализирующегося в нем высшего исторического момента и, в конце концов, человечества»*

Л.П. Карсавин

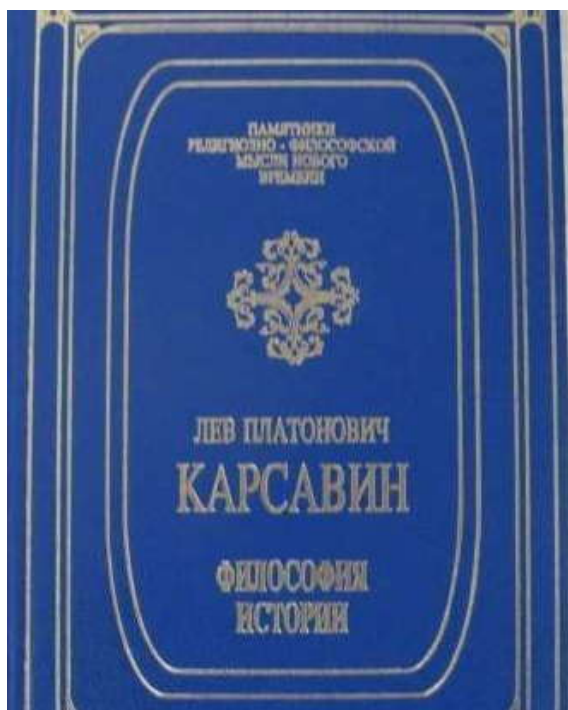
Исторический подход Л.П. Карсавина, резюмированный им в работе «Философия истории» (1923), предвосхитил основные идеи «новой исторической науки» XX в. Карсавину удалось разработать собственную методологию истории, которая включала в себя как гносеологические, так и личностные, этические аспекты. Эта методология подвергается анализу в статье А.Д. Сиклари «Смысл и значение «индивидуализации» культуры в мышлении Л.П. Карсавина». Приводим выдержки из статьи:

*«Обязательным исходным пунктом каждого настоящего историка, по Карсавину, является такой методологический принцип, как владение историческим талантом: «Если в тебе есть исторический талант, ты, будучи единственным, неповторимым моментом всеединства, можешь и должен выразить доступный лишь тебе аспект истории человечества, т. е. выразить себя самого». Прибегать для историка к таланту, чтобы понимать историю, значит применить к истории художественно-творческий, более чем научный, взгляд, что, впрочем, не чуждо всей эпохе Карсавина и что одновременно подчеркивает субъективный вид историографии. В то же время историк «должен проделать черную работу над источниками». Но собирание материала для исследования является бесполезным, если нет синтезирующего взгляда историка, способного уловить «сущность исторического»...*

*Нельзя думать, по мнению Карсавина, что факты говорят сами за себя, их необходимо интерпретировать в свете всеобщей конкретной метафизической значимости в их реальном единстве, не забывая, что «исторический синтез всегда индивидуален», так же как и все исторические моменты, и теории, и личности, т. е. вся действительность и культура, имеют характер индивидуальности. История — движение человечества, и историческое знание касается человека, его назначения в мире, где он живет и откуда его телесность получает средства для жизни. Поэтому интерес историка должен быть в первую очередь направлен на личностный характер движения во всех его видах. В личности соединяются духовная и телесная области со всеми их моментами, и в ней дух объединяет, наполняет и направляет всю жизнь и действия. «Личность индивидуализирует тенденции эпохи, национальности, культуры: она для них показательна, символична, характерна. Она часто типична, потому что тип и есть яркая индивидуализация стяженно-всеединого. (...) Но в личности получают выражение и конкретизацию и высшие, чем национальность или культура, моменты, хотя и в качественности моментов, к ней ближайших. — Мышление какого-нибудь философа не только выражает его личность: оно конкретизирует и индивидуализирует абсолютную истину в постижении ее человечеством. И то же самое надо сказать о религиозном, этическом, эстетическом качественности каждого человека».*

*Необходимо сразу отметить, что идея философии истории у Карсавина характеризуется некоторой двусмысленностью (он сам это признает), проистекающей*

из попытки сочетать не совсем преодоленную идеалистическую позицию с непреодолимой метафизикой трансцендентности, христианского теологического происхождения. Так, с одной стороны, можно объяснить диалектическое движение истории как незавершенность—завершенность, усовершенствование—совершенство, как взаимоотношение абсолютного и относительного, как кару и искупление, а с другой, в отличие от понимания Гегеля, все внутреннее совсем не проявилось и никогда не проявится в области истории. С точки зрения идеалистической философии, история совершается через эмпирического индивидуума, в пользу Абсолюта. В христианском видении история спасается от незначимости, будучи местом и случаем усовершенствования для человечества; ее можно определить как путь, но в смысле возможности, потому что откровение, искупление, спасение являются разрывом исторической связности со стороны Бога. Карсавин думает справиться с трудностями посредством понятия «умаленность»: «Эмпирически завершенное не что иное, как умаленность совершенного. И познать диалектику и диалектические потенции момента значит познать то, что может и должно бы было в нем быть, и через него раскрыться, и еще то, что такое его специфическая немощь». Из этого следует, что Карсавин вводит в исторический момент уровень реализации идеала. Однако идеал определенного момента не совпадает со всеобщим идеалом, или по крайней мере не всегда, и проведение различия между личностью и ее качествами этому не помогает. Именно поэтому у Гегеля момент не сохраняется, а скорее теряется в движении. Исходя же из позиции Карсавина, судьба истории не может быть судьбой индивидуума по причине свободы, характеризующей последнего. Все это известно Карсавину, который интерпретирует в своей работе «Поэма о смерти» движение индивидуума как жизнь для смерти. Смерть понимается здесь как настоящая жизнь в Боге, но имеет значение, не совсем согласующееся с обычной христианской доктриной: она — смерть, желаемая тварью, отказ от себя, чтобы вернуть Творцу свою жизнь, которую Он подарил твари собственной жертвенной смертью...



Двусмысленность проявляется у Карсавина и в отношении исторического познания, которое у него, как и для идеалистического видения имеет этический смысл: «Этический долг всякого историка дать свое понимание исторического процесса. Он должен в качественности своего, личного познания выразить историческое знание столь же всеедино, как историческое бытие. Он должен выразить процесс развития так, как он индивидуализируется в его личном познании, и оценить его с точки зрения своего индивидуального восприятия исторической усовершенности. (...) Знание историка есть знание индивидуализирующегося в нем высшего исторического момента и, в конце концов, человечества». Другими словами, знание историка есть особый (личный) взгляд, которым он интерпретирует историю человечества. Карсавин вменяет историку

пояснительно-образцовую и конструктивную функцию, в том смысле, что своим изложением каждый историк участвует в формировании исторического сознания, и, с одной стороны, не важно, в какой степени такое изложение верно.

*Но, с другой стороны, правильность интерпретации важна, хотя верифицировать такую правильность нелегко, а иногда совсем невозможно. Очевидно, Карсавину хотелось бы выйти из гегелевской позиции, но ему не удастся, именно потому, что сознание уровня истинности не принадлежит настоящему моменту. У Гегеля культура всегда драгоценна, поскольку каждый момент становления осуществляет свою работу для Абсолюта. Парадоксально то, что осознание универсальной роли появляется только у следующего высшего момента, между тем как самосознание первого момента сохраняет для себя только эмпирическую значимость. Карсавин, как уже отмечалось, пытался выйти из такой двусмысленности, обеспечивая каждый момент сознанием собственного отношения к Абсолюту и подчеркивая двуединство (относительное и абсолютное) в индивидуализированном личном сознании. Таким образом, этическая цель индивидуума никогда не может быть неосознанной, и недостаточное осознание этического долга у историка, если не следствие ошибочной оценки, зависит от недостатка его воли, другими словами, от выбора им ограниченной точки зрения.*

*Отсюда следует, что надо признать две типологии этичности у историка. С одной стороны, надо считать всегда ценным, по крайней мере в аспекте его намерений, его вклад в науку, каким бы он ни был, более или менее правильным (такая мысль у Гегеля). С другой стороны, надо считать справедливым (следовательно, действительно ценным) понимание, базирующееся на истинных принципах, т. е. на метафизике, а точнее, на христианской метафизике.*

*Критерий оценки в этом случае касается не приема изысканий и даже не честности намерений ученого, а относится к самой реальности: «Утверждая равноценность всех моментов, мы должны были допустить различие между ними по степени приближения каждого к его идеалу, который есть всеединый идеал. Это несомненное различие по ценности. (...) Идеал, к которому стремится развитие, абсолютен, и разница приближений к нему в конечных и относительных моментах не установима. Он — всеединство и потому не обладает качественностью, наличность которой в моменте позволила бы выделять его из среды прочих. Единственно возможным критерием представляется то, что мы назвали отвлеченно-общим или определяемой Абсолютным формой (...). Но этот критерий и не Абсолютное и не относительное, а Богочеловеческое; и применим он лишь в том случае, если в эмпирическом развитии он конкретно раскрывается».*

*Основывать понимание истории на метафизике, а именно на метафизике религиозной, означает прибегнуть к знанию, которое выходит за пределы разума. Карсавин ясно выражает свою позицию: разум неотъемлемое орудие, но знание от него условно. Условность понятийного и дискурсивного знания не измерима по степени, она окончательна и непреодолима, так Карсавин формулирует свою гносеологическую позицию».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=761304690623097>

## ПРОБЛЕМА ТЕЛЕСНОСТИ

*«Нет, не существует души, которая бы вместе с тем не была и вечно умирающим телом. Тело же твое лишь один из живых центров и образов безграничного мира. Мир образует себя в тебе как твое вечно изменяющееся тело, в нем себя сознавая и страдая. Он становится твоим телом и перестает быть им, когда оно становится другими телами...»*

Л.П. Карсавин

Л.П. Карсавин предвосхитил ряд идей западной философии, касающихся телесности и совместности. Известно, что начиная с Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, затем в трудах П. Бурдьё и Ж.-Л. Нанси современная западная философия устойчиво развивает темы телесности и совместности в перспективе социальной онтологии. Между тем русское философствование начиная с А. С. Хомякова и Ф. М. Достоевского было изначально привержено теме совместности (соборности), а идеи, высказанные в отношении телесных аспектов существования людей русскими мыслителями, до сих пор не утратили своей актуальности. Связь этой интересной проблематики с метафизикой Л.П. Карсавина прослежена в статье С.А. Азаренко «Лев Карсавин и темы телесности и совместности в современной философии». Приводим выдержки из статьи:

*«Согласно современной философии, пережившей лингвистический и онтологический повороты, процесс порождения и воспроизводства совместности происходит в ходе регулярного телесного взаимодействия между людьми посредством определенных социальных практик, благодаря которым порождается определенное сообщество, способствующее при-общению людей к своему со-обществу с определенными представлениями и ценностями. Данный процесс рассматривается через конфигурирование его онтологических составляющих, таких как телесность, местность и со-вместность...»*

*У Л. П. Карсавина можно найти продолжение обоснования онтологической и подвижной структуры телесности и совместности. Он представляет последнюю в качестве симфонической личности, которую толкует в терминах телесности. Он отмечает, что «индивидуальное тело существует не само по себе, но — как момент социального и симфонического тела». В теле всякой социальной личности должны быть и животность, и вещьность; равным образом — и в теле всякой индивидуальной личности. Быть вещьным значит «качествовать» не только индивидуальной и социальной пространственностью, но и пространственностью физической, то есть актуально обладать протяжением и объемом. «Мое» тело нерасторжимо связано с другими телами; оно окружено и отягчено инобытием. Соотнесенность моего тела с инобытными ему телами, топологически подчеркивает Карсавин, есть не внешнее их соположение или соприкосновение, но их взаимопроникновение и взаимослияние. В моем теле есть инобытная ему телесность, в инобытной телесности — моя. Мое пространственно-телесное бытие выходит за границы моего биологического организма. Все, что я познаю, вспоминаю и даже только воображаю, является «моею» телесностью, хотя и не только моею, но еще мне инобытною. Могут ли перестать быть моим телом те части, которые его покинули и ежесекундно покидают? Они входили и входят в состав иных организмов и тел, но не перестают в каком-то смысле быть и моим телом, поскольку возможна вообще многосубстратная телесность.*

Согласно Карсавину, внешнее тело индивидуальной личности — тело симфонической личности мира, поскольку оно специфически осуществляется индивидуальной личностью, и — тела других индивидуаций мира, поскольку они индивидуальной личностью осуществляются, осваиваются и в ее тело переходят. Тело мира — это множество различных аспектов, в то время как внешнее тело индивидуальной личности — лишь один из них. Во внешнем своем теле личность противостоит другим личностям не как одно обособленное тело другим обособленным телам, но как один субъект-субстрат мировой телесности противостоит другим ее субстратам. Однако всякий субстрат конкретно существует только в своем осуществлении или содержании, и само взаимопротивостояние субстратов уже является их пространственно-телесною разъединенностью и телесностью. Поэтому необходимо признать, по Карсавину, что тело индивидуальной личности должно быть всем телесным миром, но тогда множество телесных аспектов мира возможно лишь при одном условии, что всякое индивидуальное тело должно и быть, и не быть, а следовательно — и возникать, и погибать путем перехода в него других тел и его перехода в них.

Этот взаимопереход тел предполагает и неполное существование каждого, и сосуществование многих неполных. Во внешнем теле личности видится начало ее взаиморазъединения с другими личностями, начало ее как самоиндивидуации мира и начало ее симфонически-индивидуального тела. Понимая динамически само тело личности, Карсавин во внешнем ее теле видит стадию тела как процесса. При этом внешнее тело не перестает быть «статичным», тем более что оно сосуществует с другими стадиями индивидуально-телесного процесса, с «другими телами» той же индивидуальной личности.

Внешнее тело личности как ее противостояние другим личностям в лоне общей им и свойственной каждой из них телесности мира было бы невозможным, если бы индивидуальная личность не противостояла другим индивидуальным личностям, как одно вполне обособленное тело другим вполне обособленным телам. Без этого невозможен взаимопереход духовно-телесных существ.



**Дом, в котором жила семья Карсавиных в Вильнюсе**

Рассеянная и много-субстратная внешняя телесность как бы сгущается и обособляется, образуя собственно-индивидуальное тело, «второе тело» личности. Это собственно-индивидуальное тело не менее определено, чем физические тела, с которыми оно соотносится и вместе с которыми доводит до своего эмпирического предела пространственность или само-разъединенность симфонической личности. Определяя

другие тела и будучи определяемым ими, оно и в себе самом распределяется, то есть бесконечно делимо и делится. Собственно-индивидуальное тело не есть некое замкнутое в себе пространственное очертание. У него есть границы, но оно внутри своей внешней границы сосуществует и граничит с другими собственно-индивидуальными телами, а вне

*своей внешней границы находится в других собственно-индивидуальных телах. Оно не что-то неизменное и лишь переносящееся с места на место, но пронизывает другие тела и пронизываемо ими. Оно, по Карсавину, постоянно изменяется: частицы других тел становятся им, а его частицы — другими телами.*

*Оно изменяется и по форме: то сжимается, то расширяется. «Но оно не сводимо к данному своему очертанию, ибо является всевременно-всепространственным телом личности: ее телесным процессом и единством, целым этого процесса, что не препятствует ему в каждый миг времени быть вполне определенной пространственной величиною, в определенном умалении содержащую свое прошлое и свое будущее». Карсавин подчеркивает, что как единство самого моего тела дух ему не противостоит, но он и оно — одна и единая моя личность, — единая в качестве духа, множественная и разъединенная в качестве тела. Правда, сама моя личность в качестве своего «определенного первоединства» противостоит себе как своему множеству и телу, но определенное первоединство является источником и началом множества-тела.*

*Таким образом, концепция совместности Карсавина позволяет отчетливо видеть, насколько взаимосвязаны и взаимозависимы все субъекты (а в качестве таковых у него выступают такие сингулярности, говоря на языке современной философии, как семья, общество или нация) этого мира и какой, стало быть, равноценностью обладают все во времени и пространстве».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=762804500473116>

## КАРСАВИН, ХАЙДЕГГЕР И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*«Во всякой автобиографии “Wahrheit” (истина) слита с “Dichtung” (поэзия). Но что такое “Dichtung”? Иногда это слово означает лишь более глубокое, обычно свойственное художнику понимание действительности: иногда (и реже) — собственно измышление. Но в последнем случае “Dichtung” только средство к символическому изъяснению того, что не получило реального осуществления»*

Л.П. Карсавин

Представленное рассуждение Л.П. Карсавина удивительно напоминает по духу идеи М. Хайдеггера, касающиеся истины, языка и поэзии. Близость Хайдеггера к русской религиозной философии отмечается многими исследователями. Хайдеггер с его онтологизмом и внимательностью к языку очень хорошо прижился на русской почве, о чем свидетельствует его популярность в современной России. Точки соприкосновения между Хайдеггером и Карсавиным, а также между Хайдеггером и русской философией, выявлены в статье С.А. Азаренко «Лев Карсавин и темы телесности и совместности в современной философии». Приводим выдержки оттуда:

*«В контексте динамически понимаемой телесности онтологию мира в русском философствовании развернуто и интересно, на наш взгляд, представил Л. П. Карсавин. Она оказалась сопоставимой, с одной стороны, с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера, а с другой — с современной феноменологией в ее обращении к повседневности, социальной психологии, символическому пространству, автобиографиям и публицистике (А. Шюц, Б. Вальденфельс, П. Бергер, Т. Лукман, П. Бурдьё, Ж.-Л. Нанси и др.)...*

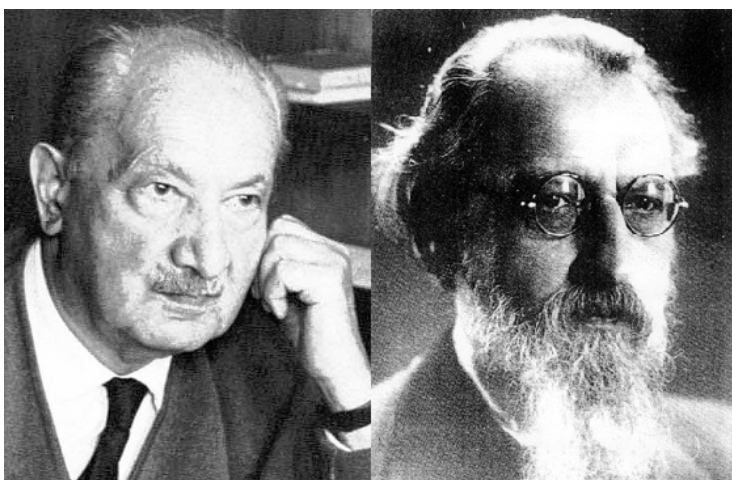
*Онтологическая глубина мысли Карсавина в рассмотрении совместности сближает его с Хайдеггером. Сближение этих двух мыслителей нам представляется возможным уже ввиду их принадлежности к онтологии языка. Русскую философию часто упрекали за отсутствие исследовательского метода. Между тем упускаются из виду описательные возможности русского языка. Мы исходим из того, что принадлежность к языку с такой онтологической глубиной делала ненужной до определенного момента для русского мышления ни отдельной рациональной картезианской методы, ни гегельянской диалектики, ни гуссерлианской феноменологии. Все «элементы» этих методов в известной степени содержались в русском языке. Метод, которым пользуется Карсавин (что, по-видимому, характерно для русского философствования в целом, невзирая на ее интерес в какие-то периоды к диалектике или феноменологии), связан с онтологией языка (русского языка) и с историческим рассмотрением предметности.*

*Хайдеггер долгое время утверждал, что самыми философскими языками являлись древнегреческий и немецкий, но в какой-то момент, познакомившись с русским языком, он и за ним стал утверждать этот статус. И сам немецкий мыслитель в пору своего зрелого философствования перешел к герменевтическому методу, то есть к анализу того содержания, которое заложено в онтологии языка.*

*Согласно Хайдеггеру, сущность языка выводится из его местопребывания. Пребывание же языка обнаруживается в говорении. Язык нельзя свести по своей сути ни к выражению, ни к деятельности человека. Язык, по Хайдеггеру, есть то, что говорит. Чистое говорение — это поэзия. Сказанное в поэзии называет положение вещей. Но что*

значит называть? Называние не раздаёт имена и не распределяет слов, оно приближает призванное. Но одновременно это называние или этот зов не отрывает призванное от далекого, которое сохраняется благодаря призыву. «Зов зовет к себе, зовет туда и сюда; сюда: в присутствии; туда: в отсутствии». В стихотворной строке звучат вещи, которые она называет, но не как присутствующее среди присутствующего. В назывании вещь становится вещью людей. «Падающий снег приглашает человека под ночное небо. Звон вечернего колокола приглашает смертных к божествам. Дом и стол связывают смертных на земле. Названные вещи собирают, зовут небо и землю, смертных и божества». Небо и Земля, смертные и божества, по Хайдеггеру, суть четверица, структуры которой изначально едины друг в друге. Вещи пребывают в средоточии четырех, которое именуется миром. В названии вещи взывают к своей вещиности. Вещая, они раскрывают мир, в котором пребывают вещи.

Вещи и мир не рядоположены друг с другом, ибо не стоят рядом, друг подле друга, не проникают друг в друга. При этом меряются они серединой двоих. Середина двоих есть «сердечность». Сердцевина мира и вещей не есть смесь. «Сердечность» действует там, где единство мира и вещей остаются чистыми и различными. То, что называет слово «раз-личие», не есть родовое понятие для всяких видов различного. Сердечность мира и вещей, являясь раз-личием, состоит из разно-ликого. Различие содержит середину одного и другого, благодаря чему мир и вещи находятся в единстве. «Раз-личие — высочайшая мера вещей и мира. Но эта мера применима не для круга присутствия, в котором пребывает это или иное. Раз-личие постольку мера, поскольку соизмеряет мир и вещи в их самости. Такое измерение открывается только из- и к-друг-другу-бытием вещи и мира». Здесь за словом стоят у-словия бытия, а вещи обретают способность вещать.



В. Эрн, убедительно доказывал, что основание западноевропейской философии лежит в *ratio*, а русская философская мысль, развивавшаяся на основе греко-православных представлений, в свою очередь, кладет в основание всего Логос. Логос есть принцип, имманентный вещам, и всякая *res* таит в себе скрытое, сокровенное Слово. И в то же время Логос извечно существует в Себе. Сотворенный в

Нем мир символически знаменует Ипостась Сына, уходящую в присносущную тайну Божества. Отсюда, по Эрну, онтологическая концепция истины, чрезвычайно характерная для «логизма». Истина не есть какое-то соответствие чего-то с чем-то, как полагает рационализм. Истина онтологична. Познание истины мыслимо только как сознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично. Теория познания «логизма» динамична. Отсюда беспредельность познания и отсутствие горизонтов.

Под Логосом здесь понимается скорее не научное, а художественное или даже публицистическое слово. Лосев отмечал, что русская философия, в отличие от европейской, представляет собой такое интуитивное познание, которое осуществляется не посредством понятий, «а только в символе, в образе, посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности». Русская философия

*неразрывно связана с жизнью, и поэтому она часто является в виде публицистики. «В связи с этой “живостью” русской философской мысли находится тот факт, что художественная литература является кладезем самобытной русской философии. В прозаических сочинениях Жуковского и Гоголя, в творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы, само собой в их специфически русской, исключительно практической, ориентированной на жизнь форме». Раскрывая онтологическое существо Логоса в «Бытии и времени», М. Хайдеггер фактически подступает к раскрытию его социально-топологической сути. В самом деле, как данность социальности, язык является отпуском с различных ракурсов телесного взаимодействия людей в их совместной жизнедеятельности. Функционирование совместности осуществляется в собирании и рассеянии, в открываемости и закрываемости, в сжимании и расширении. Язык дублирует телесные взаимодействия, в нем действуют «логосы» и «полемосы» в качестве лингвистических структур».*

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=763320270421539>

## КАРСАВИН В ЛИТВЕ. Ч. 1.

*«Имя крупного деятеля науки и мастера литовского языка, слава непревзойденного лектора-просветителя, ореол мыслителя-мудреца — из таких граней складывается образ Карсавина в литовском сознании; и вкупе они делают разве что чуть-чуть ироническим то прозвание, которое ему нередко дают сегодня: Литовский Платон»*

С.С. Хоружий

В конце 1927 года, находясь в Париже, Карсавин получил приглашение занять кафедру всеобщей истории в Литовском университете (Каунас; впоследствии Университет Витаутаса Великого). В 1928 году он переехал в Каунас. Литовский период творчества Л.П. Карсавина длился с 1928 по 1949 г. Что же побудило Карсавина уехать в Литву? Ко времени литовского приглашения у философа обозначилась явная неудача по всем линиям поиска близкого, родственного по духу окружения и устойчивых, надежных рабочих и творческих контактов. Отношения с евразийством, всегда далекие от полного согласия и гармонии, определенно изживали себя. Еще определеннее не сложились отношения с главными религиозно-философскими силами русской эмиграции, центром которых с середины 1920-х гг. становится парижский Богословский Институт преподобного Сергия Радонежского: при организации этого института Карсавин был кандидатом на занятие в нем кафедры патрологии, но был отвергнут. Переезд в Литву стал для Карсавина новым вызовом. Литовский период его деятельности оказался удивительно плодотворным. Об этом периоде рассказывает С.С. Хоружий в статье «Русский философ в Литве: А CASE STUDY»:

*«Карсавин и литовский язык — особая тема, не упускаемая никем при описании литовской эпопеи философа. Это еще один его роман, и начинался он так: «Я отвечаю ему по-русски, а он: нет, вы со мной говорите по-литовски, я хочу научиться! Очень тяжелый язык, ничего общего со славянским не имеет, но все-таки интересный язык... удивительный язык... И что поразительно, очень скоро он со мной начал говорить... через полгода уже... Один раз пришел внезапно, муж не был дома — и ко мне: Я уже говорю по-литовски, можем побеседовать! И обращается ко мне по-литовски уже совсем свободно. Муж вернулся, я говорю: Вот, профессор Карсавин был, мы беседовали по-литовски. — Да неужели? — муж удивился. Удивительно способный к лингвистике...». Так вспоминает в 1993 г. 2-жа Юлия Шалкаускене, вдова каунасского коллеги Карсавина, виднейшего католического философа Литвы Ст. Шалкаускаса... Она же описывает и следующий этап отношений с языком, который наступил вскоре: «Без всякого акцента говорил — чисто по литературному языку... Даже произношение поправлял у своих коллег, которые ударение неправильно ставили... разбирался в акцентологии. Иногда я скажу так, через скорую разговорку, не совсем правильно — так он говорит: извините, мне кажется, здесь ударение надо было так поставить... даже меня поправлял». Окончательный же этап по достоинству оценили крупнейшие литовские ученые. Говорит Бронислав Гензелис, маститый философ, председатель Комитета по науке и образованию парламента Литвы: «Он был настолько мастер литературного языка, что был редактором журнала Гуманитарного факультета... мог править лингвистически и стилистически тексты, написанные по-литовски. Он правил даже не только тексты, он правил речь литовцев... Все свои тексты он писал прямо на литовском языке, не переводя с русского — он уже мыслил по-литовски... имел способность воплощать русскую метафизику в категориях литовской философии. Ведь еще и терминология не была*

достаточно разработана, у нас проблемы с научной терминологией. И в этом тоже роль Карсавина весьма значительна». Альгирдас Греймас, один из ведущих лингвистов XX в., учась в Каунасе на юридическом факультете, неутомительно ходил слушать Карсавина на другой факультет; и строки из его мемуаров впечатляюще завершают нашу серию отзывов: «Он говорил по-литовски в совершенстве: слушая его, я отдавал себе отчет в том, что литовский язык способен быть одновременно ясным и утонченным... Мне удалось встретить в жизни еще только одного человека, язык которого был столь же прекрасен и высоко культурен. Но он был сыном другой империи: Адорно»...



### Дочери Л.П. Карсавина

основной вклад в становящуюся интеллектуальную культуру Литвы. Априори это вовсе не очевидно — отчего бы учебным курсам профессора-историка быть крупным культурным вкладом национального значения? Но причина на это есть, притом не одна. Во-первых, лекции Карсавина своим профессиональным, интеллектуальным, культурным уровнем далеко превышали — и повышали! — тамошние научные и педагогические стандарты. Помимо обычных общих курсов, он еще прочел около 20 (!) разнообразнейших курсов специальных, необычайно развивая, расширяя горизонты своих слушателей. А кроме этой, академической, причины есть и другая, человеческая: здесь, следом за талантом в литовском языке, раскрылся другой яркий талант Карсавина. Карсавинские лекции остались особым событием в культурной памяти нации; о них донныне передаются рассказы, легенды. «Лев Платонович был самый блестящий лектор. Не только по содержанию его лекции были очень интересные, очень глубокие, но он был артист на кафедре. Он был до того артистичен, что покорял аудиторию именно своим артистизмом. И его лекции слушать приходил весь Каунас, даже люди, которые не учились в университете». Эту общую характеристику, данную одною из слушательниц, Инной Исааковной Мейксниене, продолжает, конкретизирует свидетельство другой, искусствоведа Альдоны Львовны Кончене: «Он за столом никогда не сидел. Общение с аудиторией было самое живое, самое непосредственное, и хотя мы, студенты, всегда очень боялись, но все-таки с ним себя чувствовали очень хорошо и свободно... На лекции о суворовских походах он не только спел солдатскую песню, которую солдаты пели во время похода, но он даже как-то двигался... Мы просто их видели как живых в этом походе! И конечно, после каждой лекции было много-много разговоров». Заметим, что здесь, в этой карсавинской методе чтения, проявляется не просто лекторское искусство, умение достичь живости и доходчивости. Дело глубже. За этим лежит и определенный подход к историческому познанию, определенная герменевтика: Карсавин на практике проводит установку «вживания» историка в предмет, в обстановку и атмосферу явления и эпохи. В науке связывают эту установку с Дильтеем, но Карсавин, разделяя ее, имел для нее и собственные прочные основания в своей теории всеединства. Особенно ярко этот эффект вживания выступает еще в одном рассказе, уже не о

После сказанного несколько не удивительно, что вместо отпущенных ему по контракту трех лет Карсавин переиел в чтении всех своих лекций на литовский язык уже через два года. Эти лекции его — следующий и, пожалуй, центральный сюжет во всей теме о встрече философа и страны: именно ими внес он свой

лекции, а о простой беседе с сотрудниками Художественного Музея, где он работал после войны. Рассказывает Б. Микенайте: «Мы попросили нас немножко объяснить больше» об одном портрете XVI века — и объяснял Карсавин три с половиной часа. «Всю историю, всю эпоху открыл нам через одну картину... всю жизнь этого времени, когда художник сделал этот портрет. Какая там жизнь была в стране... и сам художник, и его настроение, и те, которые заказали этот портрет, какие это люди были... Все удивлялись, как человек может все это из одного портрета открыть».

Подобных рассказов множество — и видно воочию, как фигура героя их принимает очертания и масштаб культурного символа. Материалы лекций он затем обрабатывал, дополнял — и на их базе на всем протяжении 30-х годов создавались и выпускались тома капитального труда «Europos kulturos istorija» («История европейской культуры»). 5 томов этого уникального для Литвы проекта вышли в свет в 6 книгах в 1931–37 гг.; законченный том 6-й, посвященный эпохе Реформации, утрачен был в рукописи при событиях первой сталинской оккупации в 1940 г. Многотомный курс — в 90-е годы он был целиком переиздан — был, несомненно, новым словом в литовской науке и ее высшим достижением, и в немалой мере он сохраняет это свое место доныне. Вся же в целом деятельность Карсавина в университете, в науке с трудом поддается обзору: помимо названного уже он основал исторический журнал «Senovė» («Старина»), организовал исторический семинар и руководил им, разрабатывал концепции, темы, планы работы историков... и чего-чего еще он не делал в эти долгие 22 года своего литовского бытия. Еще одной гранью его образа в культурной среде был ореол мыслителя, мудреца: хотя его философские труды не были переведены, о них, конечно, было известно, и незнакомство с их содержанием, быть может, даже содействовало созданию ореола. Итак, имя крупного деятеля науки и мастера литовского языка, слава непревзойденного лектора-просветителя, ореол мыслителя-мудреца — из таких граней складывается образ Карсавина в литовском сознании; и вкуче они делают разве что чуть-чуть ироническим то прозвание, которое ему нередко дают сегодня: Литовский Платон. Стоит, впрочем, добавить, что называли его также и Литовский Вольтер — за язвительное остроумие...».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=763736007046632>

## КАРСАВИН В ЛИТВЕ. Ч. 2.

*«Внутри себя самого недвижим я, как моя каменная могила. Тесно мне от нее: распирает она мою душу. Веет от нее холодом... Стал я собственным своим трупом. Труп этот во мне как что-то неотменимое, как мое тело. В самом деле, не есть ли тело лишь застывшая, умершая душа?»*

Л.П. Карсавин

Продолжаем публиковать материалы из статьи С.С. Хоружего «Русский философ в Литве: А CASE STUDY», посвященной литовскому периоду творчества Л.П. Карсавина. Как отмечает автор, в литовский период своей деятельности Карсавин стал меньше внимания уделять развитию собственной метафизики и сосредоточился на исторических исследованиях. Отношение Карсавина к Литве было позитивным, он рассматривал ее как свою вторую родину. Тем не менее в плане политическом Литва воспринималась им как «маленькое историческое недоразумение». Он не мыслил ее вне русской цивилизации, а союз России и Литвы считал взаимовыгодным. С.С. Хоружий пишет:

*«Как доносят рассказы 2-жи Юлии Шалкаускене, новое место и обстановку он воспринял вполне положительно, они вызывали у него впечатление спокойствия и уюта, в которых он ощущал нужду: «Он говорил, ему очень понравился Каунас... такой курортный ему казался городок... говорил, что здесь можно прямо отдохнуть после Парижа... можно не только работать, но и отдыхать». Первоначально он жил в Каунасе один, на лето и по другим случаям наезжая к оставленному в Клараре семейству. Затем к нему присоединилась старшая дочь Ирина, а после выхода замуж средней дочери Марианны в 1933 г. (за одного из лидеров евразийства П. П. Сувчинского) в Каунас переехали и жена с младшей дочерью Сусанной... Нечего и говорить, что жизнь его здесь не протекала курортной идиллией; как мы достаточно убедились выше, его активность была огромной. Но, хотя нагрузки его были самые интенсивные, вместе с тем его деятельность на ниве просвещения и науки получала признание, лекции и их неподдельный успех несли ему удовлетворение — и, может быть, в эти каунасские годы ему действительно в некоей мере удалось «отдохнуть после Парижа».*

Одного только нам нельзя не учесть: при всех существенных и зримых плодах этих лет в них нет главного — нет дальнейшего развития своей философии. Здесь мы вновь уклонимся от всех попыток объяснений и толкований. Констатируем: после «Поэмы о смерти», которую чуткий слушатель (А. З. Штейнберг) оценил сразу как прощание с жизнью, философское творчество Карсавина, составляющее, без сомнения, главный нерв его творческой личности, замирает. Так длится весь каунасский период. Некоторым замещением, суррогатом занятий философией для него, вероятно, служат в этот период регулярные философские беседы, которые велись в образовавшемся кружке из четырех философов: кроме него в этот кружок входили уже упоминавшиеся Ст. Шалкаускас и В. Э. Сеземан, а также В. С. Шилкарский, прежде учившийся в Московском университете и занимавшийся творчеством Вл. Соловьева. Существование этого нигде не описанного философского сообщества я обнаружил в своих литовских встречах 1993 г., и более основательное изучение его еще предстоит. Кружок собирался более 10 лет, по средам, когда его участники раньше заканчивали свои лекции, в доме Шалкаускасов; беседы шли первое время по-французски, потом по-литовски. Говорит снова 2-жа Юлия, бывшая хозяйкой этих бесед: «Во время учебного года они каждую неделю собирались, потому что философские вопросы были актуальны и моему мужу, и

профессору Сеземану, и профессору Шилкарскому... А профессор Карсавин был универсальный, ему все вопросы были интересны... Я, понятно, тогда мало понимала в философии, так слушала... мне интересно было, что если какие-нибудь слова он по-русски говорил, то повторял по-литовски тоже. Тот же термин». Однако и деятельность кружка все же не была для Карсавина творческим философствованием, не породив каких-либо новых разработок.



И все же возврат к творчеству начал происходить. Толчком для этого послужила переписка с молодым австрийским философом и теологом-иезуитом Г. Веттером, которая завязалась в декабре 1939 г. и активно велась вплоть до занятия Литвы Красной Армией в июне 1940 г. Письма Веттера — в самом деле подкупающий документ, они поражают и заражают живой преданностью истине, пытливым стремлением вглубь предмета, и, отвечая на них, Карсавин должен был снова обратиться к ключевым проблемам своей метафизики. Для его мысли 40-е годы — годы возврата, возрождения: уже не в «курортном городке», а в новой-старой литовской столице, Вильнюсе, в условиях гитлеровского, а затем сталинского режима он создает новые философские вещи. Возврат

оказывается нелегко, небыстр: его мысль как будто заново проходит тот же путь, на котором рождалась его метафизика в начале двадцатых, путь постепенного перехода от конкретно-исторического видения — через теоретико-исторические, методологические обобщения — к философскому осмыслению. Как можно судить по краткому пересказу, его большой труд 40-х годов, написанный по-литовски и еще не изданный, следуя за литовской же «Историей европейской культуры» как русская «Теория истории» (1920) за «Очерками» и «Основами», пересматривает проблематику теории и методологии исторического познания (но уже несравненно детальней, основательней, чем делала это «Теория истории»). И, как и в двадцатые годы, далее следует уже собственно метафизика. При аресте философа в 1949 г. остался незаконченным другой большой труд, который он писал в последние свои месяцы и годы на свободе, и тема этого труда — проблема времени в рамках системы всеединства Карсавина. Но даже арест и лагерь не смогли оборвать вернувшейся тяги к творчеству. В тюрьме Вильнюса он сочиняет «Венок сонетов», стихи которого с мастерским лаконизмом дают поэтическое резюме его философии, ее главные темы и мотивы. А в северном лагере, уже на пороге смерти, наступившей от туберкулеза 20 июля 1952 г., им создается еще целый ряд богословско-философских работ, которые остаются для нас сегодня его философским завещанием и примером мужества мысли...

Но эти философские страницы уже несколько за рамками нашей темы. Тема же требует задать другой, совсем банально звучащий вопрос: так как же в конце концов герой наш относился к Литве? Как полагается у философа, ответ на вопрос неоднозначен, включает несколько планов. В прямом, непосредственно эмпирическом плане мы находим ответ в записках А. З. Штейнберга, близкого карсавинского знакомого, который в его каунасские годы не раз приезжал в Литву и встречался с литовской жизни, весьма в духе тех едких выпадов Льва Платоновича, в которых он, как говорила Сусанна Львовна, для красного словца мог не пожалеть и отца. По словам Карсавина, независимое литовское государство — вовсе не настоящая нация, а только лишь «маленькое историческое недоразумение». Литве следует быть в тесной связи с Россией, и такая связь была бы обоюдно благотворна: в частности, присутствие католицизма литовского типа — Карсавин считал его умеренным, в отличие от польского, — принесло бы России пользу. Но кроме этого чисто эмпирического суждения у Карсавина не мог не возникнуть и другой взгляд на «литовский вопрос» — взгляд, диктуемый самой его метафизикой. По его теории, всякая социальная общность, группа есть «соборная» или «симфоническая» личность, которая своим особым, несовершенным и «стяженным» образом содержит в себе и репрезентирует всеединство, совершенное и целокупное бытие; и в своем существовании она должна осуществлять собой всеединство как можно полнее и совершенней. Соответственно, и Литва — симфоническая личность; она своим уникальным образом представляет всеединство и в своем бытии должна самостоятельно его раскрыть — так что и оценивать ее историю следует в перспективе этого ее самостоятельного бытийного задания. Отражение этого взгляда в метафизическом плане мы находим в одном из документов каунасского периода, где Карсавин, в частности, говорит, что при изучении литовской истории нельзя ее помещать (как это делалось раньше) в перспективу истории российской или польской — но вместо этого необходимо «рассматривать прошлое Литвы, базирываясь на специфических особенностях жизни самой Литвы». И наконец, в финале его литовской эпопеи мы находим в его отношении к стране еще один, третий, план. В 1948 г., переживая войну в Литве, будучи уже в царстве Сталина, он поехал в Москву, чтобы добиться подтверждения своих научных званий (ему удалось это сделать). В этой поездке его сопровождала одна из сотрудниц Вильнюсского Художественного музея, где он работал тогда, уже нами цитированная Б. Микенайте. Она рассказала мне: когда они были в Москве с Карсавиным, он сказал ей, что для него Россия и Литва — это его две страны, две родины. Вторая родина: в этих его словах, сказанных после двадцати лет жизни в Литве, мы можем по праву видеть итоговый и самый глубокий план в его многослойном отношении к стране. Этот экзистенциальный план выразил и закрепил выросшую между ними за все эти годы личностную, эмоциональную и духовную связь».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=764184797001753>

## АРЕСТ И ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ

*«Страдание — великий дар, печать избранности и благородства. Если Бог тебя на том свете спросит: «Зачем ты на земле так безобразничал?» — смело отвечай: «Зато, Господи, я и страдал». И, поверь мне, Бог в тупик станет. Что же, в самом деле, сможет Он тебе ответить, если сам Он страдал в тебе? Не страдай Он — не было бы и нашего безобразия, из-за которого мы страдаем»*

Л.П. Карсавин

В 1944 году Л.П. Карсавин был отстранен советскими властями от преподавания в Вильнюсском университете, уволен из музея. В 1949 году уволен из Художественного института, арестован и обвинён в участии в антисоветском евразийском движении и подготовке свержения советской власти. В марте 1950 года приговорен к десяти годам исправительно-трудовых лагерей и отправлен в поселок Абезь, Коми АССР. В этом поселке Карсавин и умер 20 июля 1952 года от туберкулеза. Как отмечают современники, свою лагерную жизнь Карсавин рассматривал как ниспосланный ему Богом крестный путь — путь страданий и мученичества. О взаимодействии с советскими властями и о причинах, побудивших Карсавина остаться в Литве, пишет С.С. Хоружий в статье «Русский философ в Литве: A CASE STUDY».

*«Дважды, в 1940-м и 1944-м гг., Карсавин пережил в Литве вступление советских войск и установление власти большевиков. Перед каждым вступлением он имел возможность уехать, был убеждаем и понуждаем уехать — но оставался. Все пишущие о его биографии обсуждают эти его решения, ищут им объяснений. Отдал и я дань этому. Сейчас, однако, воздержимся от объяснений и только спросим снова по принципу Карсавина: Почему он хотел этого? Не притязая на полноту ответа, я укажу здесь всего два фактора. Первый — простой как апельсин: да он хотел быть в России, с Россией, хотел участвовать в ее истории, ее судьбе! Вот вам весь фактор, и это не слабый фактор, я уверяю. По одному из мемуарных свидетельств, при вступлении Красной Армии в 44-м году он вышел на улицу с хлебом-солью, по другому — целовал Красную Площадь, приехав в 1948 г. в Москву... Другой фактор иного рода, и вовсе не лестный для философа: он не особенно понимал, что его ждет, не понимал природы того общества, которое его готовилось поглотить. Над ним довлела его собственная социальная философия — концепция социального устройства по модели симфонической личности. Она могла описать, что такое деспотический режим, жесткий режим, рабский режим, но она не давала никакого понимания того, что такое тоталитаризм и режим массового террора. И все, что я знаю о Карсавине и его философии, увы, заставляет меня считать, что у философа действительно не было понимания этих явлений. Так, кажется, считала и Сусанна Львовна: «Он долго не мог понять, он понял только тогда, когда приехали из Москвы смотреть, как преподают и что говорят».*

*Покончив на этом с «объяснениями», скажем просто о том, как это проходило, словами Сусанны Львовны. Вот первое вступление большевиков, 40-й год: «Мать [жена философа. — С. Х.] на него наперла, вот, говорила, иди во французское посольство, иди еще в то посольство, давай уедем. — Нет, что это такое, я лояльно отношусь... [N. N.] его предостерегал, что большевики ухудшатся. — Ну, это естественно: укрепились, так значит ухудшатся!» Второе вступление, 44-й год: «Он снова не захотел, Боже мой, мать просила, Ирина просила, Креве [В. Креве-Мицкявичус, декан Гуманитарного факультета] его призвал и говорил: уезжаем, у меня вагон есть! А он ни в какую: Они*



даже это легенда, она — вполне в образе. «Тоже уже после ареста Ирины Львовны он читал лекцию в Доме Офицеров о роли личности в истории... После лекции один из слушателей прислал записку с вопросом, считает ли он Иосифа Виссарионовича Сталина вождем народов. Лев Платонович прочел громко вопрос и ответил: Не считаю».

Понятно, что исход всего этого мог быть только один, и не имеет особого значения, какой именно повод был избран для его ареста, произошедшего 9 июля 1949 г. После следствия и приговора, в июне 1950 г. он был отправлен из Вильнюсской тюрьмы в северные лагеря — в лагпункт Абезь на приполярном Урале, принадлежавший к комплексу лагерей Инты. Так состоялось его расставание с его второй родиной. Лагерные дни философа описаны многократно, и мы не будем повторять этих описаний, отослав читателя к моему очерку о Карсавине в книге «После перерыва. Пути русской философии», а еще лучше — к первоисточнику, замечательной книге лагерного ученика Карсавина Анатолия Анатольевича Ванеева «Два года в Абези».

Скажем лишь в заключение о том, какой обций духовный смысл обретает судьба мыслителя в свете постигшего его жребия. Другой лагерный ученик Карсавина, Юрий Константинович Герасимов, с которым мне посчастливилось немало беседовать, накрепко запомнил слова, сказанные Карсавиным в последние дни его жизни: «Душа моя со слезами вымолила у Господа, чтобы мне умереть в Абези». И он так понял эти слова: «В метафорической форме это было его высказывание о решении пойти крестным путем, принести свою жизнь в жертву, как это и должно быть идеалом каждого христианина». Можно лишь присоединиться к этому пониманию. Оно никак не противоречит тому, что философ нисколько не стремился сам в лагерь, не пытался сам, за Бога, своей волей себе устроить жертвенный жребий. Напротив! Таким и бывает крестный путь христианина, настоящее мученичество, каким его с древности видели христиане. Нельзя самому искать мученичества, этот жребий дается по Его воле, твое же дело лишь не отступить от него. Христианскому философу Льву Карсавину выпал сей жребий — и он возносил молитву свою о том, чтобы от него не отступить. Молитва его была услышана».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=764641980289368>

## КАРСАВИН В ЛАГЕРЕ

*«Но кто же обрек меня на вечную муку ада, в котором, как капля в океане, растворяется бедная моя земная жизнь? Кто могучим проклятием своим отдал меня в рабство неодолимой необходимости? Бог ли, милосердно меня создавший?»*

Л.П. Карсавин

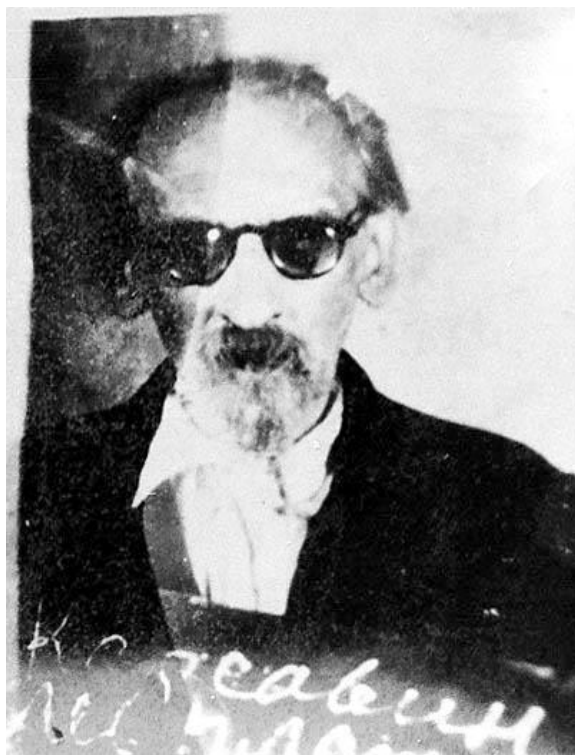
О последних днях жизни Л.П. Карсавина в лагере рассказывает С.С. Хоружий в монографии «После перерыва. Пути русской философии». Там же даются воспоминания ученика Карсавина – А.А. Ванеева. Приводим выдержки из монографии:

*«Концлагерь Абезь, куда был доставлен узник, был не обычным, а инвалидным лагерем: во время пребывания в тюрьме у Карсавина открылся туберкулезный процесс. Лагерь лежал меж двух крупных островов архипелага Гулаг — лагерных комплексов Воркуты и Инты. И вскоре среди тамошних заключенных распространилась молва о Карсавине как о христианском мудреце, духовном учителе. Люди, ищущие и думающие — понятно, что в лагерях таких было куда больше, чем на воле, — прослышав, нередко искали встречи с ним, приходили за беседой и просвещением. Слабеющий, снедаемый туберкулезом в последних стадиях, он никогда не отказывал. Из пестрого лагерного мира в палату больничного изолятора или на скамеечку под стеной барака, где сиживал он вместо прогулки, являлись деревенские батюшки, недоучившиеся студенты, столичные профессора, литовские интеллигенты и патеры... Один из немецких военнопленных, Эрих Зоммер, человек, глубоко знакомый с русской мыслью и русской культурой, был о Карсавине наслышан, хотел встретиться с ним — и попав, наконец, на его Четвертый лагпункт, узнал, что философ скончался накануне. Но все же он вошел в круг знавших Карсавина, собрал немало сведений о его лагерной жизни и, вернувшись в Германию по хрущевской амнистии 1955 года, вскоре опубликовал в католическом журнале статью-некролог «О жизни и смерти русского метафизика». Это был первый рассказ о последних днях Карсавина и первая дань его памяти. В безыскусном рассказе Зоммера на первом плане черты, привлекавшие внимание немецких солагерников: «Карсавин знал немецкую поэзию, философию и историю лучше, чем все бывшие в лагере немцы... Хотя сам он зависел от своих товарищей, получавших посылки, но часто приглашал немцев, которые вовсе ничего не имели и ниоткуда не могли ждать, на беседы и чаепития с хлебом и даже сахаром...». Из учения же Карсавина тут больше всего затрагиваются его мысли о смерти, ее духовном смысле и ценности: в лагере эта тема обретала особое звучание и значение... Вместе с тем, косвенный и вторичный характер сведений автора дал все же себя знать, и в рассказ его вкралась известная доля апокрифичности и искажений. В частности, именно отсюда, из публикации Зоммера, (наряду с некоторыми литовскими материалами) берет начало упорная версия о переходе Карсавина в католичество в последние дни его жизни. Эта версия вовсе не отвечает действительности. Жизнь сделала так, что сегодня мы можем уверенно поправлять Зоммера. Сколь это ни странно, лагерное бытие Карсавина известно нам до деталей.*

*Вглядываясь в судьбу настоящего мыслителя, всегда испытываешь впечатление, что ее черты несут отпечаток его духа, внешнее подчиняется внутреннему. Карсавин был мыслителем парадоксального склада. Его влекло к парадоксам, и он щедро оснащал ими и свои философские построения, и свою беседу. Это явно передалось его биографии — она насыщена парадоксами не менее чем его виртуозные «спирали мысли». Не составляет исключения и последний, трагический период. Заключение в лагерь принесло*

новую вспышку, взлет его творчества — это ли не парадокс?! За два неполных года в бараках Абези им создано не менее десяти сочинений, включая изложение сути, квинтэссенции своей философии в форме... венка сонетов и цикла терцин. В лагере написаны также «Об искусстве», «О бессмертии души». «Об апогее человечества», «По поводу рефлексологии и споров о ней»... Разумеется, все эти сочинения объемом невелики, но глубина и острота мысли в них нисколько не изменяет автору. И еще одно, не менее удивительное. Лагерь стал и тем периодом в его жизни, о котором мы знаем подробнее и больше всего. Главная причина этому такова: в лагере он встретил Ученика.

А.А. Ванеев (1922-1985) был далеко не заурядным человеком. Талантливый инженер, попавший в лагерь совсем молодым и ставший там верующим христианином, он с жаром влекся к духовному научению и, найдя его у Карсавина, навсегда сохранил верность учителю и его системе... А.А. Ванеев оставил свои лагерные воспоминания, «Два года в Абези». Однако о самом авторе, о его жизни, там говорят только немногие скупые фразы. В центре воспоминаний — Лев Платонович Карсавин. Итак — слово Ученику.



«Отдохнув, Карсавин нашел время, когда мог работать. После завтрака он устраивался полусидя в кровати. Согнутые в коленях ноги и кусок фанеры на них служили ему как бы пюпитром. Осколком стекла он оттачивал карандаш, неторопливо расчерчивал линиями лист бумаги и писал — прямым, тонким, слегка проявившим дрожание руки почерком. Писал он почти без поправок, прерывал работу лишь для того, чтобы подточить карандаш или разлиновать очередной лист. Прежде всего был записан Венок сонетов, сочиненный на память в следственной тюрьме... Закончив работу над Сонетами, Карсавин продолжил стихотворное выражение своих идей в Терцинах, после чего написал Комментарий к своим стихам... Благоприятное для работы время было непродолжительно. Около 11 часов начинался врачебный обход. Тогда Карсавин убирал в тумбочку все, что

относилось к письменной работе, читал, если было что читать, разговаривал... и вообще всю остальную часть дня проводил так же, как это делали все. Люди, окружающие его, видели в нем чудаковатого старика, писавшего от безделья или ради привычки».

«Во всем, что говорил Карсавин, меня притягивала некая особая, до этого неведомая существенность понимания. Карсавин умел говорить, нисколько не навязывая себя. О вещах, самых для него серьезных, он говорил так, как если бы относился к ним несколько шутливо. И, пока он говорил, сдержанно-ласковая полуулыбка на его лице и алмазный отблеск в теплой черноте глаз как бы снимали расстояние между ним и собеседником. Когда же он углублялся в себя, взгляд его приобретал сосредоточенность, не замыкался в себе, а проходил через окружающее насквозь, как бы за пределы видимого. Так же и в том, что он писал... Наше «здесь» становилось для него прозрачным, но никогда не призрачным. Именно в этом способ духовной работы Карсавина. В его

умозрениях мир остается самим собой и ничего не теряет, но подвергается новому осмыслению».

Но дни философа были уже сочтены. Его туберкулез быстро прогрессирует, и названия частей в Воспоминаниях — этапы его схождения по ступеням лагерной медсистемы: Стационар — Полустационар — Изолятор для безнадежных. 20 июля 1952 г. Карсавин скончался. В его последние дни с ним было двое близких — кроме А.А. Ванеева, Владас Шимкунас, врач-литовец, работавший в лагерной больнице патологоанатомом. С этой последней подробностью связан поразительный эпизод, которым мы и закончим наш рассказ.

«Шимкунас пришел потому, что задумал некое дело и хотел, чтобы я ему помог. Дело было вот в чем. Как сказал Шимкунас, умерших в лагере хоронят в безымянных могилах, на каждой ставят только колышек с условным номером. Такие опознавательные знаки недолговечны, и определить впоследствии, кто где похоронен, невозможно. А рано или поздно придет такое время, когда о Карсавине вспомнят и, возможно, захотят найти его останки. Есть простой способ, чтобы прах Карсавина можно было опознать. Когда будут делать вскрытие тела Карсавина, нужно вложить во внутренности герметически закрытый флакон с запиской, в которой было бы сказано, кто такой Карсавин. Шимкунас хотел, чтобы эту записку написал я».

«Я не сразу ответил Шимкунасу, т.к. мои чувства как бы раздвоились от его слов. В его предложении, во всей этой продуманности было нечто чудовищное. С другой стороны, в том же самом было нечто трогательное. Обстановка не позволяла, чтобы на могиле Карсавина, как нам этого бы хотелось, был воздвигнут памятник с подобающей надписью. Вместо памятника Шимкунас предлагал, чтобы была написана тайная эпитафия, предназначенная лежать захороненной вместе с человеком, кому она посвящена... Я принял идею Шимкунаса и согласился на его предложение».

— Я напишу, — сказал я, — но мне надо собраться с мыслями. Найдут ли когда-нибудь эту записку или не найдут, на мне ответственность на все времена за каждое слово».

«Мысленным зрением и слухом я вызывал в памяти встречи с Карсавиным и его голос, и его слова, и наши прогулки по ущелью между угольной насыпью и стеной больничного барака. И, наконец, последнее прощание с ним сегодня утром в морге... Что было мне написать? Нужны были слова, которыми выразилась бы значительность личности Карсавина и которые были бы словами прощания с ним. Вот какой вышла, насколько помню, тайная эпитафия. «Лев Платонович Карсавин, историк и религиозный мыслитель. В 1882 г. родился в Петербурге. В 1952 г., находясь в заключении в режимном лагере, умер от миллиардного туберкулеза. Л.П. Карсавин говорил и писал о Троиственном Боге, который в непостижимости Своей открывает нам Себя, дабы мы через Христа познали в Творце рождающего нас Отца. И о том, что Бог, любовью преодолевая Себя, с нами и в нас страдает нашими страданиями, дабы и мы были в Нем и в единстве Сына Божия обладали полнотой любви и свободы. И о том, что само несовершенство наше и бремя нашей судьбы мы должны опознать как абсолютную цель. Постигая же это, мы уже имеем часть в победе над смертью чрез смерть. Прощайте, дорогой учитель. Скорбь разлуки с Вами не вмещается в слова. Но и мы ожидаем свой час в надежде быть там, где скорбь преображена в вечную радость».

Немного погодя после того, как я кончил писать, пришел Шимкунас. Я подал ему лист с текстом. Шимкунас читал не торопясь, и видимо, взвешивая мысленно каждое слово. Наконец он сказал, что, по его мнению, написано, в общем, то, что нужно».

**Источник:**

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=765136483573251>

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Азаренко, С.А.* Лев Карсавин и темы телесности и совместности в современной философии // С.С. Хоружий (ред.). Лев Платонович Карсавин. М., 2012, С. 297-323.
- Байсвенгер, М.* “Еретик” среди “еретиков”: Л. П. Карсавин и Евразийство // С.С. Хоружий (ред.). Лев Платонович Карсавин. М., 2012, С. 160-192.
- Ванеев, А.А.* Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине. Брюссель, 1990.
- Гревс, И. М.* Рецензия на книгу: Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни Италии XII–XIII веков // С.С. Хоружий (ред.). Лев Платонович Карсавин. М., 2012, С. 97-107.
- Зеньковский, В.В.* История русской философии. М., 2001.
- Карсавин, Л.П.* Католичество. П., 1918.
- Карсавин, Л.П.* Малые сочинения. СПб, 1994.
- Карсавин, Л.П.* Монашество в средние века. М., 1992.
- Карсавин, Л.П.* Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII веков. СПб, 1912.
- Карсавин, Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Том 1. М., 1992.
- Карсавин, Л.П.* Сочинения. М., 1993.
- Карсавин, Л.П.* Сочинения. Том VI. О началах (опыт христианской метафизики). М., 1994.
- Карсавин, Л.П.* Философия истории. СПб, 1993.
- Карсавин, Л.П.* История европейской культуры. Том 1. 2003.
- Карсавин, Л.П.* Saligia. Noctes Petropolitanae. М., 2003.
- Лесур, Ф.* Лев Карсавин и католичество // С.С. Хоружий (ред.). Лев Платонович Карсавин. М., 2012, С. 396-427.
- Макаров, Д.И.* Безмолвные странствия души: авторский миф в «Поэме о смерти» Л.П. Карсавина (Аспекты претворения) // С.С. Хоружий (ред.). Лев Платонович Карсавин. М., 2012, С. 353-384.
- Мелих, Ю.Б., Хоружий, С.С.* Философия Карсавина в Серебряном веке и в наши дни // С.С. Хоружий (ред.). Лев Платонович Карсавин. М., 2012, С. 8-29.
- Мелих, Ю.Б.* Сущее личности и личностность едино-сущего. К вопросу о спорности персонализма у Л.П. Карсавина и Н.А. Бердяева // С.С. Хоружий (ред.). Лев Платонович Карсавин. М., 2012, С. 275-296.
- Сиклари, А.Д.* Смысл и значение «индивидуализации» культуры в мышлении Л.П. Карсавина // С.С. Хоружий (ред.). Лев Платонович Карсавин. М., 2012, С. 324-343.
- Хоружий, С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб, 1994.
- Хоружий, С.С.* Русский философ в Литве: A CASE STUDY // С.С. Хоружий (ред.). Лев Платонович Карсавин. М., 2012, С. 436-454.
- Хоружий, С.С.* Философия Карсавина в судьбах европейской мысли о личности // С.С. Хоружий (ред.). Лев Платонович Карсавин. М., 2012, С. 193-214.
- Хоружий, С.С.* (ред.). Лев Платонович Карсавин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.