

ISSN 2587-7283

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал

МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА
ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

1
2019



Санкт-Петербург
2019

ББК 87.3
Ф 95

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ»

Главный редактор

А. В. Малинов

Редакционная коллегия:

Г. Е. Аляев, А. Дебласио, Б. В. Емельянов,
М. В. Иванова, О. Б. Ионайтис, В. А. Куприянов (секретарь),
Л. Налдониова, Т. Оболевич, Р. Пул, Т. Н. Резвых,
А. И. Резниченко, А. Е. Рыбас (зам. гл. ред.), А. Саканива,
Т. Симосато, М. Е. Соболева, Д. Стейла

Редакционный совет:

А. И. Бродский, В. М. Дианова, И. И. Евлампиев,
А. Ф. Замалеев, В. К. Кантор, Л. Киейзик,
В. В. Кравченко, В. В. Козловский, И. Д. Осипов,
М. Ю. Савельева, В. В. Савчук, М. Ю. Сергеев,
Е. Г. Соколов, Й. Хоблик, М. Н. Эпштейн

Журнал индексируется в наукометрических базах РИНЦ,
Academic Resource Index

Ф 95 **Философский полилог: Журнал Международного центра
изучения русской философии. 2019. № 1 (5). – 200 с.**

ISSN 2587-7283

ББК 87.3

DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5>

© Международный центр изучения русской философии, 2019
© Авторы статей, 2019

СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

Юлия Мелих

Философские персонажи Л. П. Карсавина..... 7

Игорь Евлампиев, Виктор Куприянов

Концепция истинной смерти Л. П. Карсавина и «синтетический» образ Иисуса Христа в творчестве Ф. М. Достоевского..... 20

Марина Савельева

Иррационалистическая диалектика Л. П. Карсавина..... 40

Лада Шиповалова

Идея соборности А. С. Хомякова: трансформация смысла в разных контекстах..... 53

Анастасия Краснова

Славянская идентичность в контексте ментальной географии у А. С. Будиловича..... 67

ИССЛЕДОВАНИЯ

Франсуаза Лесур

Переписка Льва Карсавина с Густавом Веттером..... 83

Томаш Хома

Связующий фактор общественной жизни в западноевропейской философской и социальной мысли..... 96

СОБЫТИЯ

Юбилей С. С. Гусева..... 117

Эдуард Караваев

Н. А. Шанин и подготовка специалистов по логике на философском факультете СПбГУ..... 123

ПОЛЕМИКА

Наталья Шелковая

ВСЕ-единство ли всеединство Л. П. Карсавина? (Феноменология всеединства в философии, религии и сакральном искусстве) 141

Надежда Чупахина

Л. П. Карсавин о возможных судьбах России 153

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

Владимир Шаронов

«Не герой, а самый обыкновенный человек...» (литовский период жизни Л. П. Карсавина)..... 177

АВТОРЫ ВЫПУСКА194

CONTRIBUTORS195

CONTENTS196

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ



ФИЛОСОФСКИЕ ПЕРСОНАЖИ Л. П. КАРСАВИНА

Юлия Мелих

Московский государственный
университет им. М. В. Ломоносова

Цитирование: Мелих Ю.Б. Философские персонажи Л. П. Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 7–19.

DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.1>

For citation: Melikh, Yu.B. Filosofskiy personazhi L. P. Karsavina [Philosophical characters of L. P. Karsavin], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 7–19.

DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.1>

В статье рассматривается творчество крупнейшего историка-медиевиста, последователя философии всеединства Л. П. Карсавина. Особенностью исследовательского подхода, применяемого в статье, является внимание к тем философским персонажам, к которым обращался в своих произведениях сам Карсавин. Впервые к изучению наследия русского мыслителя, а также для понимания его личности и творчества используется методология, применяемая Карсавиным при изучении истории духовной культуры, – через раскрытие типичной для исследуемого периода личности, ее психических свойств, мотивов поведения и творчества. В качестве основных персонажей Карсавина указываются Аполлинарий Сидоний, Франциск Ассизский, Дж. Бруно и А. С. Хомяков. Отмечается, что в личности Аполлинария Сидония Карсавин выделял «литературные интересы», у шута Божьего Франциска Ассизского – «религиозность натуры», у Дж. Бруно – «страдания мыслительной способности», зажигающей «свет разума», вызывающий героический восторг, у А. С. Хомякова – «цельность духовного облика». При изучении своих «философских персонажей» Карсавин демонстрировал единство предмета и метода. В заключении статьи делается вывод о том, что все персонажи являются в чем-то созвучными той симфонической личности, которой в жизни и творчестве был сам Карсавин – поэт, богослов-философ и шут Серебряного века.

Ключевые слова: Л. П. Карсавин, Аполлинарий Сидоний, Франциск Ассизский, Дж. Бруно, А. С. Хомяков, литературные интересы, религиозность, научность, шутовство.

The article discusses the philosophical works of the famous medievalist historian, follower of the philosophy of all-unity L. P. Karsavin. The peculiarity of the research approach used in the article is determined by the attention the author pays to those philosophical characters whom Karsavin himself addressed in his works. It is the first time when the methodology used by Karsavin in studying the history of a spiritual culture was applied to study the philosophical heritage of Karsavin. This methodology was based on the belief that to understand the historical period under study was possible by means of examining a personality considered typical of the period, mainly his mental properties, behavior and creativity motives. Karsavin regarded Apollinaris Sidonius, Francis of Assisi, Giordano Bruno, and A. S. Khomyakov as such typical personalities and studied them to grasp the spirit of the time. It is noted that the the main trait of the personality of Apollinaris Sidonius, to Karsavin's mind, was "literary interests", that of the God's jester Francis of Assisi was "the religiosity of his nature", that of Giordano Bruno was "the suffering of intellect", finally, the main trait of the personality of A. S. Khomyakov was claimed to be "the wholeness of the spiritual nature". When studying his "philosophical characters" Karsavin demonstrated the unity of the subject and method. The author concludes that all the characters are consonant with the symphonic personality, which Karsavin himself was – a poet, theologian-philosopher and jester of the Silver Age.

Keywords: L. P. Karsavin, Sidonius Apollinaris, Francis of Assisi, G. Bruno, A. S. Khomyakov, literary interests, religiosity, scientificity, foolishness.

Введение

Традиционно, говоря о Льве Платоновиче Карсавине, перечисляются те области деятельности, которые отличают его творчество, начиная с того, что он историк-медиевист, затем философ-богослов и, наконец, поэт. В первом случае упоминается то, что он является учеником И. М. Гревса, но с оговоркой о том, что он не разделяет полностью взглядов учителя, а отталкивается от неокантианской методологии Генриха Риккерта. Во втором случае его относят к последователям идеи всеединства и софиологии Вл. Соловьева. В поэзии он остается пока одиноким, хотя Анжела Диолетта Сиклари указывает на то, что форму «венка» сонетов в изображении Христа использовал английский поэт XVII в. Джон Донн, отмечая при этом, что неизвестно, знал ли об этом Карсавин. Далее из этой перспективы рассматриваются его исторические, философские, евразийские концепции и учение о личности. Такой подход предполагает поиск и анализ историко-философских источников философии всеединства и персонализма, включение творчества Карсавина в традицию и плеяду ее представителей как в отечественной, так и в европейской мысли.

Я меняю перспективу исследования на философское наследие Карсавина, она фокусируется на том, как подчеркивает Э.Ф. Зоммер по отношению к творчеству Льва Платоновича, что оно «не столько философское содержание его идей, сколько выразительная сила его творчески-человеческого существования» [4, с. 456]. При этом я отталкиваюсь от восприятия Карсавиным реальности и истории как личностного бытия, его судьбы – с целью увидеть за создаваемыми им философскими персонажами образ личности самого Льва Платоновича и его эпохи Серебряного века.

Выбирая для рассмотрения философские персонажи, Карсавин руководствуется неокантианской методологией теоретизации исторической реальности посредством выделения типичной для исследуемого периода личности, но не только. Исследуемые им персонажи близки самому Льву Платоновичу, их объединяет внутренняя связь: каждый последующий персонаж восполняет пробелы в *творчестве* и *личностных* характеристиках, которых не хватало предыдущим персонажам, а их единство в конечном итоге создает образ цельности личности и творчества самого Льва Платоновича. При этом Карсавин задает эти характеристики в начале своего творчества, уже в дипломной работе. Этот ряд представляют: *поэт* Аполлинарий Сидоний – *поэт, шут* Божий Франциск Ассизский – *поэт, философ-ученый* Джордано Бруно – *поэт, шут, философ, ученый, богослов* Лев Карсавин. Как видим, характеристики персонажей пополняются, всем им посвящены отдельные работы: «Аполлинарий Сидоний как представитель общества падающей римской империи и как исторический источник» (1905), «Святой Франциск и его братство» (1916), «Джордано Бруно» (1923), «А. С. Хомяков» (1926). Последнее не озаглавлено.

лено автором, это предисловие к переизданию работы Хомякова «О Церкви». В их изображении прослеживается еще одна сквозная связь: Карсавин дает определение литературному *стилю* всей представляемой персонажем эпохи. В указанный ряд не входит философский персонаж Алексея Степановича Хомякова – поэта, философа, ученого богослова, который не требует восполнения и воплощает цельную личность, рядом с которой стоит Лев Платонович. Я буду говорить и об отрицательном философском персонаже в творчестве Льва Платоновича, о Владимире Соловьеве, «обезьяной» которого, по воспоминаниям Штейнберга, называла его Ольга Дмитриевна Форш. Карсавин посвятил и Соловьеву отдельную работу, а именно рецензию на книгу его стихов [5, с. 182–188]¹.

*Единство предмета и метода познания,
литературного стиля и жизни*

В своей короткой автобиографии Карсавин пишет о том, что у него, «может быть, под влиянием отца развился интерес к литературе, главным образом к поэзии», и о том, что он «поступил на историко-филологический факультет, руководясь случайным влечением к философии», а «заниматься серьезно историей начал совершенно случайно, под влиянием Ив. М. Гревса... Особенное значение для локализации моих занятий в средневековой истории я должен приписать работе над удостоенным золотой медали сочинением “Аполлинарий Сидоний как представитель общества падающей римской империи и как исторический источник”. ... Эта же тема, может быть, в связи с развившимся еще в детстве интересом к литературе, определила и характер моих интересов, направленных главным образом на историю духовной культуры» [13, с. 165, 166]².

Обращаясь же к дипломному сочинению Карсавина, становится очевидным, что он обрабатывает полученные данные, представляя творчество Аполлинария Сидония с позиции культурологии, но еще более значительным является его утверждение, объясняющее его интерес к теме: «*Литературные интересы – жизненный нерв Аполлинария Сидония* (курсив мой. – Ю.М.)» [8, с. 8]. Карсавин показывает, что, изучая выражение в стихах и письмах Сидония жизни гал-

¹ Стихи Вл. Соловьева были опубликованы в переводе на немецкий язык со статьей Л. Л. Кобылинского (Эллиса) в 1925 г. издательством Матиас-Грюневальд в Майнце. Рецензия включена в издание, фрагмент которого хранится в Вильнюсском университете и выходные данные которого, к сожалению, пока не установлены. Она вышла благодаря усилиям В. Повилайтиса в 2004 г в «Исследованиях по истории русской мысли». См. также более подробное описание этой статьи и предполагаемые обстоятельства ее написания: [12, с. 181–182].

² Автор воспроизводит содержание письма Л. П. Карсавина, хранящегося в рукописном отделе ИРЛИ (Пушкинский дом), профессору С. А. Венгеру для подготавливаемого «Русского биографического словаря».

ло-римских магнатов, можно одновременно дать «полную и яркую картину жизни магнатов V века, вскрывая вместе с тем и основные черты мировоззрения этой эпохи» [8, с. 4], которыми для людей его круга являются «интересы образовательные, даже уже – литературные» [8, с. 6]. При написании дипломного сочинения Карсавин не только собирает материал для описания эпохи, он также, и это станет отправным пунктом для его дальнейших исследований, выявляет то, какими средствами Сидоний выражает свое мироощущение и мировидение, как он мыслит. На неполных двух страницах он раскрывает свою позицию, этот небольшой отрывок позволяет судить о многом в последующем творчестве Карсавина. Карсавин считает важным обратить внимание на *душевную жизнь* своего героя: «Характерными чертами его душевной жизни были ее легкомысленность и непосредственность. Без всякого труда, с удовольствием предавался он своим любимым литературным занятиям и без всякого горестного чувства, без всякой жалости бросал их, чтобы перейти к игре в мяч. “Кажется, что ум, ослабленный легкостью существования, потерял создающую большие труды силу концепции; своего рода леность мешает выработать план и приняться за разрешение трудной проблемы”¹. Но эта атония² (пользуясь термином Ф. де-Куланжа) отнюдь не является вялостью. Сидоний удовлетворен своей жизнью, он наслаждается ее утонченностью... На этом основном фоне эпикурейской удовлетворенности жизнью развертываются все мысли и чувствования Сидония. (Карсавин делает центральное для дальнейшего творчества высказывание – Ю. М.) Напрасно было бы искать в нем *религиозной потребности, жгучих* (здесь и далее курсив. – Ю.М.) вопросов сознания. Таких вопросов для него не существовало – все были одинаково интересны и, если он и сделался под конец жизни епископом, это произошло в нем *без всяких надрывов*... Сидоний, конечно, и в науке не искал ответа на *запросы сознания*... Легко воспринимая всякую мысль, он не любил над ней размышлять, и потому последовательность в его мировоззрении (если таковая есть) создается исключительно чувством. С этой оговоркой только и можно говорить о его взглядах. Они не представляют из себя *продуманной системы*, а только наиболее привычные формулы для выражения того или иного чувства. Школьное образование, риторическое по своему существу, не могло быть *школой ума*. Целью научного и литературного образования V века было не умение мыслить, а искусство рожать красивые парадоксы, и такой характер образования одна из существенных причин поверхностности мышления большинства людей V века» [8, с. 8–9].

¹ Карсавин цитирует Н. Д. Ф. де-Куланжа (1830–1889): «Fustel de Coulanges, L’Invasion, p. 218».

² (греч.) расслабленность

Карсавину близки литературные интересы Сидония, его умение связать все с литературными реминисценциями, его «упоение тонкостями стиля», его образованность, его эпикурейская удовлетворенность. И в то же время Карсавин отмечает то, что он не находит у Сидония – это *религиозная потребность*, которая, в свою очередь, ярчайшим образом выражена «придворным олухом Царя небесного» [17, с. 386] – Франциском Ассизским. Религиозность, интенсивный духовный поиск – это то, что будет характеризовать религиозную жизнь в Италии в XII–XIII вв., что с наивысшей яркостью проявилось в святом Франциске – «исключительно религиозной натуре». Не размышления над текстом евангелия, а охвативший его «религиозный порыв» приводит его к смирению: «Смирившись перед великим царем, он – homo simplex et idiota – как будто так и остался со склоненною головою, буквально и наивно поняв заповедь смирения» [9, с. 301–302], – пишет Карсавин. Личность Франциска, с ее религиозной страстностью, с самоуничижением, с отречением от мира, является антиподом эпикурейской личности эстествоующего Сидония. И если преобладающая стихотворная форма последнего – это панегирики сильных мира сего, то у Франциска – это «Хвалы Богу Всевышнему» и «Гимн Брату Солнцу». Личность Франциска близка и созвучна Карсавину, привносящему в свое видение мира элементы иронии, а в жизнь – надрывы и клоунады. Карсавин сам пишет, о том, что его «давно соблазняет... мысль стать Божьим шутком» [11, с. 290]. А Семен Франк, по-доброму отзываясь о Льве Платоновиче, характеризует его как человека, который «вообще много куралесит» [16, с. 234]. Н. Н. Платонова (жена проф. С. Ф. Платонова), описывая впечатления о докторском диспуте Карсавина в 1916 г., отмечает: «Вчера был докт. диспут Карсавина... конечно, он очень талантлив, очень много работает, прекрасно знает эпоху (XII–XIII вв.), но как-то чувствуется, что он знает себе цену и его позиции сдвинуть ничем невозможно; на все возражения отвечает: это для меня не важно, это не интересно... “Переоценка ценностей” – его стихия. Пресняков, его большой приятель (в предисловии к своей книге К[арсави]н воздает благодарность только ему и – еще большую – Оттокару) говорит – мудреный он человек и, во всяком случае, большой озорник» [15, с. 365]. Зная о симпатии Карсавина к Франциску Ассизскому – шуту Божьему, характеристика Льва Платоновича как большого озорника хорошо вписывается в его образ, который уже в письме через первую ссылку на Ницше может ассоциироваться и с канатоходцем и поэтом-скоморохом.

У самого Франциска Карсавин находит различие «scientia vera» и «scientia vana»¹, осуждающего рост влияния «ученых братьев». Несмотря на явную симпатию к Франциску, он понимает, чего ему не хватает – это *жгучих вопросов сознания*. И Карсавин выбирает

¹ (лат.) знание истинное и знание тщетное [9, с. 374].

следующий персонаж. От личности Ассизского и рассмотрения религиозности эпохи средневековья он переходит к анализу личности ученого брата другого, Доминиканского, ордена Джордано Бруно и эпохи Возрождения. Бруно также пишет стихи, но он мыслит себя в первую очередь философом, а не поэтом или теологом. Книга «Джордано Бруно» относится к смыслообразующим всего творчества Карсавина с позиции процесса разработки им персоналистической метафизики и теоретизации истории уже не как развития социально-психического *субъекта*, а как *судьбы личности*. Она написана в двух планах: первый план – это индивидуализирующее, персонифицирующее толкование истории с трактовкой ее как неосуществленного всеединства в образе личности Джордано Бруно, что позволяет представить эпоху «Ренессанса, как и личность, и систем[у] Бруно», как «трагеди[ю] индивидуализма», «время не расцвета, а начинающегося мельчания сил» [7, с. 271]. Он не случайно называет Бруно центральной личностью эпохи Возрождения, через которую можно объяснить «смысл Ренессанса в его философско-историческом аспекте, по связи с религиозно-философским прошлым и религиозно-философским будущим европейской культуры... В нем раскрывается смысл Возрождения, и он сам раскрывается, как индивидуализация этого смысла» [7, с. 267]. Второй план представляет рассмотрение Карсавиным системы Бруно с позиции философии всеединства Вл. Соловьева, его «критики отвлеченных начал», связанной со стремлением к всеединству науки, философии и религии, и выявления общего хода мысли от первоначального ее религиозно-философского единства в эпоху средневековья, однако, с недостающей ей полнотой конкретно-индивидуального содержания, к восполнению этой полноты в эпоху Ренессанса, однако, с одновременным отклонением от первоначального единства в пользу рационального, аналитического, разделяющего разума.

Карсавин показывает близость Бруно к своему учителю Кузанцу – гениальному схоласту, который «стоит на самой грани средневековой и ново-европейской философии, спокойный и гармоничный» [7, с. 244] и система которого представляет собой единство религиозно-философского содержания, но требует дополнения. Бруно почувствовал, в чем оно заключается – «философски принять весь конкретно-индивидуальный мир» [7, с. 245]. Это задача, которую решал и Вл. Соловьев в конкретном всеединстве, а вслед за ним и Карсавин. Однако, по мнению Карсавина, Бруно частично отрывается от Абсолютного и идет путем самососредоточенного и самоутверждающегося духа, что и станет впоследствии обоснованием автономии разума, предвещающая философию Нового времени. Карсавин выделяет неспособность Бруно найти синтез религиозно-философского содержания, ибо им *усиливается* научно-философское, *рациональное* начало.

Следуя своей мысли и стилистике, Карсавин сводит смысл излагаемого о той или иной рассматриваемой им личности к одной емкой

фразе: у Аполлинария Сидония – это «литературные интересы», представляющие «жизненный нерв» его творчества, а основные черты мировоззрения эпохи – это «интересы образовательные», «даже литературные». Франциск – это «исключительно религиозная натура», а религиозность – основной фонд средневековья. Для характеристики Бруно у Карсавина также есть такая емкая фраза – «душа “ноланской философии” – “героический восторг”, как теоретическое и практическое основание мышления и жизни» [7, с. 273]. Основная интуиция Бруно в том, что он «исходит из острого и полного ощущения единства своего с Абсолютным» [7, с. 262], но *несовершенство* этого порыва, единства представляет собой трагедию Бруно и Ренессанса. «...полное единство с Абсолютным предполагает какую-то особенную координацию с Ним личности» [7, с. 262]. Бруно, отмечает Карсавин, знает такое состояние – моменты «героического восторга», или «платонического экстаза», открывающее «исходное двуединство Абсолютного и истинной личности» [7, с. 263]. Но «острота переживания такова, что *тварное всеединство застигает Божественное*, иногда как бы от него *отрываясь*. А такой отрыв с необходимостью ведет к разложению тварного всеединства, к необъяснимости индивидуального, тающего в актуальном, тающего в актуальной бесконечности, к трагедии философской мысли» [7, с. 244]. Констатируя отрыв от Божества у Бруно, Карсавина в то же время привлекают его «страдания *мыслительной способности*», вызванные «любовью к Божеству», которые он не находил ни у Сидония, ни у Франциска Ассизского. Карсавин обращает внимание и на язык Ноланца – это тоже не только проявление его я, это еще и проявление односторонности метафизики Бруно, «трагедии» Возрождения и его жизни, заключает Карсавин. Однако, эпохе Возрождения свойственно и *горделивое самосознание личности*, в чем она перекликается с Серебряным веком, что и дает возможность лучше понять как время, так и личности обоих мыслителей. Кроме этого, их объединяют и ряд личностных черт характеров. Карсавин пишет о Бруно: «*беспокойный, неуживчивый, бурный*», а о себе в письме к своему учителю И. М. Гревсу: «я удалюсь в тишь провинции и тем *избавлю* Пб. от моей *беспокойной* особы (курсив здесь и далее мой. – Ю.М.)», а также: «вопреки всем моим *буйным* выходкам и частым раздражениям» [10, с. 100, 101]. Его учитель же пишет Карсавину: «Вы любите критиковать, Вашу душу поднимает спор, опровержение, развенчание...» [2, с. 104]. По всей видимости, не случайно Лев Платонович окажется в центре двух идейных разногласий, сопровождающихся и поведенческими жестами.

Оставаясь верным себе, Карсавин продолжает начатую в «Аполлинарии Сидонии» характеристику рассматриваемой им исторической эпохи с точки зрения типичного для нее литературного жанра. Ренессанс представляется так: «Новое общество вдруг оказывается иерархией суетливых придворных; ученый филолог – жалким сочи-

нителем генеалогий... Создание новой культуры заканчивается условностями придворной поэзии... Внезапно слабеет и никнет горделивый “uomo universale”. Его героическое самосознание как-то оканчивается фанфаронадой Аретино» [7, с. 271]. Не случайно Карсавин выбирает фанфаронаду – определение, которое можно и следует здесь толковать как стиль поэзии, так и стиль жизни. Карсавин объединяет литературный жанр фанфаронады с фанфаронством известного сатирика и памфлетиста позднего Ренессанса Пьетро Аретино (1492–1556) из Ареццо. Превращение стиля жизни в литературный стиль – это именно то, что Карсавин выявляет как единство литературных приемов, метафизики и жизни у Бруно, применяя такую трактовку единства к творчеству и Аретино и эпохе Ренессанса.

Цельность личности и эпохи

Карсавин всегда предельно рационально обосновывает свои положения, но его не покидает сознание сохранения необходимости религиозно-философского единства, он *не «близок»* к религиозному, как Бруно, *он религиозен*, считает религиозность основополагающим началом. И в этом проявляется отличие Льва Платоновича от Бруно. Бруно олицетворяет Ренессанс, а Лев Платонович – Серебряный век, в котором уже знают об односторонности пути отвлеченных начал и индивидуализма и ищут всеединства, выражаемого в *симфоничности* как основополагающей характеристике *личности и стиля эпохи*. В рассмотрении мировоззрения Бруно Карсавин отмечает его отрыв от Абсолюта, отождествление себя с Ним, замены Его собою. В этом же он упрекает и Вл. Соловьева, которого принято считать учителем Карсавина, более того, у Карсавина есть примечательная особенность, на которую мог претендовать только Лев Платонович – это их портретное сходство. Штейнберг вспоминает, что «одним из выражений, которое было в ходу в России и которое, кажется, пустила в ход наша добрая приятельница Ольга Дмитриевна Форш, было: “Карсавин это просто обезьяна Соловьева. Он даже гримируется под Соловьева”. И действительно... – продолжает Штейнберг. – В Карсавине было то же пристрастие, что и в Соловьеве, резко критиковать своих “сочеловеков” и, конечно, большая любовь к отвлеченной мысли» [18, с. 198–199]. Любовь Карсавина к отвлеченной мысли своей неумеренностью сближала его с неумеренностью характера Бруно, она доходила до «умственного сладострастия». По воспоминаниям его коллеги, также ученика И. М. Гревса, Н. П. Анциферова: «Блестящий Л. П. Карсавин в те годы отличался каким-то умственным сладострастием... он любил ниспровергать принятое либеральной наукой... Его религиозность носила оппозиционный духу позитивизма характер и имела яркую эстетическую окраску» [12, с. 163]. Обращаясь к упомянутой ранее рецензии на стихи и статью Л. Л. Кобылинского (Эллиса) о Соловьеве, читаем оценку Карсавина: «Соловьев –

прекрасное и замечательное явление в русской духовной истории XIX века. Во времена безраздельного господства материалистического позитивизма он отважился быть христианином, и даже церковным христианином. В этом его великое значение для русского религиозного развития» [5, с. 183]. Очевидно, что то, что Карсавин ценит в Соловьеве, является и его философской и жизненной позицией – это отвага, как в выступлении против господствующего позитивизма, так и в выражении своей церковно-христианской позиции. При столь лесной характеристике значения Соловьева для духовной истории России, Карсавин все же оговаривает, что это сделалось возможным потому, что «величайший русский богослов А. С. Хомяков вплоть до недавнего времени оставался почти забытым» [5, с. 183]. И именно в статье о А. С. Хомякове Карсавин неоднозначно рассеивает видение себя как последователя философии Соловьева. Критикуя иррационалистов за то, что для постижения истины «нужен особый “религиозный”, “мистический” или “духовный” опыт, обладателем которого иррационалист признает себя, так как иначе, конечно, на него бы не ссылались», Карсавин вопрошает: «Это ли не высокомерие? Это ли не наивное самообожение, на место отмечаемой церковной Истины поставляющее себя?» – и заключает: «Отсюда недалеко до признания церковного учения недостаточным и неправильным, до желания “развить” учение Церкви и “пополнить” его новыми лже-догматами. Так и случилось не с кем иным, как с Владимиром Соловьевым» [6, с. 362]. Возвращаясь к воспоминаниям Штейнберга, читаем, что в отличие от Соловьева: «У Льва Платоновича не было желания найти новую идею в богословии, которая стала бы еще при его жизни зрелым плодом (курсив мой. – Ю.М.)» [18, с. 199]. Но Карсавин обращается к идее Софии в «Петербургских ночах», а также при характеристике социально-психического субъекта в «Философии истории», он пользуется термином «всеединой души», оставляя его, однако, при разработке метафизики. В целом же софиологическую тему можно назвать стилизацией софиологии. Или же, отсылая к характеристике О. Д. Форш, сказать, что это обезьянничанье, пересмешка Соловьева, что опять же очень близко к характеру «озорника», «шута Божьего» Льва Платоновича, выражающегося в стилизации текста.

Обращение к рассмотрению персонажа Алексея Степановича Хомякова – это не самостоятельный выбор Льва Платоновича для постижения определенной исторической эпохи, а предисловие к переизданию работы Хомякова «О Церкви». Но этот персонаж далеко не случайный. Как и в связи с другими его персонажами, с Хомяковым его связывает многое. Самое простое – это сходство личных качеств, так Карсавин цитирует отзыв о Хомякове С. М. Соловьева: «...с дарованиями блестящими... Скалозуб... прежде всего по природе, – он готов был всегда подшутить над собственными убеждениями, над

убеждениями приятелей» [6, с. 372]¹. Характеристики, которые без труда можно найти и у знакомых со Львом Платоновичем. Но самое главное, что пишет сам Карсавин о Хомякове неоднократно: «...надо вспомнить духовный облик этого человека, одного из гениальнейших русских людей. Он был цельным человеком» [6, с. 373]. И далее еще раз: «Хомяков цельный человек» [6, с. 372]. О Льве Платоновиче пишет его соратник П. П. Сувчинский: «Лев Платонович – человек цельный!» [18, с. 213].

У Хомякова Карсавин находит черты, которые были ему близки у смиренного Франциска: он «человек сдержанный и скромный», «не только целен, а и целомудрен в самом точном и глубоком смысле этого слова» [6, с. 373]. Его помнят если не как шута Божия, то «как чудака славянофила» [6, с. 368], который позволял себе «радоваться при виде всеобщих слез» [6, с. 368]². И, конечно же, Хомяков – ученый, и его терзают «жгучие вопросы сознания», но, в отличие от Бруно, он «с необычайной ясностью и действенностью выдвинул и с несокрушимой диалектической силой развил *учение* (курсив мой. – Ю.М.) о единстве Церкви» [6, с. 361]. Он религиозен, более того: «Он не только верил, а и жил по вере, осуществляя то самое единство постижения и деятельности, которое сам называл и уяснял как живознание или веру» [6, с. 374]. Карсавин дает характеристику Хомякову, которую можно сравнить и с интерпретацией Бруно как центральной связующей прошлое и будущее личности эпохи Возрождения: «Он был действительно живым членом Православной Русской Церкви, раскрывшим в себе ее настоящее и прошлое, ее существо» [6, с. 374]. В создаваемом им образе Хомякова Карсавин находит то, что должно воплощать личность, – цельность. Бердяев в монографии «Алексей Степанович Хомяков» (1912) пишет: «Я хочу дать цельный образ Хомякова, центральное и главное в его мирознании и мироощущении... Так как, по моему мнению, Хомяков является центральной фигурой в славянофильстве, то тема *Хомяков* есть вместе с тем тема о славянофильстве вообще, а тема *Хомяков и мы* есть тема о судьбе славянофильства» [1, с. 226]. Перефразируя цитату, можно утверждать, что тема Карсавина, являющегося центральной симфонической личностью Серебряного века, есть вместе с тем тема о Серебряном веке вообще. Следуя же примеру Льва Платоновича определять стиль каждого персонажа, можно, ссылаясь на Анжелу Диолетту Сиклари, отметить «гибридность» стиля Карсавина, а учитывая его стремление к всеединству различных методологий, можно говорить и о симфоничности его стиля. По Карсавину, стиль мыслителя определяет и стиль его эпохи, поэтому можно утверждать, что Серебряный век также отличают многоголосье и симфоничность.

¹ Карсавин ссылается на: Из неизданных бумаг С. М. Соловьева // Русский Вестник. 1896. Апрель. С. 6 и сл. Цитировано в следующей работе [3, с. 5–6].

² Карсавин цитирует Ю. Ф. Самарина [14, с. XIX].

Заключение

Вызывает восхищение то, как Лев Платонович в течение многих лет последовательно проводит свои изначальные методологические установки на внутреннее единство предмета (всеединство) и метода познания (всеединство), а также на единство метафизики, характера, литературных приемов и жизни для постижения как истории, так и культуры. Верность его подходов проверяется продуктивностью их применения к исследованию творчества и жизни самого Льва Платоновича.

Литература

1. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков // Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М.: АСТ, 2007. С. 226–445.
2. Гревс И.М. Письмо к Л. П. Карсавину. 21 августа 1915 г. // Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л. П. Карсавина: письма И. М. Гревсу (1906–1916). М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 102–109.
3. Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. 1: Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность Хомякова. Киев: Типография И. И. Горбунова, 1902. Оттиск из журнала «Труды Киевской Духовной Академии» за 1898–1902 гг.
4. Зоммер Э.Ф. О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льва Карсавина († 12.07.1952) // Лев Платонович Карсавин / Под ред. С. С. Хоружего, Ю. Б. Мелих. М.: РОССПЭН, 2012. С. 455–466.
5. Карсавин Л.П. [О Вл. Соловьеве] // Повилайтис В. Неизвестные статьи Л. П. Карсавина из библиотеки Вильнюсского университета (1927–1952). Приложение I // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2003 г. / Под ред. М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2004. С. 182–188.
6. Карсавин Л.П. А. С. Хомяков // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 361–376.
7. Карсавин Л.П. Джордано Бруно. Берлин: Обелиск, 1923.
8. Карсавин Л.П. Из истории духовной культуры падающей Римской империи. (Политические взгляды Сидония Аполлинария). СПб.: Сенатская типография, 1908.
9. Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1912.
10. Карсавин Л.П. Письмо к И. М. Гревсу. 27 сентября 1917 г. // Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л. П. Карсавина: письма И. М. Гревсу (1906–1916) / Отв. ред. А. Л. Ястребицкая. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 96–102.
11. Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 233–305, 320–324.
12. Повилайтис В. Неизвестные статьи Л. П. Карсавина из библиотеки Вильнюсского университета (1927–1952). Приложение I–IV // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2003 г. / Под ред. М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2004. С. 163–231.

13. *Савкин И.А.* Неизвестный Карсавин // Логос. Санкт-Петербургские чтения по философии культуры. Кн. 2. Российский духовный опыт. СПб.: С.-Петербургский университет, 1992. С. 165–168.
14. *Самарин Ю.Ф.* Предисловие // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. В 4 т. Т. II: Сочинения богословские. Прага: Типография Д-ра. Ф. Скрейшовского, 1867. С. I–XXXXXI.
15. *Свешников А.В.* Петербургская школа медиевистов начала XX века. Попытка антропологического анализа научного сообщества. Омск: Изд-во Омского государственного университета, 2010.
16. *Франк С.Л.* Письмо прот. С. Булгакову. 27 июля 1926 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939 / Сост. Н. А. Струве. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2000. С. 233–235.
17. *Честертон Г.К.* Святой Франциск Ассизский // Цветочки святого Франциска Ассизского. СПб.: Амфора, 2006. С. 339–446.
18. *Штейнберг А.* Друзья моих ранних лет (1911–1928). Париж: Синтаксис, 1991.

Melikh, Yuliya B. *Philosophical characters of L. P. Karsavin*

References

1. Berdyaev, N.A. (2007), Aleksey Stepanovich Khomyakov, in Berdyaev, N.A., *Konstantin Leontyev. Ocherk iz istorii russkoy religioznoy mysli. Aleksey Stepanovich Khomyakov* [Konstantin Leontyev. Essay on the history of Russian religious thought. Aleksey Stepanovich Khomyakov], AST, Moscow, Russia, pp. 226–445.
2. Grevs, I.M. (1994), Pis'mo k L. P. Karsavinu. 21 avgusta 1915 g. [Letter to L. P. Karsavin. August 21, 1915], in *Rossiyskaya istoricheskaya mysl'. Iz epistolyarnogo naslediya L. P. Karsavina: pis'ma I. M. Grevsu (1906–1916)* [Russian historical thought. From the epistolary heritage of L. P. Karsavin: letters to I. M. Grevs (1906–1916)], Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, pp. 102–109.
3. Zavitnevich, V.Z. (1902), *Aleksey Stepanovich Khomyakov, t. 1, kn. 1: Molodye gody, obshchestvennaya i nauchno-istoricheskaya deyatel'nost' Khomyakova* [Aleksey Stepanovich Khomyakov, vol. 1, book 1: Young years, social and scientific-historical activity of Khomyakov], Printing Gouse of I. I. Gorbunov, Kiev, Russia. Reprint from the journal “Trudy Kievskoy Dukhovnoy Akademii” [“Works of the Kiev Theological Academy”], 1898–1902.
4. Zommer, E.F., (2012), O zhizni i smerti russkogo metafizika. Zapozdalyy nekrolog L'va Karsavina († 12.07.1952) [About the life and death of a Russian metaphysicist. The belated obituary of Lev Karsavin († 07/12/1952)], in Khoruzhy, S.S., Melikh, Yu.B. (eds.), *Lev Platonovich Karsavin*, ROSSPEN, Moscow, Russia, pp. 455–466.
5. Karsavin, L.P., (2004), [O Vl. Solovyove] [[About Vl. Solovyov]], in Povilyaitis, V., Neizvestnye stat'i L. P. Karsavina iz biblioteki Vil'nyusskogo universiteta (1927–1952). Prilozhenie I [Unknown articles by L. P. Karsavin from the library of Vilnius University (1927–1952). Appendix I], in Kolerov, M.A. (ed.), *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 2003 g.* [Studies on the history of Russian thought. Yearbook for 2003], Modest Kolerov, Moscow, Russia, pp. 182–188.
6. Karsavin, L.P., (1994), A. S. Khomyakov, in Karsavin, L.P., *Malye sochineniya* [Small works], Aletheia, St. Petersburg, Russia, pp. 361–376.

7. Karsavin, L.P., (1923), *Dzhiordano Bruno* [Giordano Bruno], Obelisk, Berlin, Germany.
8. Karsavin, L.P. (1908), *Iz istorii dukhovnoy kul'tury padayushchey Rimskoy imperii. (Politicheskie vzglyady Sidoniya Apollinariya)* [From the history of the intellectual culture of the falling Roman Empire. (Political views of Sidonius Apollinarius)], Senatskaya tipografiya, St. Petersburg, Russia.
9. Karsavin, L.P. (1912), *Ocherki religioznoy zhizni v Italii XII–XIII vekov* [Essays on the religious life in Italy of the 12–13 centuries], Printing House of M. A. Aleksandrov, St. Petersburg, Russia.
10. Karsavin, L.P. (1994), Pis'mo k I. M. Grevsu. 27 sentyabrya 1917 g. [Letter to I. M. Grevs, September 27, 1917], in Yastrebitskaya, A.L. (ed.), *Rossiyskaya istoricheskaya mysl'. Iz epistolyarnogo naslediya L. P. Karsavina: pis'ma I. M. Grevsu (1906–1916)* [Russian historical thought. From the epistolary heritage of L. P. Karsavin: letters to I. M. Grevs (1906–1916)], Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, pp. 96–102.
11. Karsavin, L.P. (1992), Poema o smerti [Poem about death], in Karsavin, L.P., *Religiozno-filosofskie sochineniya, t. 1* [Religious-philosophical works, vol. 1], Renesans, Moscow, Russia, pp. 233–305, 320–324.
12. Povilyaitis, V. (2004), Neizvestnye stat'i L. P. Karsavina iz biblioteki Vil'nyusskogo universiteta (1927–1952). Prilozhenie I–IV [Unknown articles by L. P. Karsavin from the library of Vilnius University (1927–1952). Appendix I–IV], in Kolerov, M.A. (ed.), *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 2003 g.* [Studies on the history of Russian thought. Yearbook for 2003], Modest Kolerov, Moscow, Russia, pp. 163–231.
13. Savkin, I.A. (1992), Neizvestnyy Karsavin [Unknown Karsavin], in *Logos. Sankt-Peterburgskie chteniya po filosofii kul'tury, kn. 2: Rossiyskiy dukhovnyy opyt* [Logos. St. Petersburg readings on the philosophy of culture, book 2: Russian intellectual experience], St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia, pp. 165–168.
14. Samarin, Yu.F. (1867), Predislovie [Foreword], in *Polnoe sobranie sochineniy Alekseya Stepanovicha Khomyakova, v 4 t., t. II: Sochineniya bogoslovskie* [The complete works of Alexey Stepanovich Khomyakov, in 4 vol., vol II: Theological writings], Printing House of Dr. F. Skreyshovsky, Prague, Austria-Hungary, pp. I–XXXXXI.
15. Sveshnikov, A.V. (2010), *Peterburgskaya shkola medievistov nachala XX veka. Popytka antropologicheskogo analiza nauchnogo soobshchestva* [St. Petersburg School of medievalists in the beginning of the 20th century. An attempt of anthropological analysis of the scientific community], Publishing House of Omsk State University, Omsk, Russia.
16. Frank, S.L. (2000), Pis'mo prot. S. Bulgakovu. 27 iyulya 1926 g. [Letter to archpriest S. Bulgakov, July 27, 1926], in Struve, N.A. (compiler), *Bratstvo Svyatoy Sofii. Materialy i dokumenty. 1923–1939* [Brotherhood of Hagia Sophia. Materials and documents. 1923–1939], Russkiy put', Moscow, Russia; YMCA-Press, Paris, France, pp. 233–235.
17. Chesterton, G.K. (2006), Svyatoy Frantsisk Assizskiy [St. Francis of Assisi], in *Tsvetochki svyatogo Frantsiska Assizskogo* [The little flowers of St. Francis of Assisi], Amfora, St. Petersburg, Russia, pp. 339–446.
18. Shteynberg, A. (1991), *Druz'ya moikh rannikh let (1911–1928)* [Friends of my early years (1911–1928)], Sintaksis, Paris, France.



КОНЦЕПЦИЯ ИСТИННОЙ СМЕРТИ Л. П. КАРСАВИНА И «СИНТЕТИЧЕСКИЙ» ОБРАЗ ИИСУСА ХРИСТА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО*

Игорь Евлампиев

Виктор Куприянов

Санкт-Петербургский государственный
университет

Институт истории естествознания и
техники им. С. И. Вавилова РАН

Цитирование: *Евлампиев И.И., Куприянов В.А.* Концепция истинной смерти Л. П. Карсавина и «синтетический» образ Иисуса Христа в творчестве Ф. М. Достоевского // *Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии.* 2019. № 1. С. 20–39.

DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.2>

For citation: Evlampiev, I.I., Kupriyanov, V.A. Kontseptsiya istinnoy smerti L. P. Karsavina i "sinteticheskiy" obraz Iisusa Khrista v tvorchestve F. M. Dostoyevskogo [L. P. Karsavin's concept of true death and the "synthetic" image of Jesus Christ in F. M. Dostoevsky's works], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 20–39. **DOI:** <https://10.31119/phlog.2019.5.2>

Анализируются те черты, которые Карсавин придал концепции всеединства. Земной мир объясняется им как несовершенное состояние Всеединства, в котором процессы разложения единого на множество элементов и обратного соединения возникшего множества в единство отделяются друг от друга, получают временную длительность и «останавливаются» в промежуточном состоянии, определяющем пространственную форму мира. Только в человеческой личности сохраняется возможность продолжить и довести до конца процесс разделения бытия, после чего все бытие должно принять форму абсолютного Всеединства. Это и есть истинная смерть личности. Являясь совершенной личностью, Иисус Христос умер именно так, но воскреснуть он должен был не в ограниченной телесной форме, а в виде «вселенской», «синтетической» личности, телом которой является весь пространственный мир. Такое понимание смерти и воскресения Иисуса Христа имеется у Достоевского, Толстого и Соловьева. Карсавин выразил общую тенденцию русской философии всеединства.

Ключевые слова: Л. П. Карсавин, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, смерть, «синтетическая натура» Христа.

The article provides a thorough analysis of the specific way L. Karsavin interpreted the all-unity conception. The mundane world was regarded by him as an imperfect state of All-Unity in which the process of disintegration of the whole into a number of elements and the counter process of integration are separated, temporary and "stiff" in an interim position which determines the spatial form of the world. Human personality was claimed by Karsavin to be the only entity able to continue and complete the process of being separation in order to be achieved the form of absolute All-Unity. This is believed to be the genuine death of a personality. Jesus Christ as a perfect personality died this way and then resurrected from the dead as an "ecumenical", "synthetic" personality whose body is all the spatial world. The Russian writer F. Dostoevsky was the first to propose such an understanding of death and the resurrection of Jesus Christ. According to the authors, similar ideas can be found in the works of L. Tolstoy and V. Solovyov. It is concluded that Karsavin continued this tendency within the Russian all-unity philosophy.

Keywords: L. P. Karsavin, F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy, V. S. Solovyov, death, "synthetic nature" of Jesus Christ.

* Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ «Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. Достоевского и в русской и европейской философии и литературе XIX – начала XX века» (№ 18-011-90003).

Л. П. Карсавин принадлежал к самой влиятельной традиции русского философствования, главным принципом которой было понимание Абсолюта как Всеединства. Развивая свои воззрения в контексте этой традиции, он сформулировал некоторые характерные для нее идеи, которые не были замечены ранее и которые придали его системе чрезвычайно оригинальные черты.

В философии всеединства разделенное, несовершенное состояние мира противопоставляется его же идеальному, совершенному состоянию – состоянию слитности, единства всего существующего. Карсавин вносит в этот естественный исходный пункт данной традиции существенную модификацию, справедливо полагая, что множественность элементов, которая может быть выявлена в процессе разделения бытия, сама по себе не должна считаться негативной на фоне единства. Как утверждает Карсавин, «сам факт разъединения не зло. Злом он является только как утрата единства, т. е. недостаточность. А как утверждение всяческого он добро, без которого нет самого всеединства. Поэтому возможно, естественно и нравственно почитание разъединяющей Силы – Ваала, Танит, Шивы – хотя не следует именовать ее разрушительной» [4, с. 272].

Единство в его строгом выражении – это весьма бедное определение, оно становится содержательным и богатым за счет внутреннего многообразия единого, за счет того множественного содержания, которое оно объединяет. Но это содержание должно стать значимым, должно проявить себя, а для этого оно должно выйти из единства, стать самостоятельным и обособленным; причем этот процесс выявления внутренней множественности не должен разрушить всеединство т. е. он должен сочетаться с противоположным процессом соединения всего разделенного в целое.

Учитывая сказанное, Карсавин считает, что правильное понимание Всеединства должно быть *динамическим*. Множество элементов бытия, входящих во Всеединство, должно выявлять себя во всем своем богатстве: это означает разделение Всеединства на элементы, которые обретают самостоятельность. Но абсолютность Всеединства не должна пострадать от этого процесса, поэтому, во-первых, нужно понимать этот процесс в качестве «мгновенного» и, во-вторых, нужно признать, что одновременно с этим процессом столь же «мгновенно» протекает противоположный процесс – восстановление Всеединства в его целостности, т. е. обратное слияние всех разделившихся элементов в единство. Причем термин «мгновенный» нужно в этом контексте понимать в метафорическом смысле, поскольку в Абсолюте-Всеединстве нет времени в том смысле, как оно есть в нашем мире.

Собственно говоря, и сами процессы «разделения» и нового «слияния» элементов Всеединства, о которых идет речь, также должны пониматься исключительно в метафорическом смысле, поскольку они относятся к Абсолюту-Всеединству в себе, т. е. к абсолютной и совершенной сущности, а мы живем в несовершенном мире

и можем понять такую сущность только условно, а не в ее собственном содержании. Однако если мы представим, что в абсолютное, совершенное Всеединство внесен момент относительности, несовершенства, то связь нашего мира с таким Всеединством станет более ясной. Именно это и является важнейшим тезисом философии Карсавина: *наш мир есть результат «деградации» Абсолюта-Всеединства, результат внесения в него элемента несовершенства*. Онтологическое объяснение этому процессу Карсавин дает в работе «Saligia». Предполагая, что «рядом» с Богом существует независимая от него сфера ничто, Карсавин утверждает, что Бог ради полноты своего абсолютного совершенства входит в сферу ничто, являя себя в ней в несовершенном виде (в качестве несовершенной «теофании»), и далее двигаясь к восстановлению своего совершенства уже в соединении с ничто [5, с. 25–34].

Несовершенство «земной», «тварной» формы Абсолюта-всеединства проявляется в том, что два связанных между собой процесса разъединения и нового слияния элементов бытия, во-первых, расходятся и становятся независимыми друг от друга и, во-вторых, приобретают характер длящихся во времени и даже «застывающих» в определенном промежуточном состоянии.

В результате такой метафизической конструкции Карсавин объясняет пространство и время нашего мира. Ведь все универсальные качества нашего мира происходят от Бога и являются несовершенной трансформацией соответствующих «качеств» Бога, прежде всего это относится к движению, времени и пространству нашего мира. «Бог как бы бесконечно быстрое замкнутое в себе самом, т. е. круговое, движение, которое по причине бесконечной быстроты своей есть в то же самое время полный, истинный и живой покой. Соделывая себя постижимым, т. е. творя себя как теофанию в творимом им относительно, Бог как бы развертывает, развивает себя в божественно-тварные обнаружения. Поэтому все тварное есть подобное Богу движение Богом, в Боге и к Богу, но движение относительное, т. е. не бесконечно быстрое и, следовательно, не сверхвременное, а временное. В тварном становится себя Бог, но становится не в полноте своей, относительным не вместилищем, не в сверхвременности и сверхпространственности своей, а во временной и пространственной внеположности всего им творимого, могущего вместить Божество даже участенно лишь развернув Его бесконечное многообразие в пространстве и времени» [5, с. 41–42].

Время можно объяснить как несовершенное «длание» процессов разъединения и соединения элементов бытия внутри ставшего несовершенным Всеединства. В совершенстве они «мгновенны», т. е. не обладают временной длительностью, но их несовершенная реализация уже оказывается обладающей временной протяженностью. Пространство является знаком еще более радикального несовершенства реализации принципа всеединства в нашем мире. Процессы разделе-

ния и соединения не только «замедляются» и из «мгновенной» формы переходят во временную, обладающую большой или даже бесконечной длительностью, они еще и не доходят до конца, «застывая» в некоей промежуточной форме. Фиксация этой формы в качестве неизменной и непреодолимой дается пространством. В этом смысле пространство – это уже свидетельство против всеединства, против того, что оно определяет положение дел в нашем мире; время же скорее свидетельствует за то, что в мире все явления и элементы связаны, а процессы имеют тенденцию к завершению, идут к состояниям полного разложение целого на элементы или соединения элементов в целое.

Теперь важно понять, как выглядят в нашем мире указанные процессы разделения и соединения, управляемые принципом всеединства. Карсавин утверждает, что именно разъединенность и противопоставленность в нашем мире этих двух процессов приводят к различию материи и духа в качестве двух относительно независимых форм земного бытия. Определение какого-то явления как духовного означает его определение в перспективе движения ко всеединству, наоборот, определение явления как материального – это определение его как элемента или части процесса разъединения. Поскольку сами эти процессы исходно находятся в единстве, то и характеристики материального и духовного не противопоставлены абсолютно, а всегда связаны между собой, все явления в мире имеют как духовное, так материальное измерение. Конкретная форма связи процессов разъединения и соединения в нашем мире наиболее явно воспроизводит структуру Абсолюта-Всеединства, сохраняющего свое присутствие в мире, хотя и в несовершенстве. Эта конкретная форма – *личность*, причем не только человеческая, но и любая другая. Согласно Карсавину, в мире присутствует богатая иерархия личностей, часть из которых «ниже» человеческих, а часть – «выше». Согласно приведенному определению личность – это несовершенная «копия» Всеединства, внутри которой, как и в Абсолюте, протекают связанные процессы разъединения и соединения элементов, но движение к единству, т. е. духовность, все-таки важнее, чем процесс разделения, т. е. материальность, так как главное в личности, как и в Абсолюте, – *единство* многообразного содержания.

Тем не менее, процесс разделения является необходимой частью абсолютного Всеединства, поэтому он составляет необходимую часть и в несовершенном всеединстве, т. е. в личности. В несовершенном, «застывшем» виде это есть материальная сторона бытия личности, ее телесность. Карсавин так определяет личность: «Синоним единства – *дух*. *Единство личности* не что иное, как ее *духовность*. Напротив, *множественность личности*, ее делимость, определимость и определенность, не *иное что*, как ее *телесность*. Личность не тело, не дух и не дух и тело, но *духовно-телесное* существо. Она не – “частью духовна, а частью телесна”, ибо дух не учаняем и не может быть

частью. Личность *всецело духовна* и *всецело телесна*. Та же самая личность, которая есть дух, есть и тело. Личность выше различения между духом и телом, его ставя и преодолевающая» [6, с. 20].

При таком понимании личности ее высшей, *метафизической* целью является полное уподобление Абсолюту-Всеединству, несовершенной «копией» которого она является. Эта цель кажется невозможной с точки зрения закономерностей нашего мира, ведь ее реализация означала бы, что человеческая личность «вобрала» бы в себя, как свое собственное внутреннее содержание, *весь мир*. Но религиозная метафизика не должна сверяться со здравым смыслом и обыденным сознанием людей, поэтому для нее вопрос заключается не столько в том, возможна или невозможна эта перспективы, сколько в четком описании тех факторов, которые препятствуют реализации указанной цели.

Нетрудно видеть, что наш дух по самой своей сути направлен на соединение в себе всего существующего, он осуществляет это в каждом своем акте, особенно в актах познания. Но все эти акты недостаточны, поскольку объединение происходит только по отношению к духовной стороне явлений, их материальная, телесная сторона остается неизменной, обособленной, сопротивляющейся любому единству. В результате, можно прийти к выводу, что главным препятствием для постоянно действующей в духе силы единения является фиксированность, неизменность пространственной формы материального мира. Для того чтобы понять, почему это препятствие способно остановить действие самой мощной силы мироздания, силы происходящей из сущности Абсолюта и задающей его присутствие в мире, нужно еще раз присмотреться к структуре того процесса «деградации» Всеединства, в результате которого возник земной мир.

Духовная сила, стремящаяся свести к единству все существующее, которая действует в человеческой личности, ничем не отличается от той же силы, действующей в Абсолюте-Всеединстве, за исключением того немаловажного факта, что в Абсолюте эта сила единства совпадает с силой, разъединяющей бытие на исчезающе малые элементы, в человеческой же личности последняя сила не только находится вне духа, но и опознается в качестве весьма негативного начала, в качестве *начала смерти*, пронизывающего наш мир. Духовная сила единства не может достичь полной реализации своей цели в силу непреодолимого сопротивления косных элементов бытия – материальных тел, занимающих фиксированное пространство и сопротивляющихся любому вторжению извне. В Абсолюте этого сопротивления не было, поскольку сила единения, являясь одновременно и силой разъединения, «разлагала» бытие на такие элементы, которые уже не способны были сопротивляться последующему процессу единения. Об этом уже говорилось выше: в концепции Карсавина не собственно сила разъединения и не процесс разъединения бытия являются знаками несовершенства нашего мира, а *незавершенность* этого

процесса, «остановка» этого процесса в некотором промежуточном состоянии, задающем пространственную форму материального бытия. Но это означает, что устранить указанное препятствие для действия силы единения можно, *только если будет доведен до естественного завершения «остановившийся» процесс разъединения*, т. е. если начало смерти выполнит до конца свое действие в мире.

Здесь необходимо сделать уточнение. Речь идет вовсе не о механическом уничтожении отдельных элементов мирового бытия, это ничуть не приблизит мир к состоянию всеединства, скорее удалит от него. Разъединение должно осуществлять *та же сила*, которая отвечает за единство всего; в нашем мире эта сила отделилась от духовного начала личности и приобрела негативный характер, но она все-таки не может стать полностью независимой от личности – она все равно действует в *ней* и является *ее* качеством. *Полнота смерти* должна быть реализована *в личности* как в несовершенном всеединстве, охватывающем весь несовершенный мир. Только личность является той активной «точкой» мира, от которой в нем может распространяться процесс полного разложения его бытия (входящего в личность, охватываемого личностью); когда он дойдет до предела разложения, т. е. личность переживет *истинную смерть*, он неизбежно сменится противоположным процессом единения, для которого уже не будет ограничений и он должен будет достичь состояния всеединства.

Идея *истинной* смерти, которая преодолевает дурную бесконечность *неистинных* смертей личности, – это одна из самых важных и самых сложных идей философии Карсавина. В совершенной личности, полностью реализовавшей бы в себе разъединение, это разъединение было бы истинной смертью, которая тут же бы перешла в *истинное воскресение*, т. е. полное, всеединое соединение всего разделенного. В несовершенных личностях, т. е. в обычных людях, нет ни настоящей жизни, ни настоящей смерти, и в этом их главная проблема, которую можно решить только в рамках радикального религиозного требования – *достижения истинной жизни через истинную смерть*. Как пишет Карсавин, несовершенная личность «не знает смерти, “бессмертна” но не знает и жизни, “безжизненна”. Было бы неправильно заключать отсюда, что она знает умирание и воскресение. Какое же это умирание, которое не доходит до смерти? какое же воскресение, когда не все умерло? а умершее не вполне воскресло? Умирание и воскресение несовершенной личности тоже ни “есть” ни “не есть”, “ни то ни се”. Это – умирание, которое никогда не кончается, и воскресение, которого хватает лишь на то, чтобы умирание не умерло. Это – дурная бесконечность умирания» [6, с. 69]. Далее Карсавин поясняет, что в эмпирической смерти происходит только переход от одной формы личностного бытия к другой (например, в другом мире или в другом телесном облике, как это предполагают многие религии в идее метемпсихоза, «переселения душ»), но не прекраще-

ние личностного бытия, что и должно происходить в истинной смерти. «Дурная смерть – тяготеющая над личностью, хотя и свободно утвержденная личностью *необходимость*...: невозможность для личности преодолеть свое ограниченное бытие, отказаться от него, т. е. от себя самой, невозможность – ибо не хотение. Дурная смерть – *невозможность полного самопреодоления*» [6, с. 70].

Что же такое истинная смерть? Поскольку процесс разделения бытия в нашем мире отделился от процесса его соединения, приведения к абсолютному всеединству, он выступает в своей негативной сущности и обозначается нами как смерть. Но обычная эмпирическая смерть очень далека от выполнения главной позитивной задачи процесса разъединения – доведения *всего бытия* до разделенного состояния; она связана с разложением только одного мельчайшего фрагмента бытия (человеческого тела), и это ничего не меняет в структуре мира, ничуть не продвигает его к полному разъединению, за которым должно последовать полное воссоединение элементов. Именно поэтому эмпирическая смерть приводит не к уничтожению несовершенной личности, а только к ее трансформации в столь же несовершенную форму (видимо, связанной с утратой одного тела и обретением другого). Истинная смерть личности должна иметь всеобъемлющий характер, она должна затронуть все бытие, дать всему бытию «импульс» движения в сторону разъединения ради последующего достижения нового и уже совершенного единства. У личности есть возможность действовать на все бытие, поскольку ее дух не имеет пределов для своего охвата, об этом свидетельствует познание человека. Но разъединение должно затронуть *материальное* бытие и заставить его измениться именно как материальное, в смысле продолжения действующего в нем процесса разложения, лишь замершего на время. Здесь недостаточно обычного внешнего действия на материальные вещи, такое действие способно лишь изменить их внешнюю форму. Чтобы заставить все материальное продолжить движение в сторону разложения, в это материальное нужно внедрить ту первичную силу, которая в самом Абсолюте-Всеединстве обуславливает и разъединение элементов, и их соединение. В нашем мире эта сила есть только в человеческих личностях, поэтому личность именно *свою силу*, т. е. *себя саму* должна внедрить во все материальное, чтобы заставить его тоже стать «личностью» и «умереть» как личность, полностью разложившись на самые простые элементы. *Это есть жертвование, отдача себя личностью каждому элементу мира.*

Истинная смерть личности, согласно Карсавину, есть ее истинная абсолютная *жертва*; она заключается в том, что личность реально отдает себя каждому элементу бытия мира и тем самым делает весь мир собой, уничтожая себя как отдельную сущность в мире. В эмпирической личности очевидно желание к самоутверждению, которое она пытается реализовать через господство над разделенным материальным бытием. Но это господство лишь «распыляет» личность, ли-

шает основания и ведет не к утверждению, а к потере себя. Наоборот, через абсолютную жертвенность происходит подлинное утверждение личности и даже возвышение к абсолютному состоянию, хотя этот процесс недоступен обыденному рациональному пониманию, являясь мистическим по своей сути. Как пишет Карсавин, «“самоутверждение” личности оказывается невозможным, ибо ведет к ее внутреннему распаду, т. е. к роковой отдаче себя небытию; а “самоотдача” приводит к истинному утверждению личности» [6, с. 39]. Такое утверждение личности через самоотдачу может иметь разные формы, но важно понять ее абсолютную форму, которая ведет к уподоблению личности Абсолюту-Всеединству. Только по аналогии с этой абсолютной формы можно понять смысл и значение всех иных, относительных форм самоутверждения.

Абсолютная самоотдача личности – это есть истинная смерть, истинная жертва, в которой личность полностью самоумалается и самоуничтожается, отдавая себя всему материальному бытию мира. Но самоуничтожаясь в ограниченной и неистинной форме *человеческой* личности, она начинает существовать в истинной «всемирной» форме – переходя в каждый элемент бытия, она делает его элементом единой «всемирной» личности, которая охватывает все бытие и в себе самой доводит до конца процесс разъединения бытия. Но доведя в себе до конца этот процесс разъединения, «всемирная» личность осуществит соединение в один процесс тех двух процессов, которые остаются разделенными и противопоставленными в эмпирической личности – процесса разъединения и процесса соединения бытия. Это означает, что доведенный до конца, процесс разъединения неизбежно должен перейти в процесс соединения всего разъединенного, который теперь *уже не может остановиться, пока не придаст всему бытию характер совершенного всеединства*. Истинная смерть эмпирической личности *уничтожит ее окончательно* как частную и ограниченную: ее абсолютная жертвенная смерть сделает ее «всемирной» личностью, т. е. в самый момент уничтожения, в момент окончательного разъединения бытия она станет тождественной всему бытию; но затем через процесс соединения всего разъединенного *она воскреснет в мире как совершенная личность*, полностью подобная или даже тождественная Богу-Всеединству.

Тем самым истинной смерти в философии Карсавина соответствует *истинное воскресение*. Как уже было отмечено ранее, неистинная, эмпирическая смерть личности не уничтожает ее как несовершенную и ограниченную: это скорее не уничтожение, а трансформация ее бытия из одной несовершенной формы в другую; поэтому такая смерть не требует воскресения, или, можно сказать, что «воскресение» после такой смерти тоже является неистинным – это просто переход в новую ограниченную личность, обреченную на новую земную жизнь до новой, столь же неокончательной смерти (метемпсихоз). В противоположность этому, истинная смерть уничтожит ограниченную лич-

ность *окончательно*, поэтому истинное ее воскресение будет уже не возвращением к привычной человеческой форме, а преобразованием в *совершенную, божественную личность*, охватывающую собой весь мир, «стягивающую» все существующее в законченное всеединство. Это означает, что именно истинная смерть раскрывает окончательный, высший смысл существования личности – через нее относительная личность возвышается до абсолютной личности, до полного подобия Абсолюту-Всеединству. По парадоксальной логике Карсавина, отсюда следует, что никакого «бессмертия души» нет, поскольку если есть бессмертие, не нужно воскресение. В его же концепции истинное воскресение – это главное событие метафизической истории мира, но оно возможно только после окончательного уничтожения ограниченных человеческих личностей через истинную смерть. Воскресшая личность, будучи абсолютной и всеединой, будет совсем не похожа на ограниченные личности. Вот как Карсавин описывает этот процесс в одной из своих последних, лагерных работ: «Итак, нет бессмертного “я”, и даже ипостась Логоса не бессмертна. Но всякое индивидуальное “я” чрез самопожертвование другим таким же в своей смерти становится высшим “я”, а в нем – ими, и чрез такую же смерть – всеми иерархически восходящими “я” вплоть до становления всею всеединою ипостасью Логоса. Этим становлением “я” превозмогает свою тварность, т. е. свое возникновение из ничего, свое ничтожество и начальность, смертью попирая смерть и обожаясь, рождается от Бога, делается безначально начальной и окончательно бесконечной» [7, с. 479].

Эта цитата содержит еще одно важное уточнение концепции Карсавина. До сих пор мы говорили об истинной смерти как об однократном и «совершенном» событии полного уничтожения ограниченной личности и ее последующего воскресения в форме совершенной, божественной личности, охватывающей весь мир. Но такое «совершенное» событие истинной смерти выглядит не слишком вероятным в радикально несовершенном мире. Поэтому Карсавин предполагает, что возможны разные «степени» реализации истинной смерти, или, по другому говоря, между двумя крайними точками: эмпирической, «дурной» смертью, не ведущей к существенному преобразению личности, оставляющей ее в прежней несовершенной форме, и «совершенной» истинной смертью, ведущей к полному уничтожению несовершенной личности и ее воскрешений в качестве личности совершенной и божественной, – существует множество форм смерти *частично* «несовершенной» и *частично* «совершенной». Если смерть является жертвенной, но жертва эта относится не ко всему миру, а только к ограниченному кругу других личностей, что обычно и бывает в нашем мире, то эта смерть, не являясь в полной мере истинной, все-таки приближается к ней. Это означает, что через такую смерть ограниченная личность не уничтожается полностью и не возрождается в виде божественной личности, а переходит в несовершенную, но

все-таки *высшую* личность, по отношению к той личности, которая умерла. Здесь нужно учесть идею, о которой упоминалось выше: согласно концепции Карсавина, наш мир – это сложная иерархия личностей, имеющих разную степень сложности и разную степень охвата мирового бытия. Например, каждый народ, по Карсавину, является реальной симфонической личностью, которая гораздо более сложна и всеохватна, чем личность одного представителя этого народа.

В результате, нужно признать, что достичь сразу истинной смерти отдельная личность не может, но может постепенно приближаться к ней через все большую и большую жертвенность своих смертей, через которые она становится все более и более совершенной личностью. Например, умерев жертвенно ради своего народа, она может перестать быть отдельной индивидуальной личностью и стать симфонической личностью народа, совместно со всеми, кто точно так же жертвенно умер раньше. По этой логике, вероятно, может произойти и жертвенная смерть народа, т. е. его симфонической личности, ради всего человечества, после чего личность народа станет симфонической личностью человечества; это означает, что, умерев физически, народ будет жить духовно как важнейшее слагаемое человечества. Наглядным примером такой возможности является продолжающееся бытие античной (древнегреческой и древнеримской) симфонической личности в современном человечестве. Впрочем, здесь мы вынуждены додумывать за самого Карсавина важнейшие следствия из его концепции; сам он, к сожалению, не успел прописать с достаточной ясностью все слагаемые этой концепции.

Но одно важное следствие можно сформулировать достаточно уверенно, тем более что об этом Карсавин прямо говорит в конце приведенной цитаты. Это особое положение Иисуса Христа среди всех несовершенных личностей. Оставляя в стороне сложную христологию Карсавина, можно только заметить, что в рамках концепции истинной смерти Христос понимается им как человек, который *в максимальной возможной степени осуществил полноту истинной, т. е. жертвенной, смерти*. Хотя, вероятно, даже Христос не реализовал истинную смерть во всей ее «совершенной» полноте. Но умерев смертью, наиболее близкой к полноте истинной смерти, Христос и воскреснуть должен был в виде наиболее универсальной симфонической личности, о чем Карсавин и говорит в приведенной выше цитате, упоминая «всеединую ипостась Логоса». Но чем более универсальной является симфоническая личность, тем более «всемирной» является ее телесность, тем дальше она от ограниченной телесности отдельного индивида. Это, в частности, означает, что никакого воскресения Христа в виде такого же обычного человека, каким он был до своей смерти, как это изображено в евангелиях, *не было и не должно быть!* Такое воскресение вынуждало бы нас признать, что Христос умер «дурной», эмпирической смертью, что он не обрел никакого более высокобытийного «статуса» в своем воскресении. Христос в своем воскре-

сении должен был «войти» во все человечество и даже в полноту мирового бытия, объединяя их собой, своею совершенною личностью, в предельной возможной для нашего мира степени.

В книге «О началах» Карсавин пишет об этом: «Признавая высшие или “коллективные” личности, мы уже утверждаем иерархию мира... Христос – всеединая божественная и богочеловеческая личность. По причастию ему (*но не самобытно*) всеединой личностью является и весь принятый им в двуединство с собою тварный мир, который, на самом деле, есть тело его и которое мы называем тварною Софией или Церковью» [8, с. 293]. Правда, наряду с этим утверждением, которое явно предполагает, что у Христа после воскресения нет обычного человеческого тела, Карсавин «диалектически» выводит необходимость индивидуализации «вселенского» тела Христа в обычное тело. Но в данном случае рассуждения Карсавина носят совершенно софистический характер, что в целом отличает книгу «О началах»: в ней «поэзия» (и «теология») понятий становится настолько произвольной, что какая-то ясная логика изложения часто исчезает, и во всей остроте проступают недостатки «вычурного» философского стиля Карсавина. Если все, что он высказывает в этой книге, принять в равной степени «за чистую монету», то у нас не останется никакой возможности рассматривать его философию как что-то системное и серьезное. Поэтому из двух несовместимых представлений о смерти и воскресении Христа мы выбираем в качестве правильного такое понимание, которое логично соотносится с содержанием главных сочинений Карсавина (за исключением книги «О началах»), вполне допускающих системное изложение.

Такое понимание кажется необычным и чуть ли не беспрецедентным, однако на самом деле оно вполне укладывается в очень давнюю традицию, именно в традицию мистико-гностической интерпретации христианства. Эта тенденция проявляется уже в христологии Николая Кузанского. Рассуждая о том, в какой телесной форме воскрес Христос, Николай пишет: «...после окончания временного движения, т. е. после смерти и избавления от всего, что было привнесено в истинную человеческой природы временной ограниченностью, подлинный Иисус воскрес не в тяжком теле, тленном, помраченном, страдающем и обремененном прочими следствиями его пространственно-временной составленности, а в теле истинном, прославленном, нестрадающем, легкоподвижном и бессмертном, как подобает его свободной от временных обстоятельств истине» [9, с. 165]. Здесь есть явный намек на то, что тело воскресшего Христа не имеет пространственно-временных ограничений его прежнего земного тела, т. е. охватывает все мироздание. Тем более Николай постоянно говорит о том, что воскресший Христос объединяет всех людей, живущих и умерших, т. е. опять же не имеет ограниченной пространственно-временной формы: «Благодаря максимальной своей человеческой природы Христос совершеннейшим образом соединяется с каждым человеком,

прилепившимся к нему любящей верой, и становится самым этим человеком с сохранением индивидуальности каждого» [9, с. 161].

Конечно, Николай Кузанский не утверждает прямо, что евангелия неправильно описывают воскресение Христа, и Христос не обладал ограниченным телом после воскресения; но нужно понимать, что католический кардинал не мог вступать в явное противоречие с церковным учением. Учение Николая мы упоминаем только для того, чтобы продемонстрировать, насколько такая интерпретация воскресения Христа была укоренена в христианско-гностической традиции. Карсавин хорошо знал философию Кузанца и, несомненно, мог именно отсюда позаимствовать соответствующие идеи. Но, возможно, здесь решающее влияние имел более близкий и более очевидный источник тех же самых идей – философское мировоззрение Достоевского.

Наиболее непосредственно к рассматриваемой теме относятся рассуждения Достоевского в рукописном фрагменте, написанном на смерть первой жены писателя Марьи Дмитриевны Исаевой (1864). Здесь Достоевский ясно формулирует свое понимание «идеала Христа»: это достижение в истории своего рода «слитного» состояния человечества, в котором каждый человек «уничтожит» свое «я», отдавая его каждому другому человеку. Этот идеал Достоевский называет «рай Христов», в этом окончательном состоянии истории человек «оканчивает свое земное существование» и переходит в иную жизнь, которая есть «будущая, райская жизнь» [1, с. 172–173]. Эта «будущая жизнь» оказывается не за пределами земного бытия, а *внутри* него, она означает соединение каждой личности со всеми другими личностями и с мировым целым (писатель обозначает ее термином «общий Синтез»): «Это слитие полного я, то есть знания и синтеза со всем» [1, с. 174].

Внимательно читая этот фрагмент, можно прийти к выводу, что Достоевский различает здесь два типа посмертного существования личности: до достижения «рая Христова» личность будет бессмертна в собственной обособленной форме, а по достижению идеального состояния, когда слитное человечество станет более реальным, чем отдельные личности в нем, перейдет в окончательную «будущую жизнь», которая есть полное слияние «со всем», т. е. с другими людьми и с мировым целым: «Как воскреснет тогда каждое я – в общем Синтезе – трудно представить. Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале – должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную» [1, с. 174]. Рассуждения Достоевского в частности показывают, что Бога он понимает в эту эпоху по модели пантеизма, как «полный синтез всего бытия» [1, с. 174].

Особенно любопытно, как в этом контексте Достоевский интерпретирует воскресение и бессмертие Христа. Каждый человек имеет две формы бессмертия: несовершенное бессмертие в личной форме до достижения идеала и совершенное бессмертие в «синтетической»

форме (в слитном человечестве) по достижению этого идеала. Но Христос, конечно же, не может иметь несовершенного бессмертия, это означает, что после своей голгофской смерти он должен был сразу воскресать не в личной форме, а в своей «синтетической натуре». Именно это и утверждает Достоевский: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит Христос есть отражение Бога на земле)» [1, с. 174]. Христос должен был воскреснуть к вечной жизни *в совершенстве*, а это значит не в виде прежней несовершенной личности, а сразу в точном подобии Богу – как «полный синтез всего бытия», т. е. в полном слиянии со всем человечеством (вероятно, даже со всем мирозданием).

В рассуждениях Достоевского смерть Христа отличается от смерти любого человека, она является *истинной смертью* – ровно в том смысле, который имеет в виду Карсавин в приведенных выше рассуждениях: жертвенно отдав себя всем людям и всему бытию, Христос воскрес как универсальная («синтетическая») личность, охватывающая всех людей и все мироздание, ведущая человечество и мир к всеединому, совершенному состоянию («общему Синтезу», по выражению писателя). Таким образом, можно констатировать присутствие одного и того же, причем весьма необычного представления о воскресении Христа и в рассуждениях о конечной цели развития человечества у Достоевского, и в концепции истинной смерти Карсавина; этот факт очень важен для понимания главных тенденций развития русской философии в эпоху рубежа двух веков. В рамках философии всеединства такое представление о Христе, его воскресении и роли в мироздании является наиболее естественным; поэтому и другие представители этого направления в русской философии должны были склоняться к такому же необычному видению образа Христа. Особенно показательным, что к нему очевидно склонялись два выдающихся религиозных мыслителя той эпохи – Вл. Соловьев и Л. Толстой.

Соловьев очень ярко изображает Христа в своем последнем большом произведении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», однако, по нашему мнению, это произведение является кризисным и совершенно не показательным для творчества Соловьева. Если принять то, что там пишет Соловьев, за выражение его окончательной и твердой философской позиции, то тогда нужно зачеркнуть все его предшествующие сочинения, которые абсолютно несовместимы с этой позицией. Мы предпочитаем считать, что Соловьев на протяжении всей своей жизни постепенно формулировал свою последовательную позицию, а это последнее произведение стало результатом глубокого личного кризиса и его нельзя приравнивать по значимости к предшествующим произведениям [3, с. 123–154].

Среди подлинно главных произведений Соловьева наиболее ясно, хотя и весьма лаконично, образ Христа намечен в книге «Оправдание добра». Появление Богочеловека Христа в девятой главе этой книги описывается как начало последнего этапа общей эволюции вселенной от хаотического, разобщенного, несовершенного состояния к окончательному и полному совершенству, обозначаемому Соловьевым термином «Царство Божие». Предшествующий этап развития определяется человеком и человеческой деятельностью, здесь вселенная «собирается» в целое идеально (в познании и представлении человека), но материально остается разделенной. Значение последнего этапа, начинающегося с приходом Богочеловека, заключается в том, что это «собрание» должно стать реальным, т. е. должна быть окончательно преодолена также и материальная разделенность всего существующего. «Высшая задача человека как такого (чистого человека) и чисто человеческой сферы бытия состоит в том, чтобы *собирать вселенную в идее*, задача богочеловека и Царства Божия состоит в том, чтобы *собирать вселенную в действительности*» [10, с. 275].

Как можно видеть, Соловьев точно повторяет логику рассуждений Достоевского, полагая, что реализация Царства Божия в мире осуществляется через «общий Синтез» всего, и это ведет вселенную к совершенному всеединству, т. е. к превращению ее в Бога. Осуществить указанное «собрание» вселенной призвано человечество, соединившееся с Христом, т. е. полностью воспринявшее Христа в его сущности; однако это соединение, утверждает Соловьев еще не произошло, современное человечество в своем большинстве находится вне Христа, пока только отдельные люди живут по его заповедям. Но именно поэтому Соловьев утверждает, что Христос пока *не присутствует* в жизни человечества: «...чтобы согласие было совершенно свободным, чтобы оно не было делом превосходящей высшей силы, а настоящим нравственным актом, или исполнением внутренней правды, – для того и другого нужно было Христу удалиться в запредельную сферу невидимого бытия и удержать свое явное действие в истории» [10, с. 280]. Это действие станет реальным, т. е. Христос реально будет присутствовать в нашей жизни только тогда, когда человечество окончательно встанет на путь единения, когда отдельные индивиды «растворятся» в «собирательном человечестве»: действие Христа «обнаружится тогда, когда не отдельные только лица, а целое человеческое общество будет готово для сознательного и свободного выбора между безусловным добром и его противоположным. Таким образом, безусловное нравственное требование (“будьте совершенны, как Отец ваш Небесный”), обращенное к каждому человеку, но не в отдельности, а лишь вместе с другими (*будьте, а не будь*), – это требование (если только оно понято и принято как действительная жизненная задача) неизбежно переносит нас в область условий, определяющих текущее *историческое* существование *общества*, или собирательного человека» [10, с. 280–281]. Но раз Христос «удерживает»

свое присутствие и действие в мире, пока люди разъединены, и соединиться с человечеством, только когда оно станет по-настоящему единым, значит, он сам существует не в качестве отдельного «индивида», а в качестве «собирательной» личности, подобной будущему «собирательному человечеству».

Не нужно доказывать, что такое представление об эволюции вселенной и человечества к абсолютному всеединству и к превращению в Бога, ничего общего не имеет с церковным учением и вообще с мировоззрением традиционного (исторического) христианства. Соловьев сам в достаточно резкой форме отмечает это свое расхождение с ортодоксальной, церковной традицией: «Сколько-нибудь внимательный читатель видит, что я не подавал ни малейшего повода серьезной критике приписывать мне нелепое отождествление Царства Божия с историческим христианством, или видимою церковью (какою именно?)» [10, с. 280].

Еще более радикальный имперсонализм проявляется в статье Соловьева, посвященной О. Контю. Соловьев полностью согласился с концепцией Великого Существа Конта, т. е. с представлением о том, что человечество должно превратиться в единое разумное существо, в котором отдельные личности будут играть роль, подобную той, которую играют клетки в живом организме. Но возможность возникновения такого Великого Существа на месте современного человечества заставляет предположить, что и в его нынешнем состоянии разделенность индивидов не является настолько существенной, как кажется. По сути, она является иллюзией, искажающей правильное понимание сущности человека. Соловьев предельно ясно формулирует этот вывод: «С гениальной смелостью он (Конт. – *Авт.*)... утверждает, что единственный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может. И конечно, Конт прав... Целое первее своих частей и предполагается ими. Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет всю свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка – единичное лицо, линия – семейство, площадь – народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело, – раса, но вполне действительное, физическое тело – только человечество» [11, с. 568, 570].

Но если человеческая сущность принципиально коллективна, а индивидуальное существование – только видимость, искажающая чистоту этой сущности, то Христос, как наиболее полное и ясное выражение совершенной человеческой сущности, конечно, не может быть причастен этой «дурной» видимости, т. е. не должен иметь индивидуального существования, особенно после воскресения, когда в нем окончательно является богочеловеческое совершенство.

Собственно говоря, в концепции Конта понятие личного телесного воскресения становится излишним. Ведь, согласно Конту, отдельный человек имеет два измерения своего бытия: внутреннее, вечное

бытие в единстве всего человечества и внешнее, преходящее бытие собственной индивидуальности. Первое является гораздо более фундаментальным, поскольку оно вечно и не затрагивается смертью индивидуального тела, только второе измерение существования исчезает в смерти. В рамках этой концепции безусловно предполагается бессмертие каждого человека, но оно связано как раз с вечным существованием личности в едином человечестве. Получается, что после смерти индивидуальной формы бытия человека, которая является полу-иллюзорной, личность «автоматически» переходит в свое вечное, бессмертное бытие в едином человечестве; но это и означает, по всей логике концепции Кюнта, что *никакого воскресения индивидуальной формы личности не требуется*. Не случайно Кюнт утверждает, что существование умерших в едином человечестве является «более достойным», чем у живущих, и именно умершие как бы «управляют» всем движением человечества к грядущему более совершенному состоянию. Соловьев добросовестно воспроизводит мысли французского философа: «По Кюнту, в составе Великого Существа главное значение принадлежит умершим... Они вдвойне преобладают над живущими: как их явные образцы и как их тайные покровители и руководители – как те внутренние органы, через которые Великое Существо действует в частной и общей истории видимо прогрессирующего на земле человечества» [11, с. 579]. И тем не менее, вопреки этой очевидной логике, Соловьев в заключение своей статьи утверждает, что «никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Кюнт» [11, с. 579]. Столь разительное противоречие во взглядах, стремление вопреки очевидности выдвинуть на первый план свой символ веры, не делает чести мыслителю; все это можно объяснить только как начало того радикального мировоззренческого кризиса, который постиг Соловьева перед самой смертью (статья об О. Кюнте вышла в 1898 г.) и который привел его к отказу от всего своего творчества в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

Л. Толстой гораздо более ясно и прямо выражает общую мысль многих русских мыслителей о «собираательной», «синтетической» природе Христа, полностью проявившейся в его воскресшем состоянии, – ведь он единственный из значимых мыслителей не пытался делать вид, что находится в согласии с православной церковью и ее учением. Достоин сожаления тот факт, что уважительное отношение многих представителей русской религиозной философии к церкви и их нежелание вступать в прямой конфликт с церковным учением, заставлявшее их в менее резкой форме излагать свои представления об *истинном христианстве*, до наших дней является основанием для бездоказательных утверждений о якобы «полном согласии» их взглядов с православным мировоззрением. В этом контексте непреходящее значение «феномена Толстого» состоит в том, что он выражает общее для всей русской религиозной философии представление

об истинном христианстве гораздо более прямо, чем остальные ее представители и без малейшей оглядки на мнение церковных идеологов. В книге «В чем моя вера?» Толстой решительно утверждает, что даже у самого Христа, как он предстает в евангелиях, не было идеи личного бессмертия: «...никогда Христос не только ни одним словом не утверждал личное воскресение и бессмертие личности за гробом, но и тому восстановлению мертвых в царстве Мессии, которое основали фарисеи, придавал значение, исключаящее представление о личном воскресении» [12, с. 391]. Согласно Толстому, та вечная жизнь, о которой говорит Христос, есть общечеловеческая жизнь: «Христос противопоставляет личной жизни не загробную жизнь, а жизнь общую, связанную с жизнью настоящей, прошедшей и будущей всего человечества, жизнь сына человеческого» [12, с. 397].

Совершенно неправильно, как это делают православные критики писателя, выводить из этих утверждений неверие Толстого в бессмертие человеческой личности и личности Христа. В воззрениях Толстого обнаруживается то же самое двойственное понимание бессмертия, которое мы раньше обнаружили во взглядах Достоевского¹. С одной стороны, Толстой часто утверждает (особенно в поздних дневниковых записях), что смерть – это только трансформация вечной, неуничтожимой жизни человека к новой форме, и, значит, личность после смерти будет проживать новую жизнь в новой форме (в том же мире или в каком-то другом). Например, в записи от 7 декабря 1895 г. читаем: «Жизнь есть увеличение любви, расширение своих пределов, и это расширение совершается в разных жизнях... Это расширение нужно для моей внутренней жизни, и оно же нужно для жизни этого мира. Но жизнь моя может проявляться не в одной этой форме, она проявляется в бесчисленном количестве форм. Мне видна только эта» [14, с. 74].

Но одновременно в рассуждениях Толстого (в дневниковых записях и в религиозно-философских трактатах) обнаруживается другое понимание бессмертного существования любого человека: существование в совокупном человечестве, в единстве одновременно со всеми живущими людьми. Особенно наглядно эту форму бессмертия Толстой иллюстрирует на примере Христа в трактате «О жизни» (1888): «Христос умер очень давно, и плотское существование его было короткое, и мы не имеем ясного представления о его плотской личности, но сила его разумно-любивой жизни, его отношение к миру – ничье иное, действует до сих пор на миллионы людей, принимающих в себя это его отношение к миру и живущих им. Что же это действует? Что это такое, бывшее прежде связанным с плотским существованием Христа, составляющее продолжение и разрастание той же его

¹ Можно отметить, что общим истоком такого двойственного представления о бессмертии для Достоевского и Толстого, видимо, было религиозно-философское учение И. Г. Фихте [2].

жизни?» [13, с. 413–414]. На этот риторический вопрос Толстой явно предполагает однозначный ответ: Христос (как и любой умерший человек) продолжает каким-то сверхъестественным образом существовать и действовать во всем пространстве и времени того мира, в котором умерло его индивидуальное тело, и это существование нужно признать реальным бессмертием его воскресшей личности.

Возвращаясь к учению Карсавина, нужно отметить, что он дал наиболее глубокое и логичное философское объяснение бессмертия как бытия личности не в ограниченной телесной форме, а в совокупном, «слитном», «синтетическом» человечестве; такое понимание является естественным следствием его оригинальной концепции истинной смерти и истинного воскресения, а эта концепция в свою очередь дает органичное развитие метафизической модели человека, свойственной всей европейской традиции философии всеединства, достигшей высшей точки своего развития в русской философии рубежа XIX и XX вв.

Литература

1. *Достоевский Ф.М.* Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 152–205.
2. *Евлампиев И.И.* О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. Альманах № 35. СПб.: Серебряный век, 2017. С. 298–312.
3. *Евлампиев И.И.* Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017.
4. *Карсавин Л.П.* О добре и зле // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 250–284.
5. *Карсавин Л.П.* Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 24–57.
6. *Карсавин Л.П.* О личности. М.: Ренессанс, 1992.
7. *Карсавин Л.П.* О так называемом «бессмертии души» // Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 478–479.
8. *Карсавин Л.П.* О началах. СПб.: YMCA-Press, 1994.
9. *Кузанский Н.* Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1979–1980. Т. 1. С. 47–184.
10. *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
11. *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 562–581.
12. *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 23. М.: Художественная литература, 1957. С. 304–465.
13. *Толстой Л.Н.* О жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 26. М.: Художественная литература, 1936. С. 313–442.

14. Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1895–1899 гг. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 53. М.: Художественная литература, 1953. С. 3–38.

Evlampiev, Igor I., Kupriyanov, Viktor A., L. P. Karsavin's concept of true death and the "synthetic" image of Jesus Christ in F. M. Dostoevsky's works

References

1. Dostoevsky, F.M. (1980), Zapiski publitsisticheskogo i literaturno-kriticheskogo haraktera iz zapisnykh knizhek i tetradey 1860–1865 gg. [The notes of journalistic and literary-critical character from the notebooks and writing books of 1860–1865], in Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.* [Complete works in 30 vol.], vol. 20, Nauka, Leningrad, USSR, pp. 152–205.
2. Evlampiev, I.I. (2017), O filosofskikh osnovaniyakh religioznykh vozzreniy F. Dostoevskogo i L. Tolstogo [On the philosophical foundations of F. Dostoevsky's and L. Tolstoy's religious views], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura. Al'manah № 35* [Dostoevsky and the world literature. Almanac No. 35], Serebryanny vek, St. Petersburg, Russia, pp. 298–312.
3. Evlampiev, I.I. (2017), *Russkaya filosofiya v evropeyskom kontekste* [Russian philosophy in the European context], RChHA Publishing House, St. Petersburg, Russia.
4. Karsavin, L.P. (1994), O dobre i zle [On good and evil], in Karsavin, L.P. *Malye sochineniya* [Little works], Aletheia, St. Petersburg, Russia, pp. 250–284.
5. Karsavin, L.P. (1994) Saligia, ili Ves'ma kratkoe i dushepoleznoe razmyshlenie o Boge, mire, cheloveke, zle i semi smertnykh grekhakh [Saligia, or a very short and useful for soul reflection concerning God, the world, man, evil and seven deadly sins], in Karsavin, L.P. *Malye sochineniya* [Little works], Aletheia, St. Petersburg, Russia, pp. 24–57.
6. Karsavin, L.P. (1992), *O lichnosti* [On personality], Renessans, Moscow, Russia, pp. 3–232.
7. Karsavin, L.P. (1993), O tak nazyvaemom "bessmertii dushi" [On so called "immortality of soul"], in Karsavin, L.P. *Sochineniya* [Works], Raritet, Moscow, Russia, pp. 478–479.
8. Karsavin, L.P. (1995), *O nachalah* [On the foundations], YMCA-Press, St. Petersburg, Russia.
9. Nicolaus Cusanus, (1980), Ob uchenom neznanii [On learned ignorance], in Nicolaus Cusanus, *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Mysl', Moscow, USSR, pp. 47–184.
10. Solovyov, V.S. (1988), Opravdanie dobra [The justification of the good], in Solovyov, V.S., *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Mysl', Moscow, USSR, pp. 47–580.
11. Solovyov, V.S. (1988), Ideya chelovechestva u Avgusta Konta [The idea of humanity by August Compt], in Solovyov, V.S., *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Mysl', Moscow, USSR, pp. 562–581.
12. Tolstoy, L.N. (1957), V chem moya vera? [What is my faith?], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t.* [Complete works in 90 vol.], vol. 23, Khudozhestvennaya literatura, Moscow, USSR, pp. 304–465.

13. Tolstoy, L.N. (1936), O zhizni [On life], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t.* [Complete works in 90 vol.], vol. 26, Khudozhestvennaya literatura, Moscow, USSR, pp. 313–442.
14. Tolstoy, L.N. (1953), Dnevniki i zapisnye knizhki 1895–1899 gg. [Diaries and notebooks of 1895–1899], Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t.* [Complete works in 90 vol.], vol. 53, Khudozhestvennaya literatura, Moscow, USSR, pp. 3–38.



ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА

Л. П. КАРСАВИНА

Марина Савельева

Центр гуманитарного образования
Национальной академии наук Украины

Цитирование: Савельева М.Ю. Иррационалистическая диалектика Л. П. Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 40–52.

DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.3>

For citation: Savelyeva, M.Ju. Irrationalisticheskaya dialektika L. P. Karsavina [Irrationalistic dialectics by L. P. Karsavin], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 40–52. **DOI:** <https://10.31119/phlog.2019.5.3>

Анализируется иррационалистическая диалектика Л. П. Карсавина, которую он обосновывал как абсолютную диалектику. Показано, что главной причиной ее возникновения была теоретическая ограниченность диалектики Гегеля и Маркса, которую Карсавин поставил целью преодолеть. Раскрыта новая трактовка Карсавиным понятия «развитие». Доказано, что его обоснование имеет наглядно-мифологический, а не рационалистический характер, и что концепция Карсавина, хотя и противоречит гегелевской теории, но не преодолевает ее ограниченность и не трансформирует ее. Построение иррационалистической диалектической теории стало возможным потому, что Карсавин сместил акцент с аспекта противоречивости в сторону единства. Его цель была в устранении ограниченности противоречия, ведь оно выступает не только способом достижения единства как конечной цели, но и главным препятствием к нему. Именно единство, по мнению Карсавина, отличало развитие от иных форм проявления движения в мире – «изменения» и «прогресса», в основе проявления которых лежит принцип дискретности и противостояния. Анализируется взаимосвязь теории диалектики и принципа всеединства. Карсавин полагал, что законодательная структура диалектики есть трансцендентально-логическое выражение Закона Божьего, а сам процесс развития с позиции абсолютного единства выступает как бесконечный, непрерывный и абсолютный.

Ключевые слова: Л. П. Карсавин, диалектика, рационализм, иррационализм, развитие, противоречие, всеединство, абсолют.

The article deals with the irrationalistic dialectics by L. P. Karsavin, which he considered absolute. It is shown that Karsavin's dialectics resulted from his attempt to overcome the theoretical flaws of the rationalistic dialectics by Hegel and Marx. Karsavin's interpretation of the notion "development" is analyzed and its advantages and disadvantages are stressed. It is proved that the Russian thinker proposed a mythological rather than rationalistic justification. The similarities and difference between Karsavin's and Hegel's dialectic theories are shown. It is claimed that Karsavin's approach to some extent contradicts the Hegelian one, but in no way either improves or transforms it. The author concludes that the irrationalistic dialectical theory appeared due to the fact that Karsavin emphasized unity rather than contradiction. He believed that dialectical contradiction should be regarded as an obstacle in the way of philosophical cognition and therefore it should be removed. According to the philosopher, it is unity that characterizes development and helps us differ it from the other forms of action, such as "change" or "progress", which are based on the principle of discreteness and opposition. Karsavin's interrelation of dialectical theory and the principle of unity is also analyzed. According to Karsavin, the legislative structure of dialectics is a transcendental-logical expression of the Law of God, and the process of development seen from the position of absolute unity appears as infinite, continuous and absolute.

Keywords: L. P. Karsavin, dialectics, rationality, irrationality, development, contradiction, all-unity, absolute.

Диалектика как теория развития является единством метода и системы. Содержание системы наиболее восприимчиво к запросам времени и меняется в соответствии с исторической эпохой. В различные периоды истории это были: абстрактное *Ego Cogito* или индивид как не менее абстрактный его носитель; абсолютный дух как субстанция-субъект или общество в его историческом становлении; Абсолют как всеединство Бога, человека и мира. Очевидно, что, будучи системообразующими факторами теории развития, индивид и общество, тем не менее, не равны друг другу. Так же точно не равны между собой мир как проявление бытия во времени и Бог как абсолютная форма мира. Однако между отдельными и весьма различными сферами применения диалектического метода есть постоянная взаимосвязь, суть которой – в констатации неразрывного единства (в целом) и тождества (в каждый момент этого единства) противоречивых сторон и аспектов. В Древней Греции это тождество выражалось мифологически конкретно и безлично: «Одно и то же – мысль и то, о чем она». В Средние века – метафизически абстрактно-всеобще, как принцип единства Творца и творения. В Новое Время получило абстрактно-всеобщий способ выражения: «Я мыслю – я есть». Это был первый рационалистически оформленный опыт осмысления тождества мышления и бытия, но осуществленный на индивидуально-абстрактном уровне понятий лишь как индивидуальное, не имеющее отношения к теории, проявление. Поэтому естественно, что со временем Гегель аргументировал его конкретно-всеобщий характер – как логическое содержание идеи единства мира.

Таким образом, метод как форма познания является устойчивой стороной теории развития, сохраняющей логическую преемственность познавательной традиции. Вместе с тем, логика метода не остается полностью неизменной и консервативной в противоположность исторически изменчивой системе. Конечно, содержательные изменения в системе не обязательно влекут за собой смену метода. Однако на протяжении истории происходит его сущностное становление от случайных абстрактно-индивидуальных проявлений к конкретно-всеобщему законодательному статусу. А это, в свою очередь, приводит к изменению характера взаимосвязи метода и системы: диалектика обретает новую историческую форму и подтверждает свою историческую универсальность.

Не стоит забывать, что на протяжении всей своей истории вплоть до Маркса диалектика как теория обреталась на рационалистическом основании [1, 4–5, 8, 10, 12–21, 24–25, 30–33, 36–37, 41, 47–48]. Диалектический метод всегда рассматривался как проявление логики и применялся лишь в отношении к соразмерным себе рациональным объектам, воспринимаемым с позиции их предметной содержательности, а значит, в конечном счете однозначно и односторонне. Разносторонность проявлялась в контексте отношения к самим себе и другим объектам. В известном смысле, в этом проявлялась ограничен-

ность и формальная противоречивость теории, поскольку основание перехода диалектики из узкоконкретного метода во всеобщий оставалось при этом неявным. Иными словами, даже наиболее последовательное и завершенное гегелевское представление об абсолюте как «абсолютной возможности всего» базировалось на заведомо ограниченном основании абсолютной логики: тождество бытия (абсолютной действительности) и мышления (абсолютной возможности) возможно было потому, что первое понималось лишь как «бытие мышления». То есть, это тождество в мышлении, и сам абсолюте лишь мышление о нем. Это косвенно подтверждается фихтеанской концепцией «действования», вновь лишившей диалектику абсолютистского характера.

Формирование иррационалистических философских течений к середине XIX в. позволило распространять диалектический метод на исследование иррациональных объектов, основными способами познания которых до тех пор являлись личное неотчужденное и неповторимое переживание или вера. Здесь можно выделить индивидуально-субъективистскую тенденцию, представленную в философии А. Шопенгауэра и С. Кьеркегора [43–46], где диалектика выступала методом познания иррационального внутреннего мира как истинного существования человека; этот опыт также подтвердил неизбежную тупиковость трансформации гегелевского логического абсолютизма. Противоположностью кьеркегоровскому субъективизму стала объективистская тенденция, наиболее последовательно разрабатываемая Л. Карсавиным и А. Ф. Лосевым: объектами в данном случае выступали иррациональные сферы мифа и религиозной веры, а также различные рационалистические и иррационалистические концепции, сформированные на их основаниях [26–28]. В частности, объектом исследования Л. П. Карсавина являлась идея всеединства как органического единства бытия, а методом – логика противоречивого отношения к ней человеческой души как иррационального субъекта.

Концепция Карсавина в какой-то мере противоречит гегелевской теории развития, однако никоим образом не преодолевает ее ограничений и не трансформирует ее. Скорее, она является одной из ее вариаций, или, как он сам говорил, не «отрицанием диалектики, а расширением ее за грани рационалистического ее применения» [22, с. 271]. Любой объект диалектического метода становится иррациональным, если рассматривать его в абсолютной перспективе; таков же и субъект, если представлять его абстрактно-индивидуальным и непостижимым. Гегель обосновывал абсолютный аспект развития как абсолютность его относительности, то есть абсолютность противоречия вследствие временной зависимости. Карсавина, видимо, это не устраивало. Он настаивал на возможности снятия этого противоречия и утверждения абсолютности как таковой, не через свою инаковость и вне зависимости от времени. А поскольку новые представления по-новому отражаются в логике понятий, он полагал, что центральное понятие диалектики – развитие – отныне должно быть пере-

смотрено в своей сути: «Развитие (e-volutio или ex-plicatio, Ent-wicklung, de-veloppement), в противоположности “свитию” (involutio или im-plicatio, Ein-wickelung, en-veloppement) означает, собственно говоря, разворачивание, раскрытие чего-то уже потенциально, но только потенциально данного, т. е. актуализацию ранее актуально не бывшего, обогащение бытия, и склоняет мысль к отождествлению его с процессом. Вполне естественное в применении к эмпирической действительности, это понимание опасно тем, что позволяет предполагать меньшую онтологическую ценность будущего по сравнению с настоящим и даже прошлым, некоторую не только эмпирическую (для настоящего и прошлого), но и абсолютную неданность будущего. Удобнее были бы термины “volutio”, “plicatio”, “витие” или “витье”. Но они очень уж необычны. К тому же, как мы увидим далее, термин “развитие” может быть оправдан с иной, высшей точки зрения» [22, с. 34].

Как видим, Карсавин стремился использовать неоднозначность смысла понятия для его иррационалистической интерпретации. Для этого он попытался усилить его предметный аспект: вместо логического противоречия, основанием которого является двойственная природа времени как состояния мировых событий и состояния познания субъекта, мыслитель представил его наглядно-образную трактовку, основанием которой является пространство. Так раскрывается цветок, книга, ларец, постепенно занимая (свое) место... Процесс выведения нового знания на основании синтеза бытия и ничто осуществляется в границах логики; следовательно, механизм возникновения нового обладает для человека абсолютной неопределенностью, тайной. В понимании Карсавина логика – лишь «соучастник» появления нового знания, не более. Поэтому он стремился обосновать непротиворечивое сосуществование невидимого и видимого – еще-непознанного, но уже-сущего, и этого-же-сущего как уже-познанного, сначала в себе и для себя, потом для познающего субъекта. При этом непротиворечивость и цельность пространства снимает метафизическую противоречивость времени, выстраивая его в последовательность, дополняющую и разворачивающую самое себя. Попутно устраняется и двойственность временного аспекта: мышление не развивается во времени и потому не может противоречить времени обстоятельств. Оно развито изначально, проявляясь независимо от времени в том или ином месте, в тех или иных обстоятельствах, завися лишь от исторического контекста. Время и пространство едины, и это совпадение позволяет познавать не только рациональные предметы, но и бытийный всеединый Абсолют, способом актуализации знания о котором является соразмерная ему душа человека.

Иными словами, развертывание диалектической теории в иррационалистическом ключе стало возможным потому, что Карсавин сместил акцент с аспекта противоречивости в сторону единства. Его цель была в устранении ограниченности противоречия, ведь оно вы-

ступает не только способом достижения единства как конечной цели, но и главным препятствием к этому. Оно всегда соответствует самому себе, выполняя и содержательную, и формальную функцию, – и способствует познанию, и ограничивает его. Поэтому философ обосновывал сущность развития через единство, полагая, что так можно решить проблему. Именно единство, по его убеждению, отличало развитие от иных форм проявления движения в мире – «изменения» и «прогресса» [22, с. 17]¹. «Изменение есть непрерывно меняющаяся во времени система взаимоотношений пространственно разъединенных элементов (выделено мной. – М.С.)» [22, с. 19], – иными словами, это состояние движения, в котором находятся элементы относительно друг друга именно в силу своей разъединенности. То есть состояние незавершенности и противоречия. Состояние, рассматриваемое независимо от субъекта, чистое (со)отношение и потому абстрактное, внешнее, чужеродно сообщенное противоречие.

«Прогресс» как изменение в направлении улучшения, усовершенствования так же не является самодостаточным, по мнению, Карсавина, поскольку предполагает двоякую внешнюю причинность – как в стечении объективных обстоятельств, так и в оценке их историческими субъектами. Само понятие «совершенствование» является в определенной мере искусственным, интеллектуальным образованием, поскольку совершенство по определению полноценно и не может быть растянуто во времени или пространстве. Следовательно, в нем заложено противоречие: если оно осуществляется под воздействием внешних причин, тогда это не развитие, а лишь изменение; если это самосовершенствование, оно должно осуществляться в процессе некоторого отрицания или самоотрицания: «Всякое становление момента есть погибание другого. Равным образом, всякое усовершеншение момента есть выход его за грани эмпирического бытия и снятие этих граней. Усовершеншаясь, момент становится в инобытие и тем самым перестает эмпирически быть» [22, с. 261]. Иными словами, прогресс как процесс «приводит к обесценению всех моментов, кроме одного – момента апогея, расцвета, ясного обнаружения» [22, с. 227]. В любом случае, прогресс является оценочным отношением [22, с. 230] и потому источником перманентного конфликта, ставящего единство мира под угрозу.

Нельзя сказать, что Карсавин был полностью не прав. История подтверждает, что как только общество охватывает идея прогресса в любом его варианте, оно незамедлительно переходит от слов к делу. То есть, к революционному переустройству мира. Так было в XVIII

¹ Идея прогресса нашла свое отражение в русской философской литературе: в позитивном ключе [9, 29, 35] и в негативном [6–7, 38–40]. Как видно, Карсавину была близка вторая тенденция, хотя основное внимание он уделял ее теоретико-логическому аспекту, доказывая несостоятельность прогресса на понятийном уровне.

веке, когда идея прогресса получила свое первое концептуальное оформление. И для Карсавина как историка было совершенно ясно, что «прогресс» и «развитие» могут как взаимно совпадать, так и взаимно исключаться. Но никогда не быть одним и тем же.

В отличие от «изменения» или «прогресса», «развитие» не является внешним фактором, формирующимся между вещами. Следовательно, оно есть не везде и не всегда, а лишь там, где вещь является целостной, единой, завершенной и не подверженной сущностному разъятию. Следовательно, могущей быть где и когда угодно. К примеру, «мы говорим о развитии душевной жизни, о развитии организма и т. д. и всегда при этом мыслим или воспринимаем некоторое замкнутое в себе (поскольку мы говорим о его развитии) целое. Оно, как целое, вовсе не состоит из атомов. Оно меняется непрерывно, непрерывно становится качественно иным, становится изнутри, из себя самого, а не путем присоединения к нему чего-то извне. Нельзя представить себе развивающееся, как таковое, состоящим из частей или слагаемым частями, ибо расчлнение отрицает непрерывность. И точно так же нельзя в развивающемся противопоставлять непрерывно меняющуюся систему неизменным разъединенным элементам. В нем нет элементов, и оно совпадает с системой» [22, с. 20]. Рациональное представление о развитии как раз тем и грешит, что неминуемо приводит к обоснованию разъединенного существования всего, и в частности народов и культур, поскольку рациональность предполагает анализ, сопоставление, сравнение, ограничение и т.д. Аналитическое отношение к истории человечества не в состоянии исключить то обстоятельство, что народы и культуры различны, что каждое сообщество находится на собственном этапе развития, проходит своим путем в то или иное время. И Карсавин как историк не мог с этим не соглашаться. В то же время, он полагал, что рационалистическая диалектика не должна возводить такое положение дел в статус нормы и идеала. Карсавин не то чтобы отстаивал противоположную позицию, полностью отрицая противоречие и рассматривая развитие как безальтернативное единство. В действительности он представлял противоречие как относительный момент – момент невозможного отношения непротиворечивых сторон – и настаивал на синтетической природе теории диалектики и, соответственного, диалектического метода, полагая, что диалектика не является последовательно рационалистической или иррационалистической, а представляет собой онтологический синтез единства и противоречия. К слову, иррационалистический вариант диалектики также не мог считаться универсальным: к примеру, иррационалист и мифолог О. Шпенглер тоже разграничивал души культуры по уровню развития, следовательно, повторял ошибку рационалистов [22, с. 95].

Как видим, Карсавин создал еще одну историческую форму диалектики – иррационалистическую, в стремлении придать гегелевской теории абсолютный характер, полагая, что ее законодательная

структура, по сути, есть трансцендентально-логическое выражение Закона Божьего [22, с. 35]. Поэтому для русского мыслителя «единство» представлялось не противоположностью или обратной стороной «борьбы», а формой отношений «борьбы» и «примирения». «Отношение» как таковое не может не быть единством, даже если его содержание негативно; иначе оно не соответствует своему понятийному выражению. С одной стороны, «я переживаю двойственное состояние: мыслю о чем-нибудь и в то же самое время наблюдаю свое бодрое настроение, т. е. “бодрствую”. Это я сам мыслю, и мое мышление всецело есть я сам мыслящий, мыслящий не вообще, а конкретно. Я есмь это мое мышление, эта моя мысль. Но столь же всецело я “бодрствую”, бодрствую в самом акте моего мышления, в качестве меня самого мыслящего. Нет во мне каких-то двух “я”, двух “сознаний”, двух предметов, но есть только один я, сразу и мыслящий и бодрствующий и вне мышления и бодрствования совсем себя не сознающий» [22, с. 35]. С другой стороны, – «бодрствование мое нечто иное, чем мое мышление, хотя оба они насквозь и всецело друг друга пронизывают. Все бодрствующее во мне, будучи мною самим, мыслит и все мыслящее бодрствует. Бодрствование и мышление не разъединены, не противопоставлены взаимно, подобно двум внешним телам; оба – я и весь я. Но бодрствование не есть мышление, и обратно; они, как ясно и точно выражается наш язык, различны, т. е. я сам различен в них, будучи единым. Я дву-личен... или, вернее, троеличен, потому что еще и наблюдаю себя бодрствующего и себя мыслящего» [22, с. 35].

Основание приоритета единства и синтеза над противоречием объясняется тем, что объект и субъект при этом неразрывны и тождественны друг другу. Во-первых, потому что каждый из них существенным образом отражает (= присваивает) противоположную сторону: «Развитие необходимо предполагает то, что развивается. Нет развития без субъекта развития. Но субъект не вне развития – в этом случае он бы нам совсем был не нужен, – а в самом развитии. Нет субъекта и развития, а есть развивающийся субъект» [22, с. 20]¹. Во-вторых, потому что субъект и объект иррациональны в своей сущностной беспредельности: объект иррационально трансцендентен, субъект – иррационально имманентен. Только «становление (индивидуальной) всеединой души в эмпирии, раскрытие ее во временном существовании и последовательности всех ее моментов и будет тем, что мы называем развитием. Развитие лишь одна “сторона” всеединой души, один только аспект ее или модус. Развития нет без завершенности и без усовершенности. Вне их оно непонятно, непостижи-

¹ Здесь можно было бы возразить, что нет и изменения без изменяемого, – однако изменение есть внешнее состояние, поэтому может рассматриваться отдельно; развитие же предполагает целостность, то есть обязательную включенность вещи в процесс изменения, единство с ним.

мо, не существует. Взятое в себе самом, оно не реальность, а условное отвлечение и притом такое, которое покоится на категорическом отрицании того, что смутно и безотчетно взято вместе с ним. Поэтому и познание развития в его отвлеченности неизбежно (хотя и не всегда прямым путем) приводит к познанию его заверщенного и усовершенного всеединства. В наималейшем знании о развитии уже содержится стяженное знание о других модусах всеединой души» [22, с. 55–56]. Впрочем, это же всеединство выступает абсолютным препятствием достижения полного и достоверного знания о развитии, которое возможно было бы «только как полнота бытия всеединого субъекта изучаемого развития, и не только полнота стяженная, а полнота усовершенная. Стяженное всеединство может выразиться только в стяженном, т. е. не мотивирующем свою достоверность ясною данностью, знании» [22, с. 57].

Принцип абсолютного единства субъекта и объекта развития подводит к выводу, что у развития как бесконечного феномена нет цели, в то время как с позиции рационализма она не может не быть. Но в абсолютной диалектике цель невозможна, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, «всякое понимание развития из одного какого-нибудь его эмпирического момента или из нескольких неизбежно приводит к обесцениению прочих и приходит в столкновение с основным установленным нами положением: познание развития всегда есть познание о нем одного из его моментов» [22, с. 61]. Тем самым, момент достижения цели развития должен означать его завершение, либо же становиться «бесконечной целью». Последняя означает не иллюзорность и недостижимость, а возможность бесконечного трансформирования в момент достижения в иные содержания. Во-вторых, наличие цели как внутреннего, неотъемлемого и необходимого порыва к развитию предполагает наличие средств, которые всегда внешни (случайны) в отношении к цели; в результате развитие оборачивается лишенным внутренним импульсом изменением. Отсутствие цели указывает также на абсолютную неполноту и незавершенность развития, и, соответственно, знания о нем: «Всякое знание о развитии дает развитие, “сокращая” или “стягивая” его... Знание “конструирует” развитие, но не в смысле произвольного построения или искажения. Неполнота “конструирования” необходима, как завершение (познавательное выражение) реальной неполноты момента» [22, с. 62]. В этом смысле «невозможность цели» абсолютной диалектики обусловлена ее действительным, изначальным достижением, предустановленным свершением, абсолютным предопределением всего в рамках самой себя. По всей видимости, Л. Карсавин был убежден, что смысл развития – в отсутствии основания противоречия, а не в движении на основании противоречия; в мгновенном и полном самовыражении, а не в стремлении к самовыражению. Развитие есть совершенство, вечно пребывающее в соответствии самому себе.

Литература

1. *Абдильдин Ж.М., Балгимбаев А.С.* Диалектика активности субъекта в научном познании. М.: Наука, 1977.
2. *Адорно Т.* Негативная диалектика. М., 2003.
3. *Анчел Е.* Мифы потрясенного сознания. М., 1979.
4. *Асмус В.Ф.* Диалектика Канта. М., 1929.
5. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н. э.). М., 1967.
6. *Бердяев Н.А.* Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С. 7–220.
7. *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990.
8. *Богомолов А.С.* Диалектический логос: становление античной диалектики. М., 1982.
9. *Булгаков С.П.* Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.П. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 46–94.
10. *Бурова И.Н.* Парадоксы теории множеств и диалектика. М., 1976.
11. *Вернер В., Худа-Гранат М.* Идея всеединства Льва Платоновича Карсавина между историческим и сверхисторическим мышлением // История и современность. № 1. Март 2012. С. 3–14.
12. *Гурвич Ж.* Диалектика и социология. Краснодар, 2001.
13. *Джохадзе Д.В., Джохадзе Н.И.* История диалектики: эпоха античности. М., 2005.
14. *Джохадзе Д.В.* Диалектика Аристотеля. М., 1971.
15. Диалектика познания сложных систем. М., 1988.
16. Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону, 1983.
17. Идеалистическая диалектика в XX столетии (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики). М., 1987.
18. *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997.
19. История античной диалектики. М., 1972.
20. История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1978.
21. *Канарский А.С.* Диалектика эстетического процесса. К., 2008.
22. *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб., 1994.
23. *Копнин П.В.* Диалектика, логика, наука. М., 1973.
24. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио. М., 1993.
25. *Линьков Е.С.* Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973.
26. *Лосев А.Ф.* Абсолютная диалектика – абсолютная мифология // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 263–298.
27. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 5–216.
28. *Лосев А.Ф.* Перводанная сущность // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 233–262.
29. *Лосский Н.О.* Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 338–483.

30. Лукач Д. История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты). М., 2017.
31. Манн Ю.В. Диалектика художественного образа. М., 1987.
32. Марксистско-ленинская диалектика. В 8 кн. Кн. 1–5. М., 1983–1988.
33. Материалистическая диалектика как общая теория развития. В 4 т. М., 1982–1983.
34. Мелих Ю.Б. Иррациональное расширение философии Г. В. Ф. Гегеля и И. Канта в России // Вестник МГТУ. Т. 14. № 2. 2011. С. 330–336.
35. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991.
36. Оруджев З.М. Диалектика как система. М., 1973.
37. Садовский Г.И. Диалектика мысли. Логика понятий как теория отражения сущности развития. Минск, 1982.
38. Соловьев В.С. Тайна прогресса // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 556–557.
39. Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 635–762.
40. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
41. Французские марксисты о диалектике. М., 1982.
42. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006.
43. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.
44. Шопенгауэр А. Parerga и Paralipomena // Шопенгауэр А. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. М., 2001.
45. Шопенгауэр А. Новые Paralipomena. Отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. 1810–1860 // Шопенгауэр А. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6: Из рукописного наследия. М., 2001. С. 51–54.
46. Шопенгауэр А. Эристическая диалектика, или искусство побеждать в спорах // Шопенгауэр А. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6: Из рукописного наследия. М., 2001. С. 259–288.
47. Jameson F. Marxism and form: Twentieth-century dialectical theories of literature. Princeton University press, 1971.
48. McTaggart J.E. Studies in Hegelian dialectic. Cambridge University press, 1922.

Savelyeva, Marina Yu. *The irrationalistic dialectics by L. P. Karsavin*

References

1. Abdildin, Zh.M., Balgimbaev, A.S. (1978), *Dialektika aktivnosti subyekta v nauchnom poznanii* [The dialectic of the subject activity in scientific knowledge], Moscow, USSR.
2. Adorno, T. (2003), *Negativnaya dialektika* [Negative dialectics], Moscow, Russia.
3. Anchel, E. (1979), *Mify potryasennogo soznaniya* [The myths of a shocked consciousness], Moscow, USSR.
4. Asmus, V.F. (1929), *Dialektika Kanta* [Dialectics by Kant], Moscow, USSR.

5. *Ateisty, materialisty, dialektiki drevnego Kitaya: Yan Chzhu, Letszy, Chzhuantszy (VI–IV vv. do n.e.)* (1967), [Atheists, materialists, dialecticians of Ancient China: Yang Zhu, Leczi, Chuangze (6–4 centuries BC)], Moscow, USSR.
6. Berdyaev, N.A. (2002), *Smysl istorii* [The meaning of history], in Berdyaev, N.A. *Smysl istorii. Novee srednevekoye* [The meaning of history. The new Middle Ages], Moscow, Russia, pp. 7–220.
7. Berdyaev, N.A. (1990), *Sud'ba Rossii* [The fate of Russia], Moscow, Russia.
8. Bogomolov, A.S. (1982), *Dialekticheskiy logos: stanovlenie antichnoy dialektiki* [Dialectical logos: the formation of ancient dialectics], Moscow, USSR.
9. Bulgakov, S.P. (1993), *Osnovnye problemy teorii progressa* [The main problems of the theory of progress], in Bulgakov, S.P. *Sochineniya* [Works], in 2 vol., vol. 2, Moscow, Russia, pp. 46–94.
10. Burova, I.N. (1976), *Paradoksy teorii mnozhestv i dialektika* [Paradoxes of set theory and dialectics], Moscow, USSR.
11. Verner, V., Khuda-Granat, M. (2012), *Ideya vseidinstva L'va Platonovicha Karsavina mezhdu istoricheskim i sverkhistoricheskim myshleniem* [The idea of all-unity of Lev Platonovich Karsavin between historical and suprahistorical thinking], in *Istoriya i sovremennost'* [History and modernity], no. 1, pp. 3–14.
12. Gurvich, Zh. (2001), *Dialektika i sotsiologiya* [Dialectics and sociology], Krasnodar, Russia.
13. Dzhokhadze, D.V., Dzhokhadze, N.I. (2005), *Istoriya dialektiki: epokha antichnosti* [The history of dialectics: the epoch of Antiquity], Moscow, Russia.
14. Dzhokhadze, D.V. (1971), *Dialektika Aristotelya* [Dialectics by Aristotle], Moscow, USSR.
15. *Dialektika poznaniya slozhnykh sistem* [The Dialectic of Knowledge of Complex Systems], Moscow, 1988, Russia.
16. *Dialektika reflektivnoy deyatel'nosti i nauchnoe poznanie* [Dialectics of reflective activity and scientific knowledge], (1983), Rostov-on-Don, Russia.
17. *Idealisticheskaya dialektika v XX stoletii (Kritika mirovozzrencheskikh osnov nemarksistskoy dialektiki)* [Idealistic dialectics in the 20th century (Criticism of the ideological foundations of non-Marxist dialectics)], (1987), Moscow, USSR.
18. Ilyenkov, E.V. *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v nauchno-teoreticheskom myshlenii* [Dialectics of the abstract and the concrete in scientific theoretical thinking], (1997), Moscow, Russia.
19. *Istoriya antichnoy dialektiki* [History of the Ancient dialectics], (1972), Moscow, USSR.
20. *Istoriya dialektiki. Nemetskaya klassicheskaya filosofiya* [History of dialectics. The classical German philosophy], (1978), Moscow, Russia.
21. Kanarskiy, A.S. (2008), *Dialektika esteticheskogo protsessa* [Dialectics of aesthetic process], Kiev, Ukraine.
22. Karsavin, L.P. (1994), *Filosofiya istorii* [Philosophy of history], St. Petersburg, Russia.
23. Kopnin, P.V. (1973), *Dialektika, logika, nauka* [Dialectics, logic, science], Moscow, Russia.
24. Kierkegaard, S. (1993), *Strakh i trepet. Dialekticheskaya lirika Iokhannesa de Silentsio* [Kierkegaard S. Fear and trembling. Dialectic lyric by Johannes de Silentio], Moscow, Russia.
25. Linkov, E.S. (1973), *Dialektika subyekta i obyekta v filosofii Shellinga* [The dialectics of subject and object in Schelling's philosophy], Leningrad, USSR.

26. Losev, A.F. (1994), Absolyutnaya dialektika – absolyutnaya mifologiya [Absolute dialectics – absolute mythology], in Losev, A.F. *Mif – Chislo – Sushchnost'* [Myth – number – essence], Moscow, Russia, pp. 263–298.
27. Losev, A.F. (1994), Dialektika mifa [The dialectics of myth], in Losev, A.F. *Mif – Chislo – Sushchnost'* [Myth – number – essence], Moscow, Russia, pp. 5–216.
28. Losev, A.F. (1994), Pervozdannaya sushchnost' [Primordial essence], in Losev, A.F. *Mif – Chislo – Sushchnost'* [Myth – number – essence], Moscow, Russia, pp. 233–262.
29. Lossky, N.O. (1991), Mir kak organicheskoe tseloe [The world as an organic whole], in Lossky, N.O. *Izbrannoe* [Selected works], Moscow, Russia, pp. 338–483.
30. Lukach, D. (2017), *Istoriya i klassovoe soznanie. Khvostizm i dialektika. Tezisy Blyuma (fragmenty)* [History and class consciousness. Being at the tail and dialectics. Theses by Blum (Fragments)], Moscow, Russia.
31. Mann, Yu.V. (1987), *Dialektika khudozhestvennogo obraza* [The dialectics of artistic image], Moscow, USSR.
32. *Marksistsko-leninskaya dialektika* [Marxist-Leninist dialectics] (1983–1988), in 8 books, books 1–5, Moscow, USSR.
33. *Materialisticheskaya dialektika kak obshchaya teoriya razvitiya* [Materialistic dialectics as a general development theory] (1982–1983), in 4 vol., Moscow, USSR.
34. Melikh, Yu.B. (2011), Irratsional'noe rasshirenie filosofii G. V. F. Gegelya i I. Kanta v Rossii [Irrational development of G. W. F. Hegel's and I. Kant's philosophy in Russia], in *Vestnik MGTU* [Bulletin of Murmansk State Technical University], vol. 14, no. 2, pp. 330–336.
35. Novgorodtsev, P.I. (1991), *Ob obshchestvennom ideale* [On the social ideal], Moscow, Russia.
36. Orudzhev, Z.M. (1973), *Dialektika kak sistema* [Dialectics as a system], Moscow, USSR.
37. Sadovskiy, G.I. (1982), *Dialektika mysli. Logika ponyatiy kak teoriya otrazheniya sushchnosti razvitiya* [Dialectics of thought. Logic of concepts as a theory of reflection of the development essence], Minsk, USSR.
38. Solovyov, V.S. (1990), Tayna progressa [The mystery of progress], in Solovyov, V.S. *Sochineniya* [Works], in 2 vol., vol. 2, Moscow, USSR, pp. 556–557.
39. Solovyov, V.S. (1990), Tri razgovora [Three talks], in Solovyov, V.S. *Sochineniya* [Works], in 2 vol., vol. 2, Moscow, USSR, pp. 635–762.
40. Frank, S.L. (1992), *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society], Moscow, Russia, pp. 13–146.
41. *Frantsuzskie marksisty o dialektike* [French Marxists on dialectics] (1982), Moscow, USSR.
42. Khabermas, Yu., Rattsinger, Y. (Benediktus XVI) (2006), *Dialektika sekulyarizatsii. O razume i religii* [The dialectics of secularization. On reason and religion], Moscow, Russia.
43. Shestov, L. (1992), *Kirkegard i ekzistentsial'naya filosofiya (Glas vopiyushchego v pustyne)* [Kierkegaard and existential philosophy (Voice crying in the wilderness)], Moscow, Russia.
44. Schopenhauer, A. (2001), Parerga i Paralipomena [Parerga and Paralipomena], in Schopenhauer, A. *Sobranie sochineniy* [Selected works], in 6 vol., vol. 5, Moscow, Russia.
45. Schopenhauer, A. (2001), Novye Paralipomena. Otdel'nye, no sistematically izlozhennyye mysli o raznogo roda predmetakh. 1810–1860 [New Paralipomena. Separate

- but systematically expressed thoughts on different subjects], in Schopenhauer, A. *Sobranie sochineniy* [Selected works], in 6 vol., vol. 6, Moscow, Russia, pp. 51–54.
46. Schopenhauer, A. (2001), *Eristicheskaya dialektika, ili iskusstvo pobezhdat' v sporakh* [Eristic dialectics, or the art of winning in disputes], in Schopenhauer, A. *Sobranie sochineniy* [Selected works], in 6 vol., vol. 6, Moscow, Russia, pp. 259–288.
 47. Jameson, F. (1971), *Marxism and form: Twentieth-century dialectical theories of literature*, Princeton University press, USA.
 48. McTaggart, J.E. (1922), *Studies in Hegelian dialectic*, Cambridge University press, UK.



ИДЕЯ СОБОРНОСТИ А. С. ХОМЯКОВА: ТРАНСФОРМАЦИЯ СМЫСЛА В РАЗНЫХ КОНТЕКСТАХ

Лада Шиповалова

Санкт-Петербургский государственный
университет

Цитирование: Шиповалова Л.В. Идея соборности А. С. Хомякова: трансформация смысла в разных контекстах // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 53–66. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.4>

For citation: Shipovalova, L.V. Ideya sobornosti A. S. Khomyakova: transformatsiya smysla v raznykh kontekstakh [Khomiaikov's idea of Sobornost': transformation of the meaning in different contexts], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 53–66.
DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.4>

Идея соборности Хомякова может быть проинтерпретирована по-разному: в контексте русской философии, идей славянофильства в их противостоянии западничеству; в контексте религиозном или даже церковном; в контексте широкого философского или даже культурологического прочтения концепта соборность как идеи, определяющей человеческое взаимодействие вообще. Ведущим для данной статьи оказывается третий контекст. Основная формальная проблема идеи соборности, определяющая мотив данной статьи, – это противоречие между конкретностью религиозного контекста интерпретации идеи и широтой общего философского или культурологического. Тезис статьи состоит в том, что расширение смысла не только возможно, но и необходимо. Основания этому расширению и доказательств его необходимости обнаруживаются на основе анализа текстов Хомякова. В первой и второй частях статьи предлагается истолкование идеи соборности в широком смысле, а также определяются два аспекта ее применимости в современности. В третьей части демонстрируется опасность искажения идеи соборности, связанная с ее редукцией к религиозному пониманию, и отстаивается необходимость расширительной трактовки этого концепта. В этом случае идея соборности Хомякова связывается с концептом возможности, а также с сохранением познавательной позиции рациональности, но не рационализма.

Ключевые слова: соборность, коммуникация, унификация и плюрализм, рационализм и рациональность.

The idea of Sobornost' presupposes many different contexts in its interpretation. The first context is of Russian philosophy, which regards the emergence and the development of the ideas of Slavophilism, as opposed to Westernism, in its various interpretations. The second context is religious, ecclesiastical and even confessional. The third context, which I may call "philosophical", allows a broader interpretation of this term. Sobornost' can be viewed as a construct which determines human cultural interaction. This article will mainly focus on the third context. This paper argues that if one only uses the restricted confessional meaning of the concept of Sobornost', they will most likely face theoretical problems in interpretation and practical problems in application of this idea. The objective of this article is to prove not only the possibility, but the necessity of the expansion of meaning. Grounds for this expansion as well as the proof of its necessity will be presented through analysis of Khomiakov's writings. In the first part of the article I will discuss two possible aspects of the current applicability of the idea of Sobornost'. In the second part, I will offer the basis for the interpretation of this idea in the broadest sense of the word. Finally, in the third part, dangers of the distortion of this idea caused by the restriction of its meaning will be demonstrated, and ways of interpretation of its expanded meaning will be shown. I will demonstrate the relation of expanded interpretation with the concept of potentiality and with the maintaining the cognitive position of rationality, but not rationalism.

Keywords: Sobornost', communication, unification and pluralism, rationalism and rationality.

Введение

Интерес к идее соборности А. С. Хомякова, так же как и ко многим другим философским концептам, предполагает возможность многообразия контекстов интерпретации, и, соответственно, способов применения. Среди них следует выделить как минимум три. Первый – контекст русской философии, возникновения идей славянофильства в их противостоянии западничеству.¹ Среди смыслов западничества, которые критикуются Хомяковым, в данном случае можно отметить верность отвлеченным началам в теории, а также индивидуализм и партикуляризм в качестве оснований практической деятельности. Второй контекст – религиозный или даже церковный, конфессиональный. В этом контексте с очевидностью прочитывается противопоставление понятий соборной и католической церкви, присутствующее в частности в знаменитом письме Хомякова по поводу речи иезуита Гагарина [17]. Именно здесь акцентируется внимание к конкретике догматических различий и определяется собственная конфессиональная принадлежность Хомякова. Третий же контекст допускает широкое философское или даже культурологическое прочтение концепта соборность как идеи, определяющей человеческое взаимодействие вообще. В этом контексте идея соборности может оказываться не только теоретическим конструктом, раскрывающим проблемы исследования межкультурной коммуникации, но и практическим идеалом, способным организовывать взаимодействия, задавая и легитимируя его нормы. Эти три контекста не противостоят, но дополняют друг друга. Однако то, что их можно различить с большей или меньшей строгостью создает любопытные коллизии, как толкования, так и возможного применения идеи соборности.

Несмотря на признание значимости первых двух контекстов и соответствующих исследовательских позиций, ведущим для данной статьи оказывается третий контекст, прежде всего постольку, поскольку внимание к нему представляет собой своего рода провокацию. Следует отметить, что не сложно обнаружить в философской традиции критику такого расширительного понимания соборности. Например, это критическое отношение звучит в идеях С. С. Хоружего при описании им трансформации концепта соборности в русской философии, придания ему гносеологического или социального смысла, а также отчасти забвения первичного исключительно религиозного звучания [19, с. 25–31]. Тезис же данной статьи, напротив, состоит в том, что расширение смысла не только возможно, но и необходимо, причем основания этому расширению и доказательства его необходимости можно обнаружить посредством анализа текстов Хомякова. Более того, мы собираемся обосновать, что необходимость расшире-

¹ Этот контекст представлен, например, в: [8, с. 67–70]. О славянофильстве Хомякова, в том числе в связи с обращением к идее соборности, см.: [6]

ния связана с опасностями, возникающими при остановке на однозначности религиозного смысла концепта. В этом и состоит основная формальная проблема идеи соборности, которая определяет мотив данной статьи, – противоречие между конкретностью религиозного контекста интерпретации идеи и широтой общего философского или культурологического.

Третий контекст оказывается основным для данного исследования также из-за большей очевидности его универсальной, но при этом не отвлеченной применимости. Представляется, что именно в контексте применимости идея соборности, понятая в широком смысле, может отвечать своему существу. Как следует понимать применимость? Это термин, присутствующий в контексте герменевтики как своего рода методологии наук о духе. Г. Г. Гадамер, определяя характеристики герменевтического опыта или гуманитарного знания, пишет, что здесь теория не считается завершенной до тех пор, пока не получит осуществления в конкретной деятельности. Религиозная экзегеза получает свое завершение в проповеди, в разделении понимания божественного слова с прихожанами, истолкование закона – в его применении в судебной практике, а философская герменевтика – в конкретном взаимодействии с Другим [5, с. 364–369]. Если допускается рассмотрение идеи соборности в философском (и, тем самым, в гуманитарном) контексте, то экспликация возможного применения и даже само оно должно предвдвять или сопровождать завершение истолкования.

В первой и второй части статьи, на основании анализа текстов Хомякова, будет предложено истолкование идеи соборности в широком смысле слова, а также обозначены два аспекта ее применимости в современности в контексте проблематики межкультурной коммуникации. В третьей части будут продемонстрированы опасности искажения идеи соборности, связанные с сужением ее смысла в религиозном контексте, и, соответственно, продемонстрирована необходимость и возможность расширительной трактовки этого концепта.

*Межкультурная коммуникация –
между крайностями унификации и плюрализма*

В современном мире, в XX в. очевидны две крайности, определяющие нормы общественной и межкультурной коммуникации. С одной стороны, присутствует *унификация и тоталитаризм*, связанный с властью единого принципа организации общества и культуры, предполагающий террор в отношении тех, кто не согласен с единой нормативностью, доходящий до провозглашения необходимости и действительной практики уничтожения целых народов. Термин «террор» используется здесь в том смысле, в котором его применяет Ж.-Ф. Лиотар, подчеркивая необходимую подозрительность к единству в контексте современной философии и науки [7, с. 151–152]. Эта крайность очевидна для тех, кто в том или ином смысле хранит па-

мать о Второй мировой войне или знает о некоторых особенностях колониальной политики. Важно, что такая крайняя позиция связана с защитой именно единства – выступает ли в этом качестве единство государства, какой-либо идеологии, провозглашаемой высшей, единство любого, в том числе классового интереса, единство научного подхода, реализуемого в рамках конкретной парадигмы и т. п.

С другой стороны, обнаруживается *плюрализм и раздробленность*, признание многообразия культурных, идейных, общественных способов бытия, познавательных практик, которое, однако, часто естественным образом оборачивается невниманием к живущему рядом другому, его культуре и убеждениям. При этом не подвергаемый сомнению релятивизм, признающий сложность, а подчас и невозможность перевода культурных смыслов, может приводить к тому же самому тоталитарному террору по отношению к другому, если взаимодействие с ним (как с чужим) оказывается неизбежно, а противостояние убеждений и культурных различий не снимаемо. Можно привести один показательный пример взаимосвязи между плюрализмом культур и террором, который приводит известный итальянский историк К. Гинзбург. Он цитирует речь Гитлера, провозглашающего неустрашимое различие между творческими способностями различных рас. «Каждая отчетливо сформированная раса имеет свой почерк в книге искусств, поскольку она, в отличие от евреев, не лишена художественных способностей к творчеству. Тот факт, что некоторые люди могут подражать тому, что им формально чуждо, не доказывает, что искусство является международным явлением». Далее Гинзбург делает вывод: «Если каждая цивилизация является однородным явлением, как стилистически, так и в расовом отношении, евреи и иностранцы вообще не могут играть никакой существенной роли в развитии немецкой нации, потому что по рождению они были исключены из нее. Последствия этих идей – от Освенцима до бывшей Югославии, от расовой чистоты до этнической чистки – хорошо известны» [2, р. 45]. Внутренняя *однородность обособленных культур* и, следовательно, принципиальное отсутствие пересечений между ними, может привести к тому, что одна культура, претендующая на звание лучшей и сильнейшей, начнет выступать от имени единства, захватывая право судить всех от этого имени. В этом случае индивидуализм и плюрализм ведут к террору и тоталитаризму.

Таким образом, две крайности, два рода нормативных оснований практических общественных взаимодействий – норма единства и норма многообразия именно в качестве крайностей сближаются в общем понятии власти *одного*. В первом случае, тот, кто выступает от лица уже имеющегося целого (мира, государства, ценности, классового интереса и т. п.), оставляет без права голоса несогласных, без внимания интересы конкретных людей [10]. Во втором случае обнаруживается скорее партикулярный, «провинциальный» способ мышления, допускается возможность выбирать из различных несовмес-

тимых и не сравнимых друг с другом многообразных интересов или образов жизни один более или даже единственным образом достойный признания. Можно обнаружить связь между таким положением дел и тем, что Хомяков в своих текстах называет протестантизмом. Именно за провинциальный подход к символам веры, за возможность поставить личное, областное мнение на место единства веры критикует Хомяков Романскую церковь, впервые допустившую возможность обособления¹.

В этих двух случаях унификации и плюрализма власть *одного* дополняется неприятием иного (личности, культуры, системы ценностей, понимания мира). Представляется, что те правила общественных отношений, которые должны быть признаны в качестве действительных, определяют условия движения от указанных крайностей к Аристотелевой добродетельной середине. Практика выработки правил реальной коммуникации, связанной с допущением иного, но не с абсолютизацией многообразия – первый контекст возможной применимости идеи соборности².

Важную роль на пути выработки таких правил реальных взаимодействий играет теоретическое внимание к взаимодействию культурных традиций. При этом можно выделять два аспекта таких взаимодействий: первый аспект описывается посредством термина *влияние*: воздействия, оказываемого одной культурой на другую, когда ценности и специфические характеристики первой претендуют на то, чтобы быть признанными и принятыми второй. Если этот аспект воздействия абсолютизируется и становится властным, то возникает иерархия субъекта и объекта воздействия. Само взаимодействия при этом рассматривается с позиции либо активного субъекта влияния, убежденного в оправданности собственной власти, либо с позиции пассивного объекта, подверженного влиянию, погрязшего в пучинах ressentimentа. Второй аспект раскрывается посредством понятия *рецепции* и предполагает не только и не столько пассивное подчинение, подражательность, сколько активное восприятие и переработку идей, органичное соединение их с «самобытной жизнью народа», как об этом пишет Хомяков [14]. Как связаны две возможных концептуальных рамки интерпретации культурного взаимодействия с описанными выше типами практик культурной коммуникации? Термин влияния объясняет воздействие, производимое одной из культур с властными претензиями выступать от имени единства на подчиняющуюся другую, собственное значение которой вытесняется и признается несущественным. Термин рецепция скорее отсылает к преодолению

¹ Романизм вызывает у Хомякова даже большую неприязнь, чем непосредственно протестантизм, поскольку первый сознательно провозглашает «отдельность» и допускает добровольную ложь, которая хуже невольного заблуждения идущих следом [12, с. 166].

² Об условиях таких практик см.: [20].

крайностей, описывает ситуацию равноправия культур, сообществ, своеобразных, но заинтересованных друг в друге, вступающих во взаимодействие. Изучение рецепции русской мысли за рубежом, так и исследование особенностей рецепции западной мысли в России представляет собой актуальное направление теоретических исследований [3, 9]. Результаты этих исследований могут не ограничиваться абстрактным теоретическим контекстом, но осознаться в качестве основания практических действий, например как условие диалога в неформальной исследовательской коммуникации.

Мы утверждаем, что идея соборности Хомякова может иметь значение и применение в двух взаимосвязанных контекстах. Во-первых, в теоретическом контексте, при определении концептуального аппарата исследований взаимодействия культурных традиций и, во-вторых, в практическом контексте, в процессах формирования норм реальных практик культурной коммуникации.

Идея соборности – возможности расширения смысла

Следует поставить вопрос, благодаря какому содержанию идея соборности может быть применимой в указанных смыслах – благодаря чему следование ей позволяет обращать внимание на конструктивную рецепцию, а также находить путь от крайностей универсализма и партикуляризма к добродетельной середине. В упомянутом выше Письме Хомяков подчеркивает различие слов «католический» и его русского перевода «соборный», предложенного Святыми Кириллом и Мефодием в IX в. Хомяков критикует понимание второго слова в качестве «всемирности», истолкование его в географическом смысле, в смысле численного превосходства и силового преимущества [17, с. 277–279]. Что значимого содержит эта критика? Представляется, что в случае такого искажающего толкования понятие единства, предполагающее *объединение всех*, может быть с легкостью подменено понятием *одного*, поскольку критерий этого объединения оказывается содержательно однозначно определенным, т. е. ограниченным (в пространственном, этнографическом, количественном или любом ином смысле). Именно эта однозначность может делать его слишком узким для *универсального применения*. Идея соборности, по мнению, Хомякова должна избегать такого сужения.

Эта критика позволяет Хомякову высветить смысл соборности как «единства во множестве» или «свободного единодушия», который может выступать регулятивным идеалом общественных практик. Вопрос о соборности – это не вопрос о числе, определенном качестве или географической универсальности, но о чем-то «несравненно высшем». «Собор», – как говорит Хомяков, – выражает идею соборания, не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения» [17, с. 279]. Включение в это определение *концепта потенциальности* следует подчеркнуть. Хомяков говорит

об объединении без какого-либо принуждения извне, без лидера любого рода, действующего сверху или снизу, о собрании единомышленников, которое реально всегда, даже если оно не происходит в определенном месте и в определенное время, но также и о том, что существует даже вне действительного воплощения, в качестве «всегда существующей возможности». Речь может идти также и о том, что любое уже существующее, действительное конкретное собрание или сообщество не является полным и достаточным представителем идеи соборности, единства церкви. Окончательное собрание единства остается лишь ожидаемым событием, и в человеческой жизни лишь потенциальным.

Хомяков говорит о *возможной* церкви также в тексте «О старом и новом» [16, с. 49]. В тексте «Церковь одна» Хомяков различает церковь земную и церковь невидимую. В этом контексте в отношении единства церкви неоднократно звучит словосочетание «не есть еще». Введение модальности «возможного» в речь о единстве, задает отношение к единству как к искомому, желаемому, к тому, что должно быть предметом заботы. Следует подчеркнуть, что потенциальное не означает нереального, но отсылает к тому, что еще (или всегда) не актуально, не действительно.¹ В этом различии присутствует приглашение еще не согласных и не знающих к объединению, а также работа над ним. Именно это звучит в следующем пассаже из текста «Церковь одна». «Так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, то она творит и ведает в только в своих пределах, не судя остальному человечеству (по словам апостола Павла к Коринфянам [1 Кор. 5: 12–13]) и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими ей тех, которые от нее сами отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое Церкви, или связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду великого дня. Церковь же земная судит только себе по благодати Духа и по свободе, дарованной ей через Христа, призывая и все остальное человечество к единству и усыновлению Божьему во Христе: но над не слышавшими ее призывы не произносит приговора, зная повеление своего Спасителя и Главы: “Не судить чуждому рабу” [Рим. 14:4]» [18, с. 39–40].

Эта модальность делает идею соборности *открытой*, и, тем самым, событийной – задающей действие, а не характеризующей актуальное состояние; она определяет искомое, но не уже существующее единство как связь не конкретно конфессиональную, но всеобщую и содержательно неопределенную, направленной к будущему (или к вечности) в своей *неопределенности*. Это расширение чисто конфессионального контекста может быть подтверждено заявлением П.А.

¹ Это важное различие было введено Аристотелем и подчеркнуто в его прочтении Ф. Brentano [4, с. 55–92].

Флоренского о том, что временами Хомяков выносит суждения о церкви, которые должны казаться православному христианину весьма подозрительными. Флоренский пишет: «Не ложное постановление западных Соборов само по себе, как таковое, возмущает Хомякова, а нарушение единства. И вина католиков как будто выходит не в том, что они исповедывают ложный догмат, а в том, что они – не вместе с Востоком. Тут преувеличивается значение человеческого согласия или несогласия и умалывается достоинство и ценность Истины... Итак, вина Рима – в похищении права, ему не принадлежащего, но принадлежащего всей Церкви в целом» [11, с. 159]. Отступая от решения чисто богословских вопросов, Хомяков судит католическую церковь как узурпирующую право выступать от имени единства, т. е. за формирование власти *одного*.

Вне действия так понятой идеи соборности, задающей единство как потенциальное, неограниченное и неопределенное, существует содержательно определенная актуальная связь культур, которая обращается диктатом одной традиции в отношении иной. В контексте такой однозначно определенной связи одна культура репрезентирует колониализм знания, а вторая вынуждена быть только подражательной и «раболепно почтительной». В этом случае оказывается заметным только влияние, но не рецепция, коль скоро само иное становится невидимым. Об это Хомяков пишет в текстах «Мнение русских об иностранцах» и «Мнение иностранцев о России» [14, 15], подчеркивая значение самобытности, собственных творческих начал и знания основанного на жизни как противостоящих власти *одного*.

Таким образом, возможность расширения смысла идеи соборности за рамки контекста определения видимой, любой исторически конкретной церкви обусловлена тем, что в ее интерпретацию Хомяков намеренно включает характеристики потенциальности и предлагает понимать единство как неопределенное. Благодаря такой интерпретации можно понять выражение «единство во множественности» как совокупность, ожидаемую в вечности, а человеческую жизнь как время участия в заботе об этом единстве. Идея соборности в таком расширительном смысле может служить нормой культурной взаимосвязи и одновременно методологическим инструментом для изучения культурного взаимодействия.

Идея соборности: опасности сужения смысла

Здесь следует высказать тревожные сомнения, имеющие отношение к указанным конструктивным функциям идеи соборности у Хомякова, а также указать на возможность и даже на естественность ее искажения. При прочтении некоторых текстов Хомякова, в частности уже упомянутых «Мнений», может возникнуть впечатление, что его борьба против «подражательности» за «самобытность», а также против «рабского почтения» за развитие «собственных творческих начал» имеет своей целью и смыслом не культурное взаимодействие

или возможность рецепции другой культуры, но исключительно противопоставление собственного и иного. Это впечатление приводит к выводу, что Хомяков отчасти уклоняется в тот партикуляризм и «протестантизм», который сам же осуждает. Порой в пылу критики мыслитель забывает слова о том, что церковь земная судит только саму себя, а суд относительно иноверия откладывает до великого судного дня. Тогда защита собственного права на своеобразие и активность сменяется непризнанием соответствующих прав другого. Тогда Хомяков говорит от имени *актуального* православия, но не в защиту *возможного* единства церкви.

Можно предположить, что причина такой трансформации относится к вышеупомянутому разделению церкви на церковь возможную и действительную и, соответственно, связана с изменением позиции Хомякова, судящего о разных «предметах» и в разных контекстах. Р. Берд во введении к сборнику работ «О духовном единстве», также пишет о значении указанного различия: «Концепция церкви Хомякова включает сложную диалектику между ее трансцендентным и имманентным аспектами. Трансцендентно церковь не затронута человеческими конфликтами и раздорами; историческая церковь, однако, не в полной мере проявляет это трансцендентное единство... Хомяков утверждает, что сообщество верующих, пока оно остается истинно соборным, по сути, идентично трансцендентной церкви... Подчеркивание же имманентного аспекта церкви может придать выражениям Хомякова видимость национальной и культурной эксклюзивности» [1, с. 15–16].

Указанное сомнение получает подтверждение при прочтении текста Хоружего, который не только описывает основные существенные характеристики идеи соборности у Хомякова (свобода, органичность, согласие, благодать и любовь), но отмечает и трансформацию ее смысла, превращающую «более-менее удачный переводческий термин в инструмент идеологии» [19, с. 20–22]. Этому идеологическому превращению концепта Хоружий приводит примеры из текстов самого Хомякова, цитируя его высказывания из работы «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа»: «Западное христианство перестало быть христианством»; «В Романизме... ни одного слова, ни одного действия, на котором бы лежала печать жизни духовной»; «Оба протестантства (Римское и Германское)... носят уже смерть в себе самих; неверию остается только убрать трупы и подмести арену. И это все праведная казнь за преступление, содеянное Западом» [19, с. 24]. Примечательно, что в разных работах Хомякова можно дополнительно найти выражения, которые вряд ли отвечают идеалу беспристрастности и незаинтересованности в суждении об иных вероисповеданиях. Он пишет: «Единство внешнее, отвергающее свободу и потому недействительное – таков романизм. Свобода внешняя, не дающая единства и потому также недействительная –

такова Реформа» [12, с. 217]. «Запад отринул основное учение о любви, на котором зиждется вся жизнь Церкви» [12, с. 225]. «Я утверждаю, что в западных исповеданиях у всякого на дне души в основе каждой души лежит глубокая неприязнь к восточной Церкви» [13, с.113]. «Почему Запад потерял это божественное предание? Причина ясна. Германское протестантство не могло его воссоздать, потому что ничего и никогда не могло и не может создать, потому что способно только отрицать и разрушать, потому что все-то оно есть не более как критика в мышлении и одиночество в духовной жизни» [13, с. 131]. «Человек оказался отброшенным в тесные границы своего отдельноличного существования и отлученным от своих братьев. Скажу более: он оказался отлученным от самого Бога» [13, с. 131]. Эти и многие другие случаи заставляют думать, что Хомяков забыл свои собственные слова о возможной церкви, об универсальном собрании, озвучил приговор протестантам и поставил плюрализм вне единства.

Стоит не просто отвергнуть или не принять во внимание мнение Хоружего, подкрепленное, впрочем, выражениями из текста самого Хомякова, но понять каковы причины такого превращения. Хоружий пишет: «Инославие для Хомякова – внешний предмет, и в суждениях о нем его мысль заведомо утрачивает тот характер “свидетельства очевидца”, что составляет главную ее ценность» [19, с. 24]. Запомним этот тезис о «свидетельстве очевидца» и поставим вопрос о том, что для самого Хомякова оказывается основанием его собственного партикуляризма, позиции отрицания иного, подобного партикуляризму западной веры, нарушающей принцип единства в пользу власти собственного одного. Ответ на этот вопрос прояснит условие трансформации (сужения) смысла идеи Соборности.

Хомяков связывает партикуляризм с рационализмом. Но в чем состоит рационализм и что ему противостоит? Ему не противостоит непосредственная иррациональность веры, жизни и любви, но по выражению Хомякова ему противостоит рациональность, предполагающая синтетическое единство знания и предания, закона и жизни, разума и веры. Рационализм предполагает абстракцию разума, знания и закона от жизни, предания и веры. То есть Хомяков, выступая с позиции рациональности против рационализма, допускает необходимое опосредование жизни и обычая законом и знанием, о чем идет речь, в частности в тексте «О старом и новом», где закон понимается как путь к преодолению несправедливых обычаев. Закон и суждения разума производны от понимания жизни народа и условием понимания этой важной производности является для Хомякова собственное участие [16, с. 46–47]. Видение этой связи обеспечивается уже упомянутым «свидетельством очевидца». Относительно российской действительности Хомяков выступает очевидцем и свидетельствует как о позитивном, так и о негативном в обычае. То есть рациональность, в отличие от рационализма, предполагает возведение взгляда от жизни

к нормам и показывает как противоречивость самой жизни, так и обусловленность нормы этой противоречивостью.

Представляется, что эта рациональность отказывает Хомякову, когда он высказывает суждения об инославии, судит другого, делая это извне жизненной реальности людей западных вероисповеданий. Здесь он не восходит от жизни к знанию и закону, следуя путем естественного возникновения знания и закона, но, напротив, нисходит от закона – догматов, противостоящих догматам православия, к однозначному толкованию западной жизни. То есть Хомяков оказывается верным идее рациональности относительно жизни и законов русского народа, но впадает в рационализм относительно жизни и законов Западного мира. «Англичане, французы, немцы не имеют ничего хорошего за собою... Наша древность представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собою; но все это было подавлено, уничтожено отсутствием государственного начала, раздорами внутренними, игом внешних врагов. Западным людям приходится все прежнее отстранять, как дурное, и все хорошее в себе создавать; нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь» [16, с. 48]. Здесь Хомякову не хватает философской отстраненности, и его свидетельство очевидно, обладая силой рефлексивного суждения изнутри, обращившись слабостью в осуждении внешнего. Представляется, что именно конкретный конфессиональный контекст, в котором подчеркивается различие догматов, и, именно на основании их различия делается вывод о различных и противостоящих друг другу образах жизни и традициях в целом, оказывается некоторым препятствием для возможности мыслить себя на месте другого. Именно в этом контексте рациональность Хомякова обращившись рационализмом, а идея Соборности становится инструментом идеологии.

Заключение

Идея соборности превращается в инструмент идеологии, когда она определяется из контекста конкретного исторического (конфессионального) различия законов, когда другая традиция видится властно влияющей, не дающей возможности проявиться собственной творческой самостоятельности, и, следовательно, рецептивности. В этом контексте единство, включенное в идею соборности, имеет следствием подчинение власти одного. Из широкого философского контекста понимания неоднозначной, неомогенной народной жизни в ее противоречивости можно видеть как условия обособления, так и условия связности различных народов и культур. Достоинство работ Хомякова и его толкования идеи соборности состоит не в последнюю очередь в том, что они, демонстрируя опасности искажающей конкретизации идеи соборности, дают урок того, каков должен быть ее истинный смысл, предполагающий неопределенную идею единства, но не власть одного. А также того, что единство должно быть понято

как предмет работы или заботы, осуществляемой в конкретных практиках взаимодействия людей различных убеждений и верований. Идея соборности выступает в качестве регулятивной основы для культурного взаимодействия, если выполняются два условия. Во-первых, понимание единства с позиции исторически конкретного действительного положения дел должно быть дополнено потенциальной модальностью интерпретации этого единства. Модус возможности при этом означает неопределенность, а также всегда присутствующую открытость расширению. Во-вторых, рационализм должен быть заменен рациональностью, суждения которой основаны на жизненной реальности с ее противоречиями, а не на любых догматах в их абстрактном противопоставлении. В конечном итоге, использование идеи соборности только в конфессиональном смысле должно оставлять открытой возможность ее применения и в более широком контексте: как опыта живого диалога, основанного на возможности совместного собирания различных культур и людей разных верований и убеждений.

Литература

1. *Bird R.* General introduction // *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader* / Eds. B. Jakim & R. Bird. New York: Lindisfarne Books, 1998. P. 7–28.
2. *Ginsburg C.* Style as Inclusion, Style as Exclusion // *Picturing Science, Producing Art* / Eds. C. A. Jones, P. Galison. New York, London: Routledge, 1998.
3. *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development* / Eds. T. Obolievitch, T. Noma, J. Bremer. Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, 2013.
4. *Брентано Ф.* О многозначности сущего по Аристотелю. СПб.: ВРФШ, 2012.
5. *Гадамер Г.Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1998.
6. *Куприянов В.А.* Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А. С. Хомяков и В. И. Ламанский) // *Соловьевские исследования*. 2018. Вып. 2(58). С. 21–33.
7. *Лиотар Ж.Ф.* Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
8. *Малинов А.В.* Философия и методология истории в России. СПб.: Интерсоцис, 2015.
9. *Назарова О.* Рецепция русской религиозной философии в современной западноевропейской христианской философии // *Соловьевские исследования*. 2015. Вып. 4(48). С. 148–157.
10. *Рансьер Ж.* Несогласие: Политика и философия. СПб.: Machina, 2013.
11. *Флоренский П.* Около Хомякова // *Символ*. 1986. № 16. С. 141–226.
12. *Хомяков А.С.* Еще несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений Латинских и Протестантских о предметах веры // *Хомяков А.С. Сочинения богословские*. СПб.: Наука, 1995. С. 163–228.
13. *Хомяков А.С.* Еще несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского

- архиепископа // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 107–162.
14. Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 82–102.
 15. Хомяков А.С. Мнение русских об иностранцах // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 103–134.
 16. Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 41–55.
 17. Хомяков А.С. Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «Кафолический» и «Соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 273–280.
 18. Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 39–56.
 19. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.
 20. Шиповалова Л.В. Практики поиска согласия: между террором и распрей // Политика и общество. 2015. № 11. С. 1495–1503.

Shipovalova, Lada V. *Khomiakov's idea of Sobornost': transformation of the meaning in different contexts*

References

1. Bird, R. (1998), General introduction, in Jakim, B., and Bird, R. (eds.), *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*, Lindisfarne Books, New York, USA, pp. 7–28.
2. Ginsburg, C. (1998), Style as Inclusion, Style as Exclusion, in Jones, C.A., and Galison, P. (eds.), *Picturing Science, Producing Art*, Routledge, New York, London, USA, UK.
3. Obolevitch, T., Homa, T., and Bremer, J. (eds.) (2013), *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, Akaimia Ignatianum w Krakowie, Kraków, Poland.
4. Brentano, F. (2012), *O mnogoznachnosti sushchego po Aristotelju* [On the polysemy of things according to Aristotle], Saint Petersburg School of Religion and Philosophy, St. Petersburg, Russia.
5. Gadamer, H.-G. (1998), *Istina i metod* [Truth and method], Progress, Moscow, Russia.
6. Kupriyanov, V.A. (2018), *Rossiya i Yevropa v rannem i pozdnem slavyanofil'stve* (A. S. Khomyakov i V. I. Lamanskiy) [Russia and Europe in the early and late Slavophile philosophy (A. S. Khomyakov and V. I. Lamansky)], in *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov studies], no. 2(58), Russia, pp. 21–33.
7. Lyotard, J.-F. (1998), *Sostoyanie postmoderna* [The Postmodern condition], Institute of Experimental Sociology, Moscow, Aletheia, St. Petersburg, Russia.
8. Malinov, A.V. (2015), *Filosofiya i metodologiya istorii v Rossii* [Philosophy and methodology of history in Russia], Intersotsis, St. Petersburg, Russia.
9. Nazarova, O. (2015), *Retseptsiya russkoy religioznoy filosofii v sovremennoy zapadnoevropeyskoy khristianskoy filosofii* [Reception of Russian religious philosophy in modern Western European Christian philosophy], in *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov studies], no. 4(48), Russia, pp. 148–157.

10. Rancière, J. (2013), *Nesoglasie: Politika i filosofiya* [Disagreement: Politics and philosophy], Machina, St. Petersburg, Russia.
11. Florensky, P. (1986), Okolo Homyakova [Close to Khomyakov], in *Simvol* [Symbol], no. 16, USSR, pp. 141–226.
12. Khomyakov, A.S. (1995), Eshche neskol'ko slov Pravoslavnogo Khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh po povodu raznykh sochineniy Latinskikh i Protestant-skikh [Some more remarks by an Orthodox Christian concerning the Western religions, on the occasion of several Latin and Protestant publications treating the religious dogmas], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya bogoslovskie* [Theological writings], Nauka, St. Petersburg, Russia, pp. 163–228.
13. Khomyakov, A.S. (1995), Eshhe neskol'ko slov Pravoslavnogo Khristianina o zapadnykh veroispovedaniyakh. Po povodu odnogo okruzhnogo poslaniya Parizhskogo arkhiepiskopa [Some more remarks by an Orthodox Christian concerning the Western religions. On the occasion of a district epistle by the Archbishop of Paris], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya bogoslovskie* [Theological writings], Nauka, St. Petersburg, Russia, pp. 107–162.
14. Khomyakov, A.S. (1988), Mnenie inostrantsev o Rossii [The opinion of foreigners about Russia], in Khomyakov, A.S. *O starom i novom. Stat'i i ocherki* [On the old and new. Articles and Essays], Sovremennik, Moscow, USSR, pp. 82–102.
15. Khomyakov, A.S. (1988), Mnenie russkikh ob inostrantsakh [The opinion of Russians about foreigners], in Khomyakov, A.S. *O starom i novom. Stat'i i ocherki* [On the old and new. Articles and essays], Sovremennik, Moscow, USSR, pp. 103–134.
16. Khomyakov, A.S. (1988), O starom i novom [On the old and new], in Khomyakov, A.S. *O starom i novom. Stat'i i ocherki* [On the old and new. Articles and essays], Sovremennik, Moscow, USSR, pp. 41–55.
17. Khomyakov, A.S. (1995), Pis'mo k redaktoru “L'Union Chretienne” o znachenii slov “Kafolicheskiy” i “Sobornyy” po povodu rechi iezuита ottsa Gagarina [Letter to the editor of ‘L'Union Chrétienne’, on the occasion of the speech by Father Gagarin, Jesuit], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya bogoslovskie* [Theological writings], Nauka, St. Petersburg, Russia, pp. 273–280.
18. Khomyakov, A.S. (1995), Tserkov' odna [The church is one], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya bogoslovskie* [Theological writings], Nauka, St. Petersburg, Russia, pp. 39–56.
19. Khoruzhy, S.S. (1994), *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the break. Ways of Russian philosophy], Aletheia, St. Petersburg, Russia.
20. Shipovalova, L.V. (2015), Praktiki poiska soglasiya: mezhdu terrorom i rasprey [Ways of search for a consensus: between terror and discord], in *Politika i obshchestvo* [Politics and society], no. 11, Russia, pp. 1495–1503.



СЛАВЯНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ МЕНТАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ У А. С. БУДИЛОВИЧА

Анастасия Краснова

Санкт-Петербургский государственный
университет

Цитирование: Краснова А.А. Славянская идентичность в контексте ментальной географии у А. С. Будиловича // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 67–80. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.5>

For citation: Krasnova, A.A. Slavyanskaya identichnost' v kontekste mental'noy geografii u A. S. Budilovicha [Slavic identity in the context of mental geography by A. S. Budilovich], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 67–80. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.5>

Вопрос культурно-цивилизационной идентичности России имеет глубокую интеллектуальную традицию и сохраняет актуальность по сей день. Ряд мифологических паттернов, воспроизводимых в наши дни при попытке ответа на данный вопрос в псевдонаучных и пропагандистских построениях, сформировался в рамках славянофильской мифологии рубежа XIX–XX вв. Представления и идеи, характерные для русского славянофильствующего национализма, отразились в творчестве А. С. Будиловича. Предметом исследования данной статьи является славянская идентичность, ее границы и образы ее конституирующего Иного в контексте ментальной географии в национальном дискурсе Будиловича. Методом исследования был избран дискурс-анализ. Славянская идентичность, отождествленная Будиловичем с Востоком, определяется посредством сосуществования двух бинарных оппозиций: Восток–Запад и Восток–Азия. Запад представлен в трех ипостасях: как активная угроза Востоку, его антипод и объект спасения. Азия мыслится как антипод цивилизации, угроза ее существованию и как объект цивилизационной экспансии. Восток, таким образом, выступает носителем христианской истины, источником цивилизации (для обеих означающих) и защитником Запада и Азии друг от друга. В этом мессианском проекте находят выражение мечты об установлении дискурсивной гегемонии в рамках универсальной христианской империи, ядром которой является Россия.

Ключевые слова: А. С. Будилович, мессианизм, панславизм, славянофильство, славянская идентичность.

The problem of Russia's cultural and civilizational identity has been in the limelight for intellectuals for a long time and still remains rather relevant. A number of mythological patterns reproduced in our day in attempts to solve this problem by means of pseudo-scientific and propagandistic constructions were formed within the Slavophile mythology of the turn of 19–20 centuries. The concepts characteristic of Russian Slavophilic nationalism were used and developed in the works of A. S. Budilovich. The subject of this article is the Slavic identity, its peculiarities and the images the Other which constitutes this identity in the context of the mental geography in Budilovich's national discourse. The research of his scientific and journalistic works proposed in the article was done by means of discourse analysis. It is shown that the Slavic identity, identified by Budilovich with the East, is determined by the coexistence of the two binary oppositions: East–West and East–Asia. The West is considered in three aspects: as an active threat to the East, its antipode and the object of salvation. Asia is regarded as an antipode of the civilization, a threat to its existence and an object of the civilizational expansion. The East is interpreted by Budilovich as the bearer of Christian truth, the source of civilization (for both signifiers) and the protector of the West and Asia from each other. In such a messianic project is expressed the dream of establishing a discursive hegemony within the framework of a universal Christian Empire, the core of which is Russia.

Keywords: A. S. Budilovich, messianism, Pan-slavism, Slavophilism, Slavic identity.

Введение

Вопрос культурно-цивилизационной идентичности России и ее пути, выражающийся в частности большим вопросом «Европа ли Россия?» или «Россия – это Запад или Восток?», имеет глубокую интеллектуальную традицию и сохраняет актуальность по сей день. В условиях кризиса и трансформации идентичности и переопределения политического поля в фокусе политического процесса современной России, как и десять, и двадцать лет назад, стоит вопрос «Кто мы?» [14, с. 193–194]. В поисках ответа за тридцать лет, прошедших после холодной войны и отказа от Советской власти российское общество повторило в ускоренном темпе те стадии, которые русская мысль проходила в XIX в. [12, с. 21]. Запрос на идентичность и стройное объяснение мира взялась удовлетворить люмпен-интеллигенция или «новые интеллектуалы» с соответствующими последствиями [13, с. 91]: конспирологические теории всех мастей, «подлинная» история и «новая хронология» и различные концепции «Особого пути». Последнему вопросу, с критическим разбором и анализом современных научных и идеологических теорий, посвящена изданная в 2018 г. книга Д. Травина [4], что говорит о сохраняющейся актуальности проблемы и наличии значительного материала для анализа.

Успокоительное мифотворчество, обращение к дискурсу романтического национализма, основанного на эссенциалистских категориях вроде «национального характера» или «народного духа», по замечанию А. Зорина, для современной исторической науки – шокирующе архаичны [9, с. 36]. Однако порождаемая всем этим легитимация фатальности, по мнению Э. Паина, во все времена отвечала интересам авторитарной власти, ищущей себе легитимацию в исторической традиции. И хотя, сообразно исследованиям В. Морозова, в политическом дискурсе современной России сохранение оппозиций истинной и ложной Европы, позволяющее установить отношения эквивалентности между означающими Россия и Европа и тем самым подтвердить универсальную исходную посылку российского дискурса о принадлежности России к европейской цивилизации. Тем не менее «доминирующая артикуляция стремится подтвердить европейскую идентичность России, сохранив при этом контроль над позитивным содержанием понятия “Европа”, а несовместимые с российской идентичностью элементы панъевропейского дискурса просто отсеиваются как представляющие “ложную” Европу» [14, с. 288–289]. Подобная дискурсивная манипуляция возвращает нас к истокам ее формирования – славянофилам и их идейным наследникам.

Среди них особое внимание привлекает А. С. Будилович, не избалованный вниманием историографии. Между тем, его интеллектуальное творчество представляет большой интерес для изучения, так как, при всей специфике его взглядов, в них словно в капле воды отразились представления и идеи, характерные для русского славяно-

фильствующего национализма, сыгравшего, как известно, немалую роль в интеллектуальной, культурной и социально-политической жизни России рубежа XIX – начала XX в. Сложившаяся в этот период славянофильская мифология определила ряд мифологических паттернов (дихотомию индивидуализм/коллективизм, агрессивность Запада в отношении славян, миф об арийском происхождении, придание особого статуса лингвистическим признакам, мессианская роль «спасителя Европы»), характерных для псевдонаучных и пропагандистских построений и по сей день.

Раскрыть в полной мере содержание понятия «славяне» в национальном дискурсе Будиловича ввиду крайней сложности, изменчивости и внутренней противоречивости этого концепта у самого автора в рамках статьи не представляется возможным. Поэтому мы ограничимся исследованием границ этой воображаемой общности. Всякая идентичность диалогична [14, с. 159] и в фокусе данной статьи – отношения с конституирующим Иным. Таковыми у Будиловича выступают Запад, (отождествляемый с Европой, романо-германством и абсолютно выраженный в Германии) и Азия (дополнительно никак не характеризующаяся, но отделенная от Востока). За Востоком закрепляются греко-славяне.

Запад и Восток

Способы репрезентации дихотомии Востока и Запада или греко-славянства и романо-германства в творчестве Будиловича весьма многообразны. Начнем с фундамента – с религии. Церковь определена Будиловичем как высший социальный организм [6, с. 216]. Поэтому на примере рассуждений о различии в католической и православной церковной организации он демонстрирует базовые различия двух культурно-исторических типов и степень их укоренения во всех сферах жизни общества. В который раз католический Запад противопоставлен православному Востоку. На долю Запада отнесены: монархизм и диктаторство, воинственность иерархии «организованного в целые армии белого духовенства». Подчеркнуты наступательные наклонности и оправдание насилия, а также претензии на *dominium orbis* – которыми проникнуто все общество от пап и императоров до рядовых бюргеров. Все они крайне ограничены и стремятся к эксплуатации всех и вся, кто ниже по статусу или находится вне их – западнохристианского – мира [5, с. 173].

Восток составляет антитезу столь нелицеприятной картине. Подчеркнуты соборность и демократизм, скромность и приниженность иерархии, и исключительный характер только лишь нравственного воздействия в делах миссии. Венчает картину примат всепроникающей духовности [5, с. 173–174]. В православии для Будиловича лежит ключ к пониманию «пути самостоятельного развития, собственного всемирно-исторического призвания» [5, с. 174] славянства. Ос-

новая черта этого «истинного христианства»¹ и вместе высшая задача греко-славянской образованности – «единомыслие, основанное на любви, или, вернее, любовь как источник и опора единомыслия»² [1, с. 159]. Нельзя не отметить опирающуюся на религиозную составляющую идею политического доминирования России. Она – центр не только всеславянский, но и всемирный именно от того, что выступает центром православия. И, прямо уподобленная Византии, выступает «призванным и признанным покровителем всего православного мира» [4, с. 466–467].

И этой возвышенно-духовной миролюбивой культуре извне угрожает оцетинившаяся наукой, технологиями и рациональностью Германия, как абсолютное выражение конституирующего Иного, как квинтэссенция романо-германства. В данном случае мы имеем дело с закономерным и доведенным до абсолюта развитием идей предшественников, в частности: А.С. Хомякова и И.С. Аксакова. Рельефный образ немецкой военной угрозы, явлен в статьях 1870 и 1871 г. с характерными названиями «Пангерманизм и панславизм» и «Несколько замечаний о польском вопросе с точки зрения всеславянства». Но в целом – это топос в национальном дискурсе Будиловича. Однако внимательное рассмотрение этих статей позволяет пролить свет на функционал такого рода общих мест.

Первое, что привлекает внимание: почему Европа внезапно сузилась до Германии или Германия вдруг расширилась до Европы? Половина ответа на данный вопрос состоит во времени написания: на означенные годы приходится победоносная франко-прусская война (в которой немецкий *Volksgeist* дух наконец смог несколько поправить свое уязвленное самолюбие) и создание Германской империи. Вторая половина содержится в самом тексте статей.

В «Пангерманизме и славянстве» рисуется пространственный образ осажденной крепости, где под крепостью надлежит понимать Россию и дается подробное описание ее слабостей (почти исключительно военного характера). Затем делается уверенное, но не подкрепляемое ничем, заявление, что «мы будем иметь против себя громадную коалицию всей почти Европы» [7, с. 134] и дается описание стратегических преимуществ этой коалиции. Итак, все против «нас», но кто с «нами»? Возникает проблема союзников. И единственный «народ», который видится надежной опорой (крайне смутные и очень неуверенные надежды еще возлагаются на Францию и Америку) – славяне. В 1871 г. уже явлено страничное описание потенциальной тотальности германской экспансии, ее всесторонней (но особенно военной) мощи и той колоссальной угрозы, которая в таком случае долж-

¹ Православие понимается как истинное христианство, сохраненное и переданное в самой древней, изначальной и неискаженной его форме [1, с. 147].

² Во всей концепции, но особенно в цитируемой фразе, можно видеть стремление/мечту к установлению собственной дискурсивной гегемонии.

на возникнуть в непосредственном соседстве с Российской империей. Все это рисуется как неизбежная реальность если «открыть прибрежную плотину... А нашими плотинами на западе служат Чехия и Польша, а затем... Австрия и Турция» [3, с. 45].

И из этого тревожного ожидания скорого и неотвратимого нападения плодятся и множатся статьи и публичные речи, создается теория в обоснование извечности, непреложности и крайней необходимости всеславянского единства, но этого мало и, раз на страже рубежей Отчизны находятся два «больных человека» в виде Австрии и Турции, то необходимо также как можно надежней обосновать и включение их населения (за изъятием немецкого и еврейского элементов) в состав славянской общности. Так примерно можно очертить территориальные границы и «национальный состав» греко-славянского типа.

Не меньше опасений вызывает и утрата идентичности перед лицом культурных достижений и мощи Германии. Потому, если возможно включить грузин и армян в состав греко-славян только на основании присутствия у них «начал русской образованности» [4, с. 472], то с не меньшим успехом те же «славяне» могут слиться с другим типом на тех же основаниях. В сущности, выступая борцом за сохранение славянского единства и делая его объектом секьюритизации, Будилович, в отличие от многих предшественников, борется за культурную гегемонию славян. Артикуляция непреодолимого антагонизма между греко-славянским и романо-германским культурно-историческими типами в национальном дискурсе Будиловича репрезентирует идеал славянской или греко-славянской гегемонии (в рамках теории дискурсивной гегемонии Лакло-Муф) на пространстве «азиатско-европейского материка».

Сложность отношений с Западом в роли конституирующего Иного проявляется максимально ярко и рельефно в рассуждении о социально-политической особости славян у Будиловича как нигде. Потому что к кочующему из работы в работу топосу враждебности Запада добавляется дискурс его спасения. Большая часть пассажей о «славянском» общественном устройстве и достижениях построена на сопоставлении или противопоставлении Западу. Нередко по схеме: нечто ценное/значимое для Европы появилось/было достигнуто славянами значительно раньше (чем романо-германцами), – что тоже служит поддержке значимости Запада для определения себя (потому что собственная ценность обосновывается через достижение его ценностей). Но детальный разговор о «славянском характере», его проявлении в общественном устройстве и специфике государственности и государств следует предварить кратким описанием дихотомии Востока и Запада, в рамках которой Будилович отображает указанные особенности.

Для него «главную особенность... *нашего Востока*» составляет сохранение общинности, в противовес преобладанию индивидуализма

на Западе [1, с. 149]. Эта особенность позиционируется как исключительное достоинство и несомненное преимущество, так как «народ, состоящий из сплоченных семей и родовых союзов, резко отличается от народа, составленного из личностей, разбивших семейные узы, из “изгоев” своего рода; различие это можно уподобить различию химического состава тел органических и неорганических» [4, с. 443]. Противопоставление максимально радикально и пристрастно: «свои» репрезентуются как органическое или живое, а «чужие» как не способное к жизни/мертвое.

На этом различии основаны все остальные. Итак, «все славяне...» народ сельский, а не бюргерский; они рассеяны, а не скученны; у них села преобладают над городами; не скопили денежных богатств, но избежали пролетаризации и пауперизации [с. 445]. В описании славянского характера и форм общественной жизни/социальной организации у Будиловича нельзя не заметить романтической идеализации и воспроизведения еще гердеровских идей. Традиционализм, патриархальность, консервативность и неразвитость общественных отношений выдаются за достоинство и отличительную черту, за преимущество, а не недостаток.

При всех доставляемых неудобствах и проблемах, при всей злокозненности Запада вплоть до начала XX в. предполагается, что славянство может этот «загнивающий» Запад спасти. Как уже великодушно и неоднократно делало это в прошлом. И здесь к сложному восприятию Запада в рамках притяжения-отталкивания добавляются еще и идеи собственного мессианизма. Спасать Запад надо от: «грехов индивидуализма» [1, с. 149], противоречий капитализма и пауперизма, социальной революции [2, с. 508]. Спасение в социально-экономической области предполагается осуществить с помощью «артелей, общинного землевладения и круговой поруки» [2, с. 508].

Запад по сей день многим обязан «славянству». Во-первых, предполагаемый «демократический строй коренного славянства... был в течение веков как бы *живым обличением* для строя западнофеодального» [2, с. 506]. Более того, славянству и различным формам его общественной организации Европа обязана и как образцу для своего переустройства и пересоздания (как раз на выходе из феодализма). Социализм и коммунизм трактуются как извращенное понимание «нашего общинного и артельного крестьянства», что не отменяет «нашего» влияния на «социальные движения и учения старой и новой Европы».

Обличению и последующему переустройству в свое время служила и «славянская» православная церковь, которая одним фактом своего существования со всей своей автономностью, народной организацией и «национальными литургическими языками» рядом с романогерманским папизмом была живым протестом против папских притязаний и примером преображения [2, с. 506]. Более того, Будилович в духе средневекового богословия, где жертвоприношение Исаака

трактовалось как предсказание жертвы Христа, определял Яна Гуса как учителя Лютера, а Кирилла и Мефодия называл основателями национальных церквей Запада [2, с. 506].

Общим местом отечественной историософии, в том числе и Будиловича, является признание «всемирно-исторического подвига» спасения славянами Европы от натиска Азии. Иногда это преподносится как великая жертва славянства на алтарь европейского процветания, но Будилович не столь драматичен. Однако выбранные исторические сравнения позволяют оценить масштаб благодеяния: «они (славяне. – А.К.) составляли в течение многих веков как бы охранный вал для Западной Европы... что составляет такой всемирно-исторический подвиг, который может быть сравнен разве с войнами Персидскими в истории классической Эллады и Пуническими в жизни Древнего Рима» [2, с. 506]. К великим заслугам по защите и подобающей реорганизации Запада добавлены еще и непосредственное обеспечение его существования – хозяйственная обработка территорий. Обработанные «славянами» площади огромны и значительно превышают масштабы расселения романо-германцев. Плоды столь самоотверженного труда последние пожинают по сей день, ибо эти земли все еще важны для пропитания «западных соседей славянства» [2, с. 505].

Итак, Запад – неблагодарный, воинственный и хищный мир, «кривое зеркало», в то время как славянство максимально идеализируется Будиловичем. Славянство стоит вне технического прогресса и цивилизационных достижений в силу своей крайне неопределенности и высокой духовности. Восприятие духовности как высшей ценности и значительного маркера идентичности в национальном дискурсе – попытка самостоятельного формирования дискурса, в противовес европейскому, чтобы иметь возможность оказывать влияние на свое и чужое положение в реляционной системе. В данном случае мы имеем дело не с концептами истинной и ложной Европы [14, с. 257], но скорее с истинным и ложным христианским миром. И так как христианство понимается Будиловичем как наиболее полное и высшее выражение идей бога, его воли и проч., то такое противопоставление и противостояние начинает приобретать оттенки мессианизма.

Восток и Азия

В понятии «Азия», в первую очередь, привлекает внимание подчеркнутая дифференциация, а не отождествление Востока и Азии. Восток у Будиловича всегда христианский, тождественный греко-славянству. Тожество между Востоком и Азией наступает, если только первый помечен как «азиатский». Азия же рассматривается в рамках типично европоцентристского ориенталистского дискурса как место отсутствия цивилизации, источник угрозы и объект колонизации. Введение еще одного означающего в систему координат позволяет более полно и глубоко оценить содержание концепта славянской или греко-славянской идентичности. Когда речь заходит об

Азии вдруг оказывается, что противопоставленные ей романо-германцы и славяне, таким образом, обладают некоторым цивилизационным единством, что непосредственно отсылает к воззрениям учителя Будиловича – В. И. Ламанскому [11, с. 68].

Азия для Ламанского – мир по преимуществу увядшего и необновимого прошлого, мир дряхлого старчества, наследие которого уже переходит в посторонние руки [10, с. 223]. Азия преподносится вполне в рамках ориентального дискурса Запада как его антипод. Очень характерные описания (иногда повторяемые неоднократно): «мир развалин», мир необновимого прошлого/прошедшего [10, с. 197], его население «коснеет и прозябает» в своей «дряхлающей образованности», в «грязной тупой жизни». Азиаты – «грубейшие и полудикие» люди [10, с. 229–230], прозябающие на различных ступенях той одичалости и грубости, до которой способно только доходить человечество Их цивилизация – дряхлая. При этом характерно объединение в одну, противную Азии группу, двух других миров – собственно Европы и Среднего мира¹, главными представителями, которых Ламанский видит Великобританию и Россию, соответственно.

С ориентальным дискурсом совмещается колониальный дискурс, оправдывающий господство над азиатскими странами европейцев ввиду культурной отсталости Азии и, напротив, превосходства колонизаторов. Культурный обмен видится только односторонним и воспринимается как исключительное благо. «Азиатец» может нравственно переродиться, перекреститься в европейца, усвоив образованность, проникнутую европейскими началами [10, с. 230]. Сам же мир этот наделен «непоправимой грубостью и одичалостью» и лишен каких-либо прав на самостоятельное, независимое будущее [10, с. 224].

Итак, у Ламанского Азия дикий, варварский и дряхлающий мир, область для колонизации и распространения цивилизации. Ей противопоставлены и противостоят два других мира – мир Запада и Средний мир. Что же у Будиловича? В целом, все то же, но лапидарней и с нюансами. В первую очередь, Азия – источник угрозы, но не той угрозы, что несет Запад. Защита мира и цивилизации от «азиатских хищников» – способ самоактуализации, необходимый подвиг в озна-

¹ «Безграничное стремление к свободе духа во всех проявлениях человеческой деятельности, полнейшее уважение к достоинству и правам человеческой личности, без различия полов, званий и состояний, сознание внутренней обязательности для каждой, без исключения, личности самоосуждения, раскаяния, самопожертвования и братского благоволения к людям, с неустанным призыванием общего благоденствия, наступления Царства Божия на земле, в виде общего братства и свободы всех людей и народов – таковы общие начала и стремления, на которых зиждется новая христианская образованность. Они одинаково дороги уже в течение многих веков, хотя и медленно осуществляются обеими половинами нового, христианско-арийского, человечества, как собственной Европе, так и Среднему миру» [10, с. 229].

менование собственного величия. Победы азиатских орд не интерпретируются как угроза утраты идентичности, так как их культурный уровень определяется Будиловичем как более низкий, а религиозный шовинизм¹ позволяет даже ерничать над «омусульманиванием» славян Боснии и Герцеговины, что идет в разрез с его же пониманием роли религии в существовании «народа». Более того, «если бы возможно было подвести, так сказать, баланс между этим двойным воздействием азиатов на христианскую Европу, то, вероятно, пришлось бы признать их в общем пособниками скорее греко-славян». Уже этот пассаж позволяет заметить то исключительное положение славян как актора истории, которое им пытается придать Будилович.

Но их избранность не исчерпывается ролью защитников христианского мира. Азия оказывается обязанной им не меньше, чем Европа. Спасение от «невежества, рабства, эксплуатации» [6, с. 237] – это всецело славянская заслуга. Этот неожиданный поворот заставляет обратить внимание на тему колонизации и ассимиляции. В практическом ключе это выражалось в поддержке и продвижении системы Н. И. Ильминского в отношении восточных инородцев [16, с. 214]. В теоретическом – в крайне специфическом расширении границ «славянского типа» и включении в его состав: армян, грузин, горцев (все они приобретение Российской империи) и осман (sic!).

В отношении первой группы народов предусмотрена неизбежная русификация. «Все грузины (860 тыс.) находятся в русском государстве и в русских школах получают среднее и высшее образование; следовательно, в отношении культурно-историческом *они* в ближайшем будущем *не могут уже не принадлежать* славянскому миру». Точно такой же прогноз делается и для горцев «отовсюду совершенно охваченных влиянием русского языка и образованности». В целом, даже несмотря на принадлежность рассматриваемой группы к «числу старых культурных народов Востока», взгляд Будиловича на них – исключительно колониальный; их ожидает либо ославянивание, либо смерть².

Отдельного внимания заслуживает включение в число греко-славян их извечного «угнетателя» – турок. Для панславистских построений это уникально, так как речь идет именно о людях, а не о территориях. Однако, как только речь заходит о «процессе ассимиляции», который еще только «совершится» [4, с. 476], т. е. это дело будущего, становится ясно, что идея это выдвинута ради territori-

¹ «Узкая мысль сарацин, исполненных, по Паннонскому житию св. Кирилла, «гнева и похоти», не могла объять широты и глубины христианской догматики и морали» [8, с. 539]

² «Исключение могут составить одни черкесы... Но им предстоит либо вымереть... либо оболгариться» [4, с. 473]. «Оболгариться», т. е. интегрироваться в славянский мир (в данном случае слиться с болгарами), поэтому в основном тексте мы позволили себе говорить об «ославянивании».

альных приобретений. Будилович не признает самостоятельность культуры турок-османов, а определяет их как разновидность народов татарского племени, многие из которых уже давно и успешно ассимилировались [4, с. 475]. Будилович открыто сомневается в их способности к независимому культурному существованию. Все достижения их прошлого он сводит к обращению в мусульманство одного миллиона славян и части албанцев и завоеванию ряда важнейших городов и крепостей [4, с. 475]. В настоящем для него «сомнительно, чтобы эти малоазиатские турки могли в будущем создать у себя прочный центр своеобразной культуры, если они не могли этого сделать поныне, даже при содействии других многочисленных мусульманских народов» [4, с. 475].

Все это предвзывает доказательства принадлежности турок к греко-славянству и простоты их окончательной ассимиляции. Обоснованию будущего единства должны служить и кровное родство: «...уже и теперь в жилах османских турок течет много греко-славянской крови» [4, с. 476]. Апелляция к идеям крови предельно редка для Будиловича, хотя характерна для работ немецких авторов направления *Geistesgeschichte*, под влиянием которых он находился. Подобная экстраординарность в подборе доказательств сама по себе достаточно красноречива: аргументировать посредством лингвистического или конфессионального факторов¹ не представляется возможным, но есть необходимость обосновать единство турок и славян. Зачем? Византия и ее наследие, в том числе бывшие земли, обладают в панславистских концепциях непреложной символической ценностью. Но связанный лично воспроизводимым мифом о миролюбии и неагрессивности славян, Будилович не может, как Н.Я. Данилевский, принять военный способ получения славянами этих территорий. И тогда он изыскивает формально мирный.

Правомерность расширения границ греко-славянства дополнительно обосновывает и своеобразное мировосприятие турок. «...турки разделяют все известные им народы на два мира. Один из них они зовут “a la Turc”, а другой – “a la Franc”... к первому типу, кроме турок, еще принадлежат: болгары, сербы, греки, москвы (русские), а ко второму – все остальные европейские народы... Первые у них считаются гораздо почтеннее, солиднее, честнее вторых, живущих разными фокусами и обманами» [4, с. 476]. Подобное этнографическое наблюдение должно как бы подтвердить безболезненность присоединения осман к греко-славянскому миру, так как уже есть подготовленная почва. Походя отмечена антипатия к Западу и, как следствие, невозможность его представителей органично закрепиться в регионе. В целом, при учете существовавшего в последней трети XIX в. восприятия Османской империи как «больного человека», чье наследство после смерти желали поделить Великие державы, идея включить

¹ Самые используемые Будиловичем маркеры славянской идентичности.

турок в число греко-славян – превентивная мера, устранение романо-германского конкурента в борьбе за земли и умы.

Ex Oriente lux

Подводя некоторый итог, можно отметить, что, согласно Будиловичу, славянская идентичность определяется через оппозицию как Западу, так и Азии. Взаимное сочетание этих оппозиций дает объемную картину сложной и специфической попытки гегемонической артикуляции. В отношениях с Западом Восток предстает носителем и защитником истины (в первую очередь – христианской), а также первоисточником всех ценностей, что должно всецело обосновывать его превосходство и избранность. Проведенная демаркация с Азией работает на то же. Дискурс азиатской угрозы служит актуализации славянской идентичности в героическом и мессианском ключе. При этом данное В.И. Ламанским определение «славяно-греческого мира» как «ненастоящей Европы и ненастоящей Азии» [10, с. 184] максимально точно отражает суть построений Будиловича в отношении славян.

Славяне утверждаются как независимый актер истории, культуры и политики через противопоставление и противостояние Западу, но с признанием многих его ценностей. Во избежание указания на несамостоятельность и отсталость смещены акценты, что позволяет ликвидировать дискурс отсталости и контролировать позитивное содержание собственной идентичности, а все негативные характеристики записывать на чужой счет, сохраняя при этом принадлежность к миру цивилизации. Православие позиционируется Будиловичем как наиболее полное и чистое выражение христианства.

В восприятии Азии Будилович транслирует абсолютно типичный для колониальной Европы тех лет ориенталистский подход, что лишний раз говорит о включенности его взглядов в общеевропейский интеллектуальный контекст (и зависимости от него). Подчеркнутое разделение между Азией и Востоком, тем не менее, позволяет избежать использования ориенталистского дискурса в отношении себя. При этом утверждение примата Востока над Западом в христианском мире обосновывает приоритет первого в деле цивилизации и оккультурировании азиатского региона.

При идеальной реализации, мы имеем дело в дискурсивном поле – с мечтой о дискурсивной гегемонии, пресловутом «христианском единомыслии» [1, с. 159], а в политическом – с универсалистской христианской империей – Российской империей (потому что, согласно Будиловичу, в современный ему период главным выразителем интересов всего «греко-славянства» выступает Россия), как воплощением идеальных мечтаний о «греческой» или Византийской империи. Однако Будилович мечтал не о той империи, в которой императоры приходили к власти в результате военных переворотов, которая, несмотря на хитроумную дипломатию, приходила в упадок и теряла

территории, не той, которая воевала со славянами, а о вечной и универсальной империи. Это была мечта об абсолютном могуществе, как духовном, так и материальном. Духовное могущество выражалось в идеализации и абсолютизации значения христианства, а материальное – воплощалось в сильном государстве, территориальной экспансии, всемирном признании и отсутствии конкурентов. Духовное превосходство лежит в основе материального преобладания и легитимирует его, оправдывает потенциальный колониализм и транслирует свое видение «истины» (ибо власть, в первую очередь, – монополия на истину. Это власть над дискурсом). В концепции Будиловича нашли отражение славянофильские мечты о цивилизаторской миссии, которая досталась ненавистному Западу; болезненно переживаемое столкновение с Другим.

Литература

1. Будилович А.С. Культурная отдельность народов греко-славянского мира // Будилович А.С. Славянское единство. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 136–159.
2. Будилович А.С. Несколько замечаний о научной постановке славянской истории, ее объеме, содержании и периодах // Будилович А.С. Славянское единство. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 485–521.
3. Будилович А.С. Несколько замечаний о польском вопросе с точки зрения всеславяинства // Будилович А.С. Славянское единство. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 28–48.
4. Будилович А.С. Несколько замечаний об изучении славянского мира // Будилович А.С. Славянское единство. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 424–485.
5. Будилович А.С. О значении битвы под Таненбергом (Публичная лекция, прочитанная 27 февр. 1898 г.) // Будилович А.С. Славянское единство. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 171–190.
6. Будилович А.С. Об отношении народного к общечеловеческому в связи с идеей русского национального единства // Будилович А. С. Славянское единство. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 207–238.
7. Будилович А.С. Пангерманизм и панславизм // Будилович А.С. Славянское единство. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 130–136.
8. Будилович А.С. Речь о славянских первоучителях Кирилле и Мефодии // Будилович А.С. Славянское единство. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 534–548.
9. Зорин А. «Особый путь России» – идея трансформационного прорыва в русской культуре // Особый путь: от идеологии к методу. М.: НЛЮ, 2018. С. 36–55.
10. Ламанский В.И. Три мира Азийско-европейского материка // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 183–324.
11. Малинов А.В. Политическое славяноведение В. И. Ламанского // Клио. 2016. № 8(116). С. 62–71.

12. Миллер А.И., Лукьянов Ф.А. Отстраненность вместо конфронтации: постевропейская Россия в поисках самодостаточности. Доклад на семинаре «Россия в международной политике: поиск роли и идентичности». Будапешт, 2016.
13. Митрофанова А. Национализм и паранаука // Русский национализм: социальный и культурный контекст. М.: НЛЮ, 2008. С. 87–105.
14. Морозов В. Россия и Другие. Идентичность и границы политического сообщества. М.: НЛЮ, 2009.
15. Травин Д. «Особый путь» России от Достоевского до Кончаловского. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018.
16. Фомичева О.А. Деятельность А. С. Будиловича (1846–1908) в национальных регионах Российской империи. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2013.

Krasnova, Anastasiya A. *Slavic identity in the context of mental geography by A. S. Budilovich*

References

1. Budilovich, A.S. (2014), Kul'turnaya ot del'nost' narodov greko-slavyanskogo mira [Cultural identity of the peoples of the Greek-Slavic world], in Budilovich, A.S. *Slavyanskoe edinstvo* [Slavic unity], Russian Civilization Institute, Moscow, Russia, pp. 136–159.
2. Budilovich, A.S. (2014), Neskol'ko zamechaniy o nauchnoy postanovke slavyanskoy istorii, ee ob"eme, sodержanii i periodakh [A few comments on the scientific understanding of the Slavic history, its scope, content and periods], in Budilovich, A.S. *Slavyanskoe edinstvo* [Slavic unity], Russian Civilization Institute, Moscow, Russia, pp. 485–521.
3. Budilovich, A.S. (2014), Neskol'ko zamechaniy o pol'skom voprose s tochki zreniya vseslavyanstva [A few remarks on the Polish problem from the point of view of the all-Slavs], in Budilovich, A.S. *Slavyanskoe edinstvo* [Slavic unity], Russian Civilization Institute, Moscow, Russia, pp. 28–48.
4. Budilovich, A.S. (2014), Neskol'ko zamechaniy ob izuchenii slavyanskogo mira [A few remarks on the study of the Slavic world], in Budilovich, A.S. *Slavyanskoe edinstvo* [Slavic unity], Russian Civilization Institute, Moscow, Russia, pp. 424–485.
5. Budilovich, A.S. (2014), O znachenii bitvy pod Tanenbergom (Publichnaya leksiya, pročitannaya 27 fevr. 1898 g.) [On the meaning of the battle of Tannenberg (Public lecture, delivered on February 27, 1898)], in Budilovich, A.S. *Slavyanskoe edinstvo* [Slavic unity], Russian Civilization Institute, Moscow, Russia, pp. 171–190.
6. Budilovich, A.S. (2014), Ob otnoshenii narodnogo k obshchechelovecheskomu v svyazi s ideey russkogo natsional'nogo edinstva [On the relation of the national to the universal in connection with the idea of Russian national unity], in Budilovich, A.S. *Slavyanskoe edinstvo* [Slavic unity], Russian Civilization Institute, Moscow, Russia, pp. 207–238.
7. Budilovich, A.S. (2014), Pangermanizm i panslavizm [Pan-Germanism and Pan-Slavism], in Budilovich, A.S. *Slavyanskoe edinstvo* [Slavic unity], Russian Civilization Institute, Moscow, Russia, pp. 130–136.
8. Budilovich, A.S. (2014), Rech' o slavyanskikh pervouchitelyakh Kirille i Mefodii [Speech about the first Slavic teachers Cyril and Methodius], in Budilovich, A.S.

- Slavyanskoe edinstvo* [Slavic unity], Russian Civilization Institute, Moscow, Russia, pp. 534–548.
9. Zorin, A. (2018), “Osobyi put' Rossii” – ideya transformatsionnogo proryva v russkoy kul'ture [“Russia’s special path” – the idea of a transformational breakthrough in Russian culture], in *Osobyi put' ot ideologii k metodu* [A special way: from ideology to method], NLO, Moscow, Russia, pp. 36–55.
 10. Lamansky, V.I. (2010), “Tri mira Aziysko-evropeyskogo materika” [Three worlds of the Asian-European continent], in Lamansky, V.I. *Geopolitika panslavizma* [Geopolitics of Pan-Slavism], Russian Civilization Institute, Moscow, Russia, pp. 183–324.
 11. Malinov, A.V. (2016), Politicheskoe slavyanovedenie V. I. Lamanskogo [Political Slavic studies of V. I. Lamansky], in *Klio*, no. 8 (116), Russia, pp. 62–71.
 12. Miller, A.I., and Lukyanov, F.A. (2016), *Otstranennost' vmesto konfrontatsii: post-evropeyskaya Rossiya v poiskakh samodostatochnosti. Doklad na seminare “Rossiya v mezhdunarodnoy politike: poisk roli i identichnosti”* [Detachment instead of confrontation: post-European Russia in search of its self-sufficiency. Report at the seminar “Russia in international politics: the search for a role and identity”], Budapest, Hungary.
 13. Mitrofanova, A. (2008), Natsionalizm i paranauka [Nationalism and parascience], in *Russkiy natsionalizm: sotsial'nyy i kul'turnyy kontekst* [Russian nationalism: social and cultural context], NLO, Moscow, Russia, pp. 87–105.
 14. Morozov, V. (2009), *Rossiya i Drugie. Identichnost' i granitsy politicheskogo soobshchestva* [Russia and Others. Identity and boundaries of the political community], NLO, Moscow, Russia.
 15. Travin, D. (2018), “Osobyi put'” Rossii ot Dostoevskogo do Konchalovskogo [Russia’s “special path” from Dostoevsky to Konchalovsky], Publishing House of European University in St. Petersburg, St. Petersburg, Russia.
 16. Fomicheva, O.A. (2013), *Deyatel'nost' A. S. Budilovicha (1846–1908) v natsional'nykh regionakh Rossiyskoy imperii* [A. S. Budilovich’s (1846–1908) activity in the national regions of the Russian Empire], dissertation for the degree of Candidate of Historical Sciences, Moscow, Russia.

ИССЛЕДОВАНИЯ



ПЕРЕПИСКА ЛЬВА КАРСАВИНА С ГУСТАВОМ ВЕТТЕРОМ

Франсуаза Лесур

Университет Лион 3
имени Жана Мулена, Франция

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

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

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

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

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

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

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

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

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

С 1927 г. Л. П. Карсавин жил в Литве. Он преподавал в Каунасе и к тому времени полностью вжился в литовскую академическую атмосферу. Свой огромный труд, «Историю европейской культуры», он писал по-литовски. Кто посоветовал Веттеру обратиться к Карсавину по поводу онтологии всеединства? Можно предполагать, что это был именно Вячеслав Иванов. Хотя у них был прямо противоположный подход по отношению к католицизму², но Дмитрий Вячеславович,

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

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

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

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

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

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

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

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

Карсавин сразу откликнулся, уверяя, что он готов ответить на его вопросы и что он абсолютно не боится полемики. Признавая, что он «всегда враждовал» [1, с. 159] с католичеством, он в то же время давал себе отчет в том, что его собственная метафизика, по всей вероятности, также «не вполне уместается в рамках традиционного православия» [1, с. 109]. Но, что очень показательно для его дальнейшего общения с Веттером, он подчеркивает, что вопросы могут ему помочь «многое уяснить самому себе» [1, с. 109]. Дальше он отметил, что эта переписка ему дает возможность вернуться к излюбленным метафизическим вопросам, от которых академическая работа (но не только она) его отвлекла¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Литература

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

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

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

References

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



СВЯЗУЮЩИЙ ФАКТОР ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

Томаш Хома

Академия Игнатианум в Кракове,
Польша

Цитирование: Хома Т. Связующий фактор общественной жизни в западноевропейской философской и социальной мысли // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 96–114. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.7>

For citation: Homa, T. Svyazyuyushchiy faktor obshchestvennoy zhizni v zapadnoyevropeyskoy filosofskoy i sotsial'noy mysli [The connecting factor of social life in Western European philosophical and social thought], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 96–114. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.7>

В статье на основе историко-философского материала рассматривается вопрос о связующем факторе политических сообществ: как государственных, так и надгосударственных и межгосударственных структур. В европейской философской рефлексии проблема связующего фактора политических сообществ имеет многовековую традицию поисков ее теоретических оформлений и практического применения. Представленные в данном исследовании подходы к вышеуказанному вопросу показывают, что объединяющим потенциалом обладает все то, что может быть воспринято как полезное, желаемое, обязательное или важное для судеб людей, народов, государств. Одни и те же факторы способны как объединять людей, так и разъединять их, быть причиной конфликтов. Особенности понимания связующего фактора зависят от того, какая концепция лежит в его основе: антропологическая (человек), политическая (государство) или социальная (общество). Показано, что связующий фактор может иметь как антропологический, так и институциональный или процессуальный характер, обладать постоянством и интеграционным потенциалом. Рассматриваются наиболее существенные для европейской философской и социальной мысли концепции связующего фактора: учения Протагора, Сократа, Аристотеля, Цицерона, Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, А. де Токвиля и Ю. Хабермаса.

Ключевые слова: идея единства, европейская политическая культура, солидарность, общественный договор, свобода.

In the article, on the basis of the thorough analysis of historical and philosophical material, the question of the connecting factor of political communities (both state and supranational and interstate structures) is considered. In European philosophical reflection, the problem of the connecting factor of political communities has a centuries-old tradition of searching for its theoretical formulation and practical application. The approaches to the above question presented and studied in this article demonstrate that everything that can be perceived as useful, desirable, obligatory, or important for the destinies of people, nations, and states has a unifying potential. It is underlined that the same factors can either unite people or separate them, causing conflicts. The peculiarities of the understanding of the connecting factor are claimed to depend on the concept which underlies this understanding: anthropological (person), political (state), or social (society). The author of the article concludes that the connecting factor can be either anthropological, or institutional and procedural, it can be constant and have an integration potential. The most important for the European philosophical and social thought concepts of connecting factor are mentioned and considered in the article: the teachings of Protagoras, Socrates, Aristotle, Cicero, Niccolò di Bernardo dei Machiavelli, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville, and Jürgen Habermas.

Keywords: idea of unity, European political culture, solidarity, social contract, freedom.

Введение

Предметом нашего анализа является вопрос связующего фактора политических сообществ, которые принимают форму так государств так и над-государственных структур¹.

В исследовательской литературе реальность связующего фактора политических сообществ определяется по разному – в качестве «уз», «внутреннего узла», «идеи единства» или *religio*. В нашей работе под таким связующим фактором мы понимаем различным образом артикулируемую реальность, которая (а) связывает людей узами в определенное долговременное сообщество и одновременно (б) стимулирует их к самовыражению в общих практиках широко понимаемого совместного принятия решений [ср.: 15, с. 10].

В европейской философской рефлексии вопрос связующего фактора политических сообществ имеет многовековую традицию поисков его теоретического оформления и практического применения. Поиск, которые, опираясь на принятую в конкретной философской школе концепцию человека, общества и государства, стремились показать сущность принципа объединения индивидуумов в таким или иным образом артикулируемое коллективное «мы» в рамках конструируемых этими же школами концепций государственных или над-государственных сообществ.

В дальнейших рассуждениях мы принимаем во внимание лишь избранные концепции связующих факторов, присутствующие в западноевропейской философской мысли. А именно те, которые – в нашей оценке – обладают существенным потенциалом для демонстрации содержательной многозначности и сложности подобных концепций. Предметом нашего анализа мы сделали концепции связующего фактора политических сообществ, присутствующие в мысли Протагора, Сократа, Платона, Аристотеля, Цицерона, Никколо Макиавелли, Томаса Гоббса, Джона Лока, Жан-Жака Руссо, Алексиса де Токвиля и Юргена Хабермаса.

Стыд, правда, дружба и общее благо как формирующие факторы политических сообществ

Протагор. В диалоге «Протагор» вышеуказанная тема появляется в так называемой «Большой Речи», произносимой тем, в честь кого назван диалог, в контексте его рефлексии над генезисом политических способностей человека, а точнее – его способности осуществлять гуманизацию мира и социализации человека. Именно здесь Протагор

¹ Данный текст является отредактированной и сокращенной версией исследований философских концепций касающихся связующего фактора политических сообществ, которые были представлены в первом разделе нашей книги *Wspólnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspólnoty politycznej* [15].

формулирует концепцию связующего фактора общественной и политической жизни, которую он выводит из идеи гражданской мудрости. По отношению к государственному сообществу таким связующим фактором является порядок, основывающийся на божественном законе. В свою очередь, в отношениях между людьми подобным фактором является дружба, связывающая граждан своими узами. Основой таких уз Протагор считает дарованные Зевсом стыд и правду [6, с. 211]. Следует, однако, заметить, что согласно Протагору, кроме стыда и правды в качестве важного связующего фактора выступает также страх перед санкционированной религией карой смерти, которая грозит – по воле самого Зевса – тому «кто... не может быть причастным стыду и правде» [6, с. 212].

Таким образом, в предлагаемой Протагором концепции роль связующего фактора гражданского сообщества выполняет порядок (узы долга), дружба (узы доверия) и страх (узы страха перед наказанием смертью).

Сократ. Очередную концепцию связующего фактора мы находим в диалоге «Государство», где он обретает форму некой сложной реальности, управляемой человеческим разумом.

Изначально, экзистенциальным образом такой формирующей общество реальности являются некие общие для всех жизненные потребности, которые человек не в состоянии реализовать самостоятельно [7, с. 157–158]. Ведь «каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом» [7, с. 157]. Такого рода естественная потребность склоняет к объединению с целью достижения общими силами самодостаточности данного сообщества, способствуя развитию и укреплению общественных форм жизни.

Подобные потребности, порождающие мотивируемую жизненной необходимостью солидарность между людьми, – дитя человеческой судьбы и человеческой жажды жизни, являются обязательным но недостаточным фактором, принимая во внимание развиваемую Сократом концепцию государства, организованного наилучшим образом. Имея ввиду эту концепцию государства, такого рода связующий фактор, в котором принимаются во внимание равным образом экзистенциальная потребность каждого, как и природа наилучшего государства, иначе говоря, фактор, который может гарантировать стабильные внутренние узы таким образом организованного государства, был бы не столько «нашей экзистенциальной потребностью» сколько «нашим разумным образом объединенным человечеством». Наша – в понимании Сократа этого термина – схожесть (схожестью справедливого и прекрасного поведения по возможности всех граждан наилучшим образом организованного государства), а также узы общей дружбы благодаря внутреннему и/или внешнему управлению

нами человеческим и одновременно наиболее божественным началом, т. е. разумом [7, с. 454].

Платон. Представленную в «Государстве» концепцию общей дружбы, как связующего фактора политического сообщества, Платон развивает также в диалоге «Законы», относящемся к позднему этапу его творчества. Так в Книге III этого произведения, ставя вопрос о том, «как лучше всего устроить государство и каким образом частному человеку лучше всего прожить свою жизнь» [8, с. 187], он выражает убеждение, что «государство должно быть свободным, разумным и дружественным самому себе; законодатель должен давать законы, имея в виду именно это» [8, с. 176–177].

Следует, однако, заметить, что трактуя дружбу в качестве связующего граждан фактора, Платон понимает ее иначе, чем это делали Протагор и Сократ. Так Протагор, формулируя в «Большой Речи» концепцию объединяющей функции дружбы, помещает ее в царство божественного стыда и чувства справедливости в качестве их общего творения, подаренного человечеству. Иначе к вопросу подошел Сократ в цитируемом выше диалоге «Государство», связывая свою концепцию дружбы с теорией наивысшего начала человеческой души, т. е. разума. Именно разум должен привить душе человека «взаимную дружбу» между двумя другими началами души – яростью и страстью, делая, таким образом, человека справедливым. Кроме того, в общественной сфере разум связывает граждан, благодаря их прекрасному и справедливому поведению, «сходством и дружбой» [7, с. 454]. Таким образом, для Сократа не божественный стыд и не божественная справедливость, но человеческий разум является основой двух вышеуказанных видов дружбы связующих в единое целое граждан данного государства.

В свою очередь Платон, разделяя взгляды Сократа по вопросу связующей функции дружбы, развивает эту мысль дальше. В такт со своим Учителем, он утверждает, что связующим фактором государства должна быть как «дружба в соединении с разумностью» [8, с. 177], так и сопутствующая ей справедливость, утверждая в Книге XII «Законов» устами Афинянина, что «если нарушена справедливость, связующая воедино все органы государственного управления, тогда власть разлагается, в отправлении должностей наступает разногласие, не преследуется общая цель, а это ведет к уничтожению государственного единства, наполняет государство междоусобицами и ведет его к скорой гибели» [8, с. 481].

Развивая мысль Сократа, Платон утверждает, что если государство должно быть управляемо соответствующим образом, если в нем должны господствовать «свобода и дружба в соединении с разумностью» [8, с. 177], если государство стремится избежать пробуждения

дремлющего в своих недрах само-деструктивного потенциала, то в нем необходимо применять принцип «правильной меры» [8, с. 177].

Аристотель. Аристотель, разделяя взгляды Сократа и Платона по вопросу связующей роли дружбы и справедливости, предлагает несколько иное понимание их функции укрепляющего единство и прочность государства фактора.

Стагирит принимает, что дружба и тесно с ней связанная справедливость являются важными факторами, порождающими узы человеческой взаимности и доброты, утверждая при этом, что «насколько люди объединены взаимоотношениями [в сообществе], настолько и дружбой, потому что и правом тоже [настолько]» [1, 1159b], а также что «в каждом из государственных устройств дружба проявляется в той же мере, что и право[судие]» [1, 1161a]. Тем не менее, Аристотель считает, что еще более фундаментальной формой связующего фактора является общая для всех польза, констатируя в Книге VIII «Никомаховой этики», что «государственные взаимоотношения с самого начала сложились, очевидно, ради [взаимной] пользы и постоянно ей служат; и законодатели стараются достичь ее и утверждают: что всем на пользу, то и есть право» [1, 1160a].

Приоритет общественной пользы над дружбой и справедливостью следует, во-первых из того, что такого рода польза имеет решающее значение как для возникновения целостного государства, так и для его стабильности. Во-вторых, общественная польза отвечает критерию справедливости, становясь, таким образом, основой для обязательной в государстве связующей граждан дружбы.

*Законы и польза жизни в сообществе
как связующие факторы государства у Цицерона*

Цицерон, знаток Платона и Аристотеля, косвенно поднимает вопрос связующего фактора политического сообщества в своем диалоге «О государстве». Соответствующие идеи, появляющиеся в контексте «римской» мысли на тему наилучшим образом устроенного государства, Цицерон вкладывает в уста Сципиона Африканского Младшего. Последний, согласно тексту диалога, демонстрирует несколько различных подходов по данному вопросу.

Принимая во внимание приписываемую Цицероном Сципиону дефиницию республики, которая появляется уже во вступлении упомянутого диалога, связующим в единое целое государство фактором должны служить законы и польза жизни в сообществе, ведь «государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов. Первой причиной для такого соединения людей яв-

ляется не столько их слабость, сколько, так сказать, врожденная потребность жить вместе» [14, с. 39].

В свою очередь, в размышлениях о государстве как сообществе граждан, в качестве наиважнейшего связующего фактора Цицерон видит обязательный для всех правопорядок, утверждая, что «если закон [*lex*] есть связующее звено гражданского общества, а право, установленное законом, одинаково для всех [*ius autem legis aequale*], то на каком праве может держаться общество граждан, когда их положение не одинаково? И в самом деле, если люди не согласны уравнять имущество, если умы всех людей не могут быть одинаковы, то, во всяком случае, права граждан одного и того же государства должны быть одинаковы. Да и что такое государство, как не общий правопорядок?» [14, с. 49].

Источник такого рода правопорядка следует при этом искать в естественном законе: «Истинный закон [*vera lex*] – это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая; запрещая, от преступления отпугивает; оно, однако, ничего, когда это не нужно, не приказывает честным людям и не запрещает им и не воздействует на бесчестных, приказывая им что-либо или запрещая. Предлагать полную или частичную отмену такого закона – кощунство; сколько-нибудь ограничивать его действие не дозволено; отменить его полностью невозможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем, и нечего нам искать Секста Элия, чтобы он разъяснил и истолковал нам этот закон, и не будет одного закона в Риме, другого в Афинах, одного ныне, другого в будущем; нет, на все народы в любое время будет распространяться один извечный и неизменный закон, причем будет один общий как бы наставник и повелитель всех людей – бог, создатель, судья, автор закона. Кто не покорится ему, тот будет беглецом от самого себя и, презрев человеческую природу, тем самым понесет величайшую кару, хотя и избегнет других мучений, которые таковыми считаются» [14, с. 33].

Страх как объединяющий сообщество фактор

Николло Макиавелли. Совсем другую позицию по вопросу связующего фактора политического сообщества представил Николло Макиавелли (1469–1527) в трактате «Государь» (1532). Отказавшись в своих размышлениях о власти и способах ее удержания от каких-либо теоретических построений на тему государств и правителей, «каких в действительности никто не знал и не видывал» [4, с. 46], принимая при этом, что более правильной стратегией является «следовать правде не воображаемой, а действительной», Макиавелли об-

ратил внимание на объединяющую государство функцию страха, который вызывается у подданных суровостью исполнительной власти.

Привлекая исторические примеры и наблюдая за поведением современников, автор «Государя» приводит в пример стиль правления Цезаре Борджиа, которого «многие называли жестоким, но жестокостью этой он навел порядок в Риманье, объединил ее, умиротворил и привел к повиновению» [4, с. 48]. Кроме того, наблюдая за поведением людей, Макиавелли приходит к выводу, что они «неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива» [4, с. 50]. Таким образом, сохранить власть помогает государю не любовь, но пробуждаемый в людях страх, которого источник следует искать в опасении перед наказанием. Подобного рода страх – по мнению флорентийского философа – является единственным реальным и эффективным союзником государя в его стремлении удержать власть. Как аргументирует Макиавелли, «любовь поддерживается благодарностью, которой люди, будучи дурны, могут пренебречь ради своей выгоды, тогда как страх поддерживается угрозой наказания, которой пренебречь невозможно» [4, с. 50].

Речь идет о страхе, порождаемом строгостью государя, которая рождается скорее из необходимости контролировать человеческую непопорядочность, чем из субъективного желания исполняющего власть. Отсюда, оправдывая такого рода поведение некой высшей необходимостью, Макиавелли убеждает, что «государь, если он желает удержать в повиновении подданных, не должен считаться с обвинениями в жестокости. Учинив несколько расправ, он проявит больше милосердия, чем те, кто по избытку его потворствует беспорядку. Ибо от беспорядка, который порождает грабежи и убийства, страдает все население, тогда как от кар, налагаемых государем, страдают лишь отдельные лица» [4, с. 49]. В таком же духе Макиавелли писал в своих «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия», что «порицать надо того, кто жесток для того, чтобы портить, а не того, кто бывает таковым, желая исправлять» [5, с. 179].

Томас Гоббс. Важным мыслителем, который коснулся темы функции страха в пространстве общественной жизни, был, несомненно, и Томас Гоббс (1588–1679). Этот философ постулирует необходимость присутствия страха в сообществе людей принимающего форму государства, с целью контроля над перманентным состоянием войны всех со всеми, являющегося «необходимым следствием естественных страстей» [2, с. 129], таких как, например, «желания достичь славы путем новых завоеваний... желания покоя и чувственных наслаждений... желание быть предметом поклонения или лести за превосходство в каком-нибудь искусстве или за другой талант» [2, с. 75], скло-

няющих людей к нарушению естественных законов и несоблюдения принятых договоров.

Так понимаемый страх – по мысли Гоббса – выполняет несколько полезных для государства функций. Одной из них является сохранение целостности и стабильности государства; вызывая с помощью страха перед наказанием послушание у всех своих граждан, государство обеспечивает свое существование. Другая функция страха заключается в управлении социально-общественной жизнью сообщества. Ведь «внушаемый этой силой и властью страх делает этого человека или это собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов» [2, с. 133]. Так понимаемый страх, поставленный на службу государству, является одним из существенных факторов необходимых для достижения общественного блага.

Интегрирующая функция общественного договора

Платон. На объединяющий аспект общественного договора, касающегося принципов справедливого общественного сосуществования, обратил внимание платоновский Глаукон во второй книге диалога «Государство», полемизируя с Сократом на тему природы и генезиса справедливости.

Вышеуказанный интегрирующий аспект заключается в принятии в рамках такого рода взаимных договоров, диктуемых жизненной необходимостью «более слабых», полезного и интегрирующего критерия мирного сосуществования. Его сущностью является отказ договаривающихся сторон от разделяемого многими убеждения, согласно которому «творить несправедливость обычно бывает хорошо, а терпеть ее – плохо», в пользу не очевидного но полезного для более слабой стороны принципа, согласно которому «не творить несправедливости, и не страдать от нее» [7, с. 143].

На интегрирующие аспекты общественных договоров Платон обращает внимание также в одном из своих поздних диалогов «Законы». Тем, что принципиально отличает приводимую в этом тексте форму общественного пакта от появляющейся в диалоге «Государство», являются, прежде всего, цели заключения подобного рода договора. Так в «Законах» целью заключения пакта является потребность соблюдения равноправия отдельных родовых сообществ, которое необходимо для создания нового общего домохозяйства, базируясь на том, что было бы для него наилучшее, во всех родовых традициях и обычаях. В свою очередь в «Государстве» целью заключения договора является желание обезопасить слабых перед возможным насилием со стороны сильных, и что за этим следует – отказ от права сильнейшего.

Томас Гоббс. К более поздним авторам развивающим тему связующего фактора относится, среди прочих, Т. Гоббс. В трактате «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651) он представил концепцию реального единства всех граждан в одном Субъекте – в государстве, возникшем в результате договора, заключенного между людьми, живущими в естественном состоянии, между собой «равными в отношении физических и умственных способностей» [2, с. 93].

С точки зрения такого естественного равенства договор, по Гоббсу, близок к концепции договора в «Законах» Платона, где речь тоже шла о равенстве подписантов, которые инициировали юридическую инстанцию и переносили на нее свои собственные прерогативы в области традиции и обычаев. Тем не менее, гоббсовский общественный договор принципиально отличается от договора предложенного Платоном. Во-первых, он заключается между индивидуумами, которые «непрерывно соперничают между собой, добиваясь почета и чинов» [2, с. 131], а не между такими субъектами, как отдельные семейства. Во-вторых, эти индивидуумы по самой своей природе находятся «в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех» [2, с. 95], а не в состоянии мира, как хотел Платон.

В понимании Гоббса, институт государства, рожденный посредством подобного договора, был бы «чем-то большим, чем согласием или разрешением». Философ утверждает, что такой институт является «реальным единством, воплощенным в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал другому: я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия» [2, с. 133].

Реальное единство является единством всех подписантов договора реализованным лишь в «единстве их представителя», без возможности реализации того же единства также «между» ними самими. Отсюда видно, что речь идет только о единстве подчинения, характерном для зависимости между подчиненным и его сувереном. Его сущность, конституируемая силой заключаемого договора, который *de facto* и *de iure* отнимает у заключивших его индивидуумов все права, в том числе и возможность отмены такого рода договора, заключается в бесповоротном лишении индивидуумов собственной политической воли. Подобное «реальное единство» черпает свою силу и гарантии стабильности не из воли составляющих его субъектов, но из самой сущности возникшего государства вместе с его ничем не ограниченным и подчиняющим себе всех центром власти сосредоточенном в личности абсолютного монарха.

Джон Локк. Также и Д. Локк (1632–1704) внес значительный вклад в рассуждения о природе единства сообщества, определяемого им как политическое или гражданское общество [3, с. 311]. Эту тему философ поднимает в «Двух трактатах о правлении», представляя собственную концепцию общественного договора и следствия ее принятия.

Согласно Локку, единство гражданского общества – это многогранный процесс, которого *conditio sine qua non* является достижение соглашения между свободными по своей природе и пребывающими в состоянии мира людьми [3, с. 321]. При этом целью членов подобного сообщества является охранение «собственности, т. е. своей жизни, свободы и имущества» [3, с. 309]. Именно такую цель следует понимать в качестве наиболее первичной, конститутивной, экзистенциальной в своей сущности, формы связующего фактора политического сообщества.

На так понимаемом фундаменте единства Локк базирует основную составляющую связующего фактора сообщества, а именно – конституирующий его договор: «...то, что создает сообщество и сводит людей из разъединенного естественного состояния в *одно политическое общество*, – это соглашение, которое каждый заключает со всеми остальными о том, чтобы объединиться и выступать в качестве одного целого и стать, таким образом, единым особым государством» [3, с. 383–384].

В этом утверждении Локк заключил не только общую формулировку условия создания «одного политического общества», т. е. договора всех со всеми, но нечто значительно большее. Философ здесь указывает на два принципиально важных требования к такому договору, обеспечивающему единство сообществу: (а) объединение в одно целое, а также (б) действие как одно целое. Только исполнение этих двух условий позволяет создать не только формальное, но и материальное сообщество, гарантируя при этом его единство, стабильность и правильное функционирование.

Жан-Жак Руссо. В вопросе сущности связующего фактора необходимого для создания и дальнейшего существования политического сообщества особенного внимания заслуживает концепция Ж.-Ж. Руссо (1712–1778). По его мнению, основой общественной связи является общая заинтересованность, объединяющая всех членов государственного сообщества. Эту точку зрения философ представил в трактате «Об Общественном договоре, или Принципы политического Права» (1762): «если противоположность частных интересов сделала необходимым установление обществ, то именно согласие этих интересов и сделало сие возможным. Общественную связь образует как раз то, что есть общего в этих различных интересах; и не будь такого пункта, в котором согласны все интересы, никакое общество не могло бы суще-

ствовать. Итак, обществом должно править, руководясь единственно этим общим интересом» [9, с. 216]. Таким образом, создаваемая связь не является связью естественной – она возникает в силу договора, заключаемого между свободными по природе людьми, которые будучи в естественном состоянии, не находятся ни в состоянии войны, как считал Гоббс, ни в состоянии мира, как утверждал Локк, но в состоянии естественной свободы [9, с. 207–208].

Принимая во внимания концепции Общественного договора, политического организма и общественного единства, можно выделить по крайней мере три конституирующие связующие факторы государства по Руссо:

(а) акт ассоциации в результате заключения общественного договора, создающий единое политическое Целое, которое «получает в результате такого акта свое единство, свое общее я, свою жизнь и волю» [9, с. 208–209];

(b) общую волю, которая «одна только <...> может управлять силами Государства в соответствии с целью его установления, каковая есть общее благо» [9, с. 216];

(с) общность интересов, т. е. то, что является общим в отличающихся от себя различных интересах граждан.

Объединяющая функция религии

С самых давних времен религия является одной из основ государства, его внутренним связующим фактором. Обобщая, можно утверждать, что подобная функция религии в античных обществах находила выражение в виде божественных законов, придающих более высокий статус органам власти или правителям, рассматриваемым в качестве божественных избранников. Современные же подходы к вопросу о связующей роли религии в рамках государств были сформулированы, среди прочих, Жан-Жаком Руссо и Алексисом де Токвилем (1805–1859).

Жан-Жак Руссо. Ж.-Ж. Руссо в своих размышлениях на тему гражданской религии, которые мы находим в IV Книге трактата «Об Общественном договоре» философ подчеркивает значение гражданской религии для существования и функционирования государства, видя в религии один из существенных факторов, объединяющих общество. В то же время, он считает, что подобную функцию выполняли лишь языческие религии, доминировавшие до христианизации Римской Империи. В свою очередь, христианство способствовало исчезновению такого рода религиозного связующего фактора и отделило систему теологическую от системы политической. Согласно Руссо, это «привело к тому, что Государство перестало быть единым, и вызвало междоусобные распри, которые с тех пор уже никогда не переставали волновать христианские народы» [9, с. 314].

Таким образом, философ отказывает христианству в способности построения внутренней связи политического организма и обрекает его на изгнание из современного государства. Однако Руссо допускает, что другие религии могут быть полезны для политической интеграции, хотя и совершают это неким другим, «новым» или гражданским образом. Такая «новизна» заключалась бы в том, что «теперь, когда нет уже и не может быть религии одного только народа, которая исключала бы все остальные, должно терпеть все религии, которые и сами терпимы к другим, если только их догматы ни в чем не противоречат долгу гражданина» [9, с. 321–322]. Следовательно, сущностью нового подхода должна стать религиозная толерантность, но также и отсутствие противоречия конкретной религии приоритетному по отношению к ней гражданскому долгу.

Алексис де Токвиль. Диаметральную отличную позицию в вопросе значения религии, идентифицируемой в данном случае с христианством, ее связующей роли по отношению к политическому сообществу, сформулировал в своем трактате «Демократия в Америке» А. де Токвиль. Вслед за Руссо, он поддерживает мнение о связующей роли религии в государстве. Однако при этом, как в своих теоретических рассуждениях, так и в анализе американского общества, Токвиль доказывает значение и актуальность таких функций в английском пуританстве, являющегося религией основателей этого государства.

Особенное отношение христианства к недавно возникшему американскому обществу французский автор видит не только в самом провозглашенном Акте о независимости. Подмечает он его также в оживляющем это общество самом духе англо-американской цивилизации, квинтэссенцию которого Токвиль выразил в следующих словах: «...она [цивилизация] есть результат (данное исходное положение должно постоянно присутствовать в ходе любых размышлений) двух совершенно различных начал, которые, кстати говоря, весьма часто находились в противоборстве друг с другом, но которые в Америке удалось каким-то образом соединить одно с другим и даже превосходно сочетать. Речь идет о приверженности религии и о духе свободы» [10, с. 53].

Согласно Токвилю, такого рода соединение религии и духа свободы, видимое в их господстве «сообща на одной земле», стало возможным главным образом благодаря тому, что «церковь [была] полностью отделена от государства» [10, с. 225]. Благодаря верности присутствующим религии и духу свободы целям такое разделение не привело к взаимной маргинализации, запрету или попыткам подчинения, но способствовало их соработничеству в общей для религии и духа свободы сфере нравов. Полемизируя с французскими демократами, Токвиль доказывает, что «не свобода, а деспотизм может существовать без веры» [10, с. 225], ведь «свобода... видит в религии свою союзницу в борьбе и в

победах, колыбель своего собственного детства, божественный источник своих прав. Она воспринимает религию как блюстительницу нравственности, а саму нравственность считает гарантией законности и залогом своего собственного существования» [10, с. 54].

Концепция трех средств интеграции современных обществ по Юргену Хабермасу: власть, деньги и договоры

Интересный подход в вопросе связующего фактора политического бытия представил в эссе «Гражданство и национальная идентичность» [11], а также в текстах, вошедших в сборник «Между натурализмом и религией. Философские статьи» [12, 13], Ю. Хабермас.

В первом из упомянутых текстов, размышляя над будущим Европы, Хабермас предлагает рассмотреть три «пространства», жизненно важные для внутреннего политического единства: (а) общую политическую культуру, которая является основой системной интеграции, (б) экономическую интеграцию, (с) активно понимаемое «демократическое гражданство». Рассмотрим кратко каждое из трех пространств.

1. Если речь идет о пространстве *общей политической культуры*, которая должна стать пространством международной, западноевропейской конституционной культуры и о соответствующем для нее европейском конституционном патриотизме, то такого рода культуру строили бы, считает Хабермас, традиции, отвечающие условию их открытого усвоения обществами, которые их выработали. Иначе говоря, «собственная традиция должна будет устроена с точки зрения, релятивированной с помощью перспектив других традиций, так, чтобы она могла стать частью наднациональной западноевропейской конституционной культуры» [11, с. 223]. Подобным образом, *европейский конституционный патриотизм* «должен вырасти из различных, определенных национальными историями толкований одних и тех же универсалистских правовых принципов» [11, с. 233], способствуя, таким образом, международной культурно-политической интеграции.

По мнению Хабермаса, способ реализации такого европейского проекта интеграции разных традиций в рамках общей политической культуры следовало бы искать в швейцарской модели политической культуры. Однако будет ли этого достаточно для успешности такого проекта? Скорее нет, ведь Хабермас, вместе с целью его реализации, провозглашает необходимость нового политического самосознания, «которое соответствует роли Европы в мире XXI столетия» [11, с. 233], и которое, возможно, следовало бы возвысить в ранг *conditio sine qua non* успешности всего европейского проекта.

2. В свою очередь для пространства международной экономической интеграции, как и для социальной сферы основным связующим

средством являются, по Хабермасу, деньги: «Рынки товаров, капиталов и труда подчиняются собственной, независимой от намерений субъектов логике. Наряду с административной властью такой, как она воплощена в государственной бюрократии, деньги стали анонимным, действующим поверх голов участников средством общественной интеграции» [11, с. 223–224]. Деньги, делая возможной реализацию экономических интересов согласно критериям финансовой выгоды и потерь, одновременно способствуют возникновению напряжения между хозяйственной интеграцией и широко понимаемой общественной интеграцией, принципиально «осуществляющейся через ценности, нормы и взаимопонимание» [11, с. 224].

3. Третье пространство европейской интеграции определяется «демократическим гражданством». Таким образом, проектируемое демократическое гражданство, как замечает Хабермас, «не нуждается в укоренении в национальной идентичности какого-либо народа; однако, будучи индифферентным к многообразию различных культурных форм жизни, оно требует социализации всех граждан в рамках общей политической культуры» [11, с. 223]. Его укоренением в контексте европейских объединительных процессов служило бы «европейское гражданство», которое Хабермас понимает как «не возможность преодолевающей границы коллективного политического действия, но сознание *обязанностей, диктуемых общим благом Европы*» [11, с. 225].

Не менее интересные мысли на тему связующей функции административной власти, экономики и демократического общества представлены в статье «Политическая конституция для плюралистического мирового общества?» [13, с. 293–334]. Здесь Хабермас выдвигает три связанных между собой ключевых утверждения, описывающие современное, разнообразное с функциональной точки зрения общество.

Согласно первому из этих утверждений, «все современные общества интегрируются посредством как раз трех медиумов [Medien] – назовем их “власть”, “деньги” и “взаимопонимание”» [13, с. 293–334]. Второе утверждение, обращенное к концепции разнообразия систем создания общественных отношений, предполагает, что «в функционально раздифференцированных обществах социальные отношения устанавливаются посредством организации, рынка или формирования консенсуса (т. е. посредством языковой коммуникации, ценностей и норм)» [13, с. 293–334]. Наконец третье утверждение, касающееся типов социализации, которые генерируют соответствующие системы создания общественных отношений, предполагает, что «соответствующие типы обобществления сгущаются в бюрократическом государстве, в капиталистическом хозяйстве и в гражданском обществе» [13, с. 293–334].

В качестве главного критерия функционирования современных систем создания общественных отношений, Хабермас принимает критерий политической конституции и предполагаемого общего блага. При этом философ подчеркивает взаимозависимость всех этих систем и их сущностной связи с «предполагаемым общим благом», а также о следующих из этого факта следствиях для таким образом определяемого блага. Согласно Хабермасу, «политическая конституция нацелена на то, чтобы с помощью медиума права придавать этим системам такую форму и так настроить их друг на друга, чтобы они выполняли свои функции согласно критерию предполагаемого “общего блага”. Чтобы быть в состоянии внести вклад в максимизацию общего блага, конституция – благодаря структурирующей работе общего правопорядка – должна предотвращать системно-специфические дефекты развития» [13, с. 293–334].

Вследствие вышесказанного, «неопределенный характер существенно оспариваемого общего блага объясняется в особенности балансом, который должен установиться между этими взаимозависимыми величинами» [13, с. 293–334]. Кроме того, «постулированному общему благу грозит опасность не только из-за “сбоев в государстве” (правовая неопределенность и угнетение), но также из-за “сбоев рынка”» и десолидаризации» [13, с. 293–334].

Спустя десятилетие после публикации текста «Гражданство и национальная идентичность» (1992) в статье «Дополнительные основы демократического правового государства?» [12, с. 97–108] Хабермас высказал очередной диагноз, касающийся совместного существования трех представленных выше больших сфер интеграции. Философ утверждает, что «выстроенный в эпоху модерна баланс между тремя главными средствами общественной интеграции оказывается в опасности, так как рынки и административная власть вытесняют из все большего количества жизненных сфер общественную солидарность, т. е. координацию действий относительно ценностей, норм и языкового употребления, ориентированного на взаимопонимание» [12, с. 106]. Это значит, что обе эти системы поддерживающие третью из них, т. е. общественную солидарность, постепенно лишают сообщества не только фундаментально важного фактора для их демократической связи, иначе говоря широко понимаемого гражданского этоса. Поступая так, они лишают эти сообщества – согласно утверждению о сущностной связи всех этих систем с предполагаемым общим благом – самой возможности достижения постулируемого общего блага, принимая во внимание, как пространство, так и способ функционирования и интегрирующую роль каждой из этих систем.

Стоит обратить внимание на факт, что в своем диагнозе, данном в 1992 г., Хабермас указывал, прежде всего, на существующую конкуренцию между системной интеграцией (проводимой капиталистиче-

ской экономикой и государственной администрацией) и общественной интеграцией, «осуществляющейся через ценности, нормы и взаимопонимание» [11, с. 224]. Заметил он также и нарастающее напряжение между капитализмом и демократией, являющейся следствием такого рода конкуренции, источником которой является то, что «системы хозяйства и управления имеют тенденцию изолироваться от мира, окружающего их, и следовать только собственным императивам денег и власти» [11, с. 230]. В свою очередь, описанное в 2004 г. явление постепенного вытеснения общественной солидарности рынками и административной властью в 1992 г. не рассматривалось Хабермасом даже в категориях чисто теоретического сценария. Сценария, появления которого уже тогда нельзя было, однако, исключить, исходя из того, что «рынки товаров, капиталов и труда подчиняются собственной, независимой от намерений субъектов логике» [11, с. 223].

Итоги

Наш обзор идей о связующем факторе общественной жизни, присутствующих в западноевропейской философской и общественной мысли, несомненно, следовало бы дополнить разработкой этой тематики в мысли восточноевропейских философов и мыслителей. Интересующихся разработкой данной проблематики в западной и в польской мысли, отсылаем к нашему исследованию «Wspylnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspylnoty politycznej» (2017). Отвечая на вопрос о возможном связующем факторе государственных общностей, принимая во внимание европейские философские наработки, мы констатируем: подобным фактором может стать «каким-то образом все что угодно». Итак, все что угодно может нас объединять и все что угодно может нас разделять: факты и различные подходы к ним, насилие со стороны власти, угрозы и возможное спасение от них, бескорыстие и корыстолюбие, эгоизм и альтруизм, материя (родная земля) и дух (любовь к ней), сила денег и сила межличностных связей, принуждение и консенсус – можно продолжить список того, что обладает связующими свойствами, согласно анализируемому в данном исследовании концепциям связующего фактора, как сообществ, организованных в форме государства, так и межгосударственных сообществ [15, с. 167].

Как показывает история философских учений, интеграционным потенциалом может обладать практически все что угодно, иначе говоря, все, что может считаться полезным, привлекательным, обязательным или отвечающим за общность судьбы в прошлом и настоящем. Подобная зависимость, известная уже в античности, была сформулирована Аристотелем, согласно которому «все то, что является общим, создает связь». «Все, что угодно», имеющее антропологическую, институциональную или процедурную природу, может нас

объединять, но всегда «каким-то образом». Мы понимаем это двояко, в зависимости от того, принимается ли во внимание природа и свойства различных форм связующего фактора, или же качество жизни таким или иным способом интегрируемого сообщества.

Утверждая в контексте рефлексии над природой и свойствами интегрирующих факторов таких сообществ, как государства или международные институции, возможность объединения «каким-то образом», под «каким-то» мы понимаем качественно различным образом, принимая во внимание (а) характер создаваемой антропологической, институциональной или/и процессуальной связи, (б) присущие таким связям постоянство и интеграционным потенциал, а также (в), по крайней мере в некоторых случаях, их глубину.

Если отнести формулу «каким-то образом» к упомянутому выше качеству жизни, последнее по умолчанию мы понимаем так: «...таким образом который не остается без влияния на нашу, широко понимаемую, индивидуальную и коллективную жизнь в рамках государственного сообщества, ее понимание и воплощение» [15, с. 169].

Отсюда «каким-то образом все, что угодно», все, что связывает, или же может связывать и сохранять сообщества людей в определенных государственных и над-государственных формациях, благодаря связующему потенциалу составляющих это «все что угодно» внутренним факторам, характеризуется не только сущностно значимой, типологически выделенным сущностным многообразием и реальной множественностью такого рода факторов. Таким же существенным образом это «каким-то образом все, что угодно» характеризуется также разнообразием силы его связующего потенциала и степенью устойчивости его субъектных (антропологических) и предметных (институциональных и процессуальных) носителей [15, с. 169].

Литература

1. *Аристотель*. Никомахова этика, М.: Эксмо-Пресс, 1997.
2. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
3. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988.
4. *Макиавелли Н.* Государь. М.: Планета, 1990.
5. *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.
6. *Платон*. Протагор // Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 1. СПб.: Мысль, 2007.
7. *Платон*. Государство // Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). СПб.: Мысль, 2007.
8. *Платон*. Законы // Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). СПб.: Мысль, 2007.

9. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998.
10. Токвиль А. де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.
11. Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность, М.: Academia, 1995.
12. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011. С. 97–108.
13. Хабермас Ю. Политическая конституция для плюралистического мирового общества? // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь Мир, 2011. С. 293–334.
14. Цицерон М.Т. О государстве // Цицерон М.Т. Диалоги. М.: Ладомир – Наука, 1994.
15. Хома Т. Wspólnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspólnoty politycznej, Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, 2017.

Хома, Томаш. *The connecting factor of social life in Western European philosophical and social thought*

References

1. Aristotle (1997), *Nikomahova etika* [Nicomachean ethics], Eksmo-Press, Moscow, Russia.
2. Hobbes, T. (1991), *Leviafan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo* [Leviathan, or The matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil], in Hobbes, T. *Sochineniya* [Works], in 2 vol., vol. 2, Mysl', Moscow, Russia.
3. Locke, J. (1988), *Dva traktata o pravlenii* [Two treatises of government], in Locke, J. *Sochineniya* [Works], in 3 vol., vol. 3, Mysl', Moscow, Russia.
4. Machiavelli, N. (1990), *Gosudar'* [The sovereign], Planeta, Moscow, USSR.
5. Machiavelli, N. (1998), *Rassuzhdeniya o pervoy dekade Tita Liviya* [Discourses on the First Decade of Titus Livius], in Machiavelli, N. *Gosudar'. Rassuzhdeniya o pervoy dekade Tita Liviya* [The sovereign. Discourses on the First Decade of Titus Livius], Feniks, Rostov-na-Donu, Russia.
6. Platon (2007), *Protagor* [Protagor], in Platon, *Sochineniya* [Works], in 4 vol., vol. 1, Mysl', St. Petersburg, Russia.
7. Platon (2007), *Gosudarstvo* [State], in Platon, *Sochineniya* [Works], in 4 vol., vol. 3(1), Mysl', St. Petersburg, Russia.
8. Platon (2007), *Zakony* [Laws], in Platon, *Sochineniya* [Works], in 4 vol., vol. 3(2), Mysl', St. Petersburg, Russia.
9. Rousseau, J.-J. (1998), *Ob Obshchestvennom dogovore, ili Printsipy politicheskogo prava* [On the social contract, or Principles of political rights], in Rousseau, J.-J. *Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty* [On the social contract. Treatises], KANON-press, Kuchkovo pole, Moscow, Russia.
10. Tocqueville, A. de (1992), *Demokratiya v Amerike* [Democracy in America], Progress, Moscow, Russia.

11. Habermas, J. (1995), Grazhdanstvo i natsional'naya identichnost' [Citizenship and national identity], in Habermas, J. *Demokratiya. Razum. Nravstvennost'* [Democracy. Reason. Morality], Academia, Moscow, Russia.
12. Habermas, J. (2011), Dopoliticheskie osnovy demokraticeskogo pravovogo gosudarstva [Prepolitical foundations of a democratic state of law], in Habermas, J. *Mezhdru naturalizmom i religiey. Filosofskie stat'i* [Between naturalism and religion. Philosophical articles], Ves' Mir, Moscow, Russia, pp. 97–108.
13. Habermas, J. (2011), Politicheskaya konstitutsiya dlya plyuralisticheskogo mirovogo obshchestva [Political constitution for a pluralistic world society], in Habermas, J. *Mezhdru naturalizmom i religiey. Filosofskie stat'i* [Between naturalism and religion. Philosophical articles], Ves' Mir, Moscow, Russia, pp. 293–334.
14. Cicero, M.T. (1994), O gosudarstve [About the state], in Cicero, M.T. *Dialogi* [Dialogues], Ladomir – Nauka, Moscow, Russia.
15. Homa, T. (2017), *Wspólnotowość. W poszukiwaniu spoiwa wspólnoty politycznej* [On community. In search of a binder for the political community], Akademia Ignatianum w Krakowie, Kraków, Poland.

СОБЫТІЯ

ЮБИЛЕЙ С. С. ГУСЕВА

В этом году 13 июля исполняется 80 лет Станиславу Сергеевичу Гусеву – замечательному советскому и российскому философу, логика, поэту, фантасту. После службы в армии на Дальнем Востоке С. С. Гусев учился в медицинском институте и на биофаке Дальневосточного университета во Владивостоке. Пять лет он плавал ихтиологом на судах Тихоокеанского института научного рыболовства и океанографии (ТИНРО), участвовал в исследовании и разведке рыбных запасов, одним из результатов чего стало включение в рыбный рацион граждан СССР мерлузы, получившей благородное название «хек серебристый». Суровая морская жизнь, близкое знакомство с морскими обитателями и жизнью портовых городов мира сформировали у инженера-ихтиолога С. С. Гусева, уже тогда выделявшегося художественным талантом и поэтическим видением мира, устойчивый интерес к глубинам человеческой души, разума и мироздания. Поступил С. С. Гусев на заочное отделение философского факультета ЛГУ им. А. А. Жданова и через два года перевелся на 3 курс дневного отделения по специализации «Логика и кибернетика».

По окончании учебы в 1971 г. он поступил в аспирантуру и через три года, в 1974 г., защитил кандидатскую диссертацию «Диалектика сохраняющихся и изменяющихся сторон в процессе развития научного знания». После защиты диссертации, как человек ответственный, поехал трудиться в г. Ухту в институт, по целевому направлению которого учился в аспирантуре, чем поставил не ожидавший этого ухтинский институт в трудное положение, поскольку свободной ставки для новоиспеченного кандидата наук у них не нашлось. Но тронутая такой добросовестностью администрация вуза нашла выход из положения: единственный кандидат философских наук среди членов кафедры философии был оформлен на ставку уборщицы, размер которой примерно соответствовал зарплате ассистента. Через полгода



стороны пришли к взаимопониманию, и к.ф.н. С. С. Гусев вернулся в Ленинград и стал работать на кафедре философии в Ленинградском кораблестроительном институте, куда его приглашали сразу после окончания аспирантуры. С 1975 по 1978 гг. Станислав Сергеевич честно трудился в ЛКИ, а затем был переведен в Институт физкультуры и спорта им. Лесгафта, в котором проработал 3 года. Затем он перешел на Ленинградскую кафедру философии АН СССР, преобразованную позже в кафедру философии Санкт-Петербургского академического университета – Научно-образовательного центра нанотехнологий РАН, где и трудился до недавнего времени. Все эти годы Станислав Сергеевич активно сотрудничал с кафедрой логики и кафедрой онтологии и теории познания СПбГУ.

В 1986 г. он защитил докторскую диссертацию «Метафора как средство организации теоретического знания». С. С. Гусев – автор более 250 публикаций по философии, логике и методологии науки. Им разработана концепция организации систем научного знания с помощью языковых метафор, введено понятие фундаментальных метафор, определяющих общую направленность познавательного поиска на определенных стадиях развития общества, и описаны типы таких метафор. Он обосновал положение о регулятивной роли метафорических средств в процессах человеческой коммуникации и актах понимания, передаваемого в этих процессах смысла, предложил модель прагматической логики, связанную с воздействием используемых метафор на характер человеческого поведения.

Основные работы С. С. Гусева: «Наука и метафора» (1984), «Проблема понимания в философии» (1985, в соавт. с Г. Л. Тульчинским), «Взаимодействие познавательных процессов в научном и техническом творчестве» (1989, в соавт. с Е. А. Гусевой), «Обыденное мировоззрение» (1994, в соавт. с Б. Пукшанским), «Смысл возможного. Коннотационная семантика» (2002), «Метафизика текста. Коммуникативная логика» (2008), «Логические основания коммуникации» (2015), сборник стихов «Второе небо» (2014). Кроме того, С. С. Гусев является соавтором 17 коллективных монографий, учебников по философии и логике для высшей и средней школы, под его руководством написано большое количество кандидатских и докторских диссертаций, защищенных в СПбГУ и других научных центрах.

Тематика научных работ Станислава Сергеевича говорит о широте и многообразии его интересов. Профессор Гусев – не только ученый-теоретик, но и талантливый литератор: он автор нескольких научно-фантастических романов и поэтических сборников, среди которых можно особо отметить выпущенный им совместно с Валерием Андреевичем Карпуниным поэтический сборник, где Валерий Андреевич (которого в шутку называли лучшим художником среди фи-

лософов и лучшим философом среди художников) создал иллюстрации к стихам Станислава Сергеевича.

Студентам вузов Петербурга, прежде всего философского факультета СПбГУ, Станислав Сергеевич известен как блестящий лектор, чьи лекции пользуются постоянным успехом не только благодаря их исключительной содержательности и глубине, но и благодаря литературно-художественному таланту Станислава Сергеевича, тонкому юмору со столь характерной для настоящих интеллигентных людей самоиронией. А те, кто знаком с поэтическими и прозаическими публикациями Станислава Сергеевича, его художественными творениями, дополнительно убеждаются в подлинности многоликого таланта этого нетривиального художника и поэта.

...Когда, преодолев разлад
Добра и зла, души и тела,
Живешь, как облако, как сад,
И слов не ищешь среди дела,
Тогда приходит твой черед –
Для вдохновенья слишком трезвый,
Ты от людей уже отрезан,
Ты видишь слишком наперед.

Замечательному ученому, блестящему лектору, глубокому философу, талантливому человеку – 80 лет! Желаем дорогому Станиславу Сергеевичу здоровья, долгих лет жизни и новых творческих успехов! Персонально поздравляют юбиляра и говорят о нем добрые слова его коллеги-философы.

Б. И. Липский. Мне не пришлось слушать лекции С. С. Гусева. Когда я был студентом, он был еще только аспирантом. Тем не менее, у меня был случай оценить его педагогический талант, когда я обратился к нему как к старшему товарищу за разъяснением некоторых вопросов, которые возникли у меня по поводу постпозитивизма. Эту импровизированную «лекцию» я запомнил надолго, и впоследствии постпозитивизм стал темой моей кандидатской диссертации (возможно, не без влияния Станислава Сергеевича), при работе над этой темой я часто вспоминал то, что говорил мне когда-то С. С. Гусев.

Несомненный литературный талант профессора Гусева ярко проявлялся и в его педагогической работе, делая его лекции яркими и запоминающимися. Вот как, например, высказываются о его занятиях студенты философского факультета: «Просто легенда и живой классик... На факультете много потрясающих и интересных людей, философия не привлекает бесталантливых. Но этот преподаватель – просто уникальный... Блестящая дикция, грамотная речь, очень интересные лекции. Мне всегда хотелось преподавать и именно так, как

это делает С. С. Гусев... Он умный, мыслящий и харизматичный человек, который обладает талантом лекторского искусства. Потрясающий. Я очень рада, что мне довелось слушать его лекции. Преподаватель, который всегда был и будет для меня эталоном... Тем, кто мог его слушать, а тем более учиться у него, сказочно повезло!».

Е. Н. Лисанюк. Впервые с С. С. Гусевым судьба свела меня более 20 лет назад, в мае 1997 г. На защите моей кандидатской диссертации, посвященной средневековой теории суппозиции – теории свойств терминов в логике, он спросил, существует ли какая-то связь между суппозицией и пресуппозицией. На защите было много вопросов, и этот ничем особенно не выделялся. Я часто вспоминаю об этом вопросе из-за его автора – С. С. Гусева, необычного творческого человека и яркого мыслителя. Он много сделал в области философии, особенно в ее направлениях, связанных с познанием и коммуникацией между людьми. Этим он интересен философии и миру тех, кто философией интересуется. Однако в мире много философов, концепции которых заслуживают того, чтобы их изучать, их было немало и в том собрании философов, где мне довелось защищать свою диссертацию. Поэтому оригинальностью философской мысли мой интерес к С. С. Гусеву не исчерпывается.

Мне С. С. Гусев интересен необычным отношением к миру, к людям и к себе. Это одно цельное консистентное отношение, хотя оно может казаться разным и даже непоследовательным. Станислав Сергеевич – это человек, тонко чувствующий и быстро схватывающий мир вокруг и людей в нем, он настраивается на эту волну, идущую извне и далее – словно две лодки плывут в противоположных направлениях. Либо С. С. Гусев раскрывается навстречу волне, расцветает вместе с ней – и тогда улыбается, шутит и доставляет всем удовольствие от общения с собой. Либо закрывается и наказывает себя за волну неудобную, ненастоящую или как-то по-другому плохую. Повезло тем, кто оказался с ним рядом в первой лодке. Но несчастья не будет никому, если он уплыл во второй. Он не выкажет неудобства, не обидит ничем, просто не ответит по телефону, не придет на собрание и проч. Может, поэтому лучше С. С. Гусева читать – это как плыть с ним в первой лодке, не опасаясь того, что ему придется себя наказать за нас нехороших и закрыть неудачному миру дверь, уплыть прочь во второй. По этой же причине его знаменитые шутки и ирония – что-то вроде теста на подлинность, а иногда также и защитная стена, прикрывающая его путь до второй лодки.

С. С. Гусев – человек множества талантов, флагеллант мыслей и чувств, рыцарь печального образа, чутко реагирующий на настоящее и сыгранное-ненастоящее.

Желаю С. С. Гусеву смягчить наказания себе за то, что в мире что-то идет не так, и позволить себе больше удовольствия в жизни.

А. И. Мигунов. Писатель фантаст, поэт, философ, логик, художник – человек, обладающий таким набором талантов, взаимодополняющих друг друга во всех видах творчества, и прежде всего в философских сочинениях, продемонстрировавший и реализовавший их в своем творчестве, не может быть не интересным. Когда один философ сказал о другом, что он ему друг, но истина, тем не менее, дороже, это тот редкий случай, когда он заблуждался. Кто из разумных решится променять на какую-то истину, которая всегда сомнительна, возможность беседы с мудрецом, в которой только и может приоткрыться истина?

Мне жалко этот мир, в котором менеджеры от образования, овладевшие техникой подсчета в пределах натурального ряда чисел, но не способные понять то, подсчетом чего они занимаются, формируют постепенно образовательное пространство, в котором такие люди, как Станислав Сергеевич Гусев, не имеют возможности полноценного участия, общения со студентами.

Тонкое чувство юмора, мягкость и доброжелательность в личном общении формируют образ человека, упоминание о котором в любой житейской ситуации добавляет оптимизма. Но вот пишу я эти строки и понимаю, что если Станислав Сергеевич будет их читать, что мало вероятно, то наверняка отреагирует саркастической насмешкой, как человек, остро чувствующий малейшую фальшь. И действительно, трудно не сфальшивить, не впасть в чрезмерность, когда очень хочешь сказать о достойном человеке, каков он, и так, чтобы это поняли те, кто с ним не знаком. Я надеюсь, что Станислав Сергеевич отнесется к этому снисходительно.

Станислав Сергеевич, не опасайся, выходи в Интернет: во-первых, в этом случае он будет менее опасен, а во-вторых, очень хочется встречаться с тобой чаще, независимо от погоды, суеты повседневных забот и работы транспорта. Но, главное, продолжай трудиться в свое удовольствие.

Я. А. Слинин. Говорят, что у Дунса Скота было прозвище *Doctor subtilis* «Тонкий Доктор». Я назвал бы Станислава Сергеевича утонченным русским философом. Но мне он ближе как писатель; его стихи перечитываю, а чаще других – «Страстную неделю». Что касается лежащего во зле мира, то мне кажется, что Станислав Сергеевич уже давно отряхнул его прах со своих ног.

Станислав Сергеевич – это свобода мысли, дружелюбие, подтянутость. Желаю ему не сдаваться, и чтобы творческая сила не иссякала. В Интернет не входить.

Г. Л. Тульчинский. Что до мира и философии, то Станислав Сергеевич одним из первых написал об искусстве как способе познания, о роли метафоры в научном познании, о фундаментальных метафорах в исторических типах мышления. Как соавтору Станислава Сергее-

вича и участнику с ним в нескольких коллективных проектах, мне это понятно давно и хорошо. И несколько раз доходило до смешного: распределяли темы, а потом, когда сводили тексты, оказывалось, что он написал по моей тематике, а я – по его.

Но чем дальше, тем больше Станислав Сергеевич открывался для меня возможностями других способов философствования. В нетривиальных нарративах фантастики. Еще глубже – в стихах. И наконец – в концептуально емких акварелях, ярко представляющих экзистенциальные мифологемы осмысления человеческого бытия.

Станислав Сергеевич – это человек-камертон, остро чувствующий необязательность, несущественность, фальшь – слов, артефактов, поступков. Желаю юбиляру гармонии с собой, с близкими, с миром.

И – войти в Интернет.



Н. А. ШАНИН И ПОДГОТОВКА СПЕЦИАЛИСТОВ ПО ЛОГИКЕ НА ФИЛОСОФСКОМ ФАКУЛЬТЕТЕ СПБГУ*

Эдуард Караваев

Санкт-Петербургский государственный
университет

Цитирование: Караваев Э.Ф. Н. А. Шанин и подготовка специалистов по логике на философском факультете СПбГУ // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 123–138. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.8>

For citation: Karavaev, E.F. N. A. Shanin i podgotovka spetsialistov po logike na filosofskom fakultete SPbGU [N. A. Shanin and the training of specialists in logic at the SPbSU Faculty of Philosophy], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 123–138.

DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.8>

В статье рассмотрены становление и развитие парадигмы преподавания математической (символической) логики студентам-философам СПбГУ в период с 1991 по 2000 гг. Ее создателем и ведущим исполнителем был Н. А. Шанин (1919–2011). Многие логики учились у него и его ближайших учеников И. Н. Бродского и О. Ф. Серебрянникова. Шанин читал общие курсы «Математика для философов» и «Математическая логика», а также спецкурсы «Алгоритмы и рекурсивные функции», «Машины Тьюринга», «Теория алгорифмов», «Конструктивная логика», вел семинары «Логика в проблемах искусственного интеллекта», «Дедуктивные системы», «Теория дедуктивных систем и ее применения». Шанин активно участвовал в научной работе, выступал с докладами на научных конференциях. В ежегодных Днях Петербургской философии совместно участвуют представители и «математического» и «философского классов» шанинской школы. Также они принимают участие в конференциях, организуемых математическими логиками С.-Петербургского отделения Математического института им. В. А. Стеклова. Шанин способствовал значительному повышению научного и методического уровня деятельности кафедры логики СПбГУ.

Ключевые слова: Н. А. Шанин, математическая (символическая) логика, алгорифм, машина Тьюринга, конструктивная логика, дедуктивная система.

The article examines the formation and development of the paradigm of teaching mathematical (symbolic) logic to students-philosophers of St. Petersburg State University from 1991 to 2000. Its creator and leading performer was N. A. Shanin (1919–2011). Many logicians were taught by him and his followers I. N. Brodsky and O. F. Serebryannikov. Professor Shanin taught the courses “Mathematics for philosophers”, “Mathematical logic”, “Algorithms and recursive functions”, “Turing machines”, “Algorithm theory”, “Constructive logic”. He conducted the seminars “Logic in the problems of artificial intelligence”, “Deductive systems”, “The theory of deductive systems and its application”. Shanin actively participated in the scientific work, delivered lectures at many scientific conferences, was an academic adviser for a lot of postgraduate students helping them to write dissertations. Every year the representatives of both the “mathematical” and “philosophical classes” of the Shanin school participate in the conference Days of St. Petersburg Philosophy. They also take part in conferences organized by mathematical logicians of the St. Petersburg branch of the V. A. Steklov Mathematical Institute. Due to Shanin’s activity the scientific and methodological work of the SPbSU Department of Logic was improved.

Keywords: N. A. Shanin, mathematical (symbolic) logic, algorithm, Turing machine, constructive logic, deductive system.

* Исследование подготовлено в рамках гранта РФФИ «Второй позитивизм в России: философская проблематика, влияние, критика» (№ 19-011-00398).

25 мая 2019 г. исполнилось 100 лет со дня рождения Николая Александровича Шанина, выдающегося отечественного математика и логика, широко известного своими работами в области топологии, конструктивной математики, поиска естественного вывода, построения финитарной концепции математического анализа.

Институт философии СПбГУ (во времена, о которых пойдет речь, он назывался Философским факультетом) был связан с Н. А. Шаниным на протяжении многих лет. Уже в 1953/54 учебном году Н. А. Шанин завершал чтение на факультете курса математики для философов (включая и математическую логику), начатого его учителем А. А. Марковым.



Математическая логика в те времена квалифицировалась «партийными цензорами» как область, весьма доступная для проникновения «буржуазно-формалистического влияния», да и часть студенческой аудитории воспринимала ее недоброжелательно. Для преодоления этого сопротивления требовались знания, просветительская настойчивость и терпение.

Но именно тогда встретились и на долгие годы стали друзьями молодой доктор физико-математических наук Николай Александрович Шанин и еще более молодой Иосиф Нусимович Бродский (1924–1994), несколько лет до этого защитивший кандидатскую диссертацию по философии.

Итак, фундамент для преподавания математической логики философам в нашем Университете был заложен А. А. Марковым и Н. А. Шаниным. Далее это важное дело продолжали И.Н. Бродский и

О. Ф. Серебрянников (1930–1991). Олег Федорович Серебрянников в 1966 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Эвристические возможности методов формальной дедукции» и тоже был благодарным учеником Н. А. Шанина. И. Н. Бродский и О. Ф. Серебрянников стали не только основными распространителями математической логики на философском факультете, но и в городе, а также и во всей стране.

Некоторые их ученики (О. А. Антонова, Э. Ф. Караваяев, И. Б. Микиртумов, А. С. Милославов, Б. И. Федоров, Ю. Ю. Чернокутов) были также и учениками Н. А. Шанина. Да, по сути дела, почти все нынешние члены кафедры логики так или иначе учились у Николая Александровича.

Кафедра испытывала также благотворное влияние сотрудничества с его учениками – математическими логиками (М. А. Всемирновым, Г. В. Давыдовым, Н. К. Косовским, В. А. Лившицем, Ю. В. Матиясевичем, Г. Е. Минцем, В. П. Оревковым, А. О. Слисенко, С. В. Соловьевым и др.), продолжающееся и сейчас.

С осеннего семестра 1991/92 уч. г. по весенний семестр 1999/2000 уч. г. Н. А. Шанин работал профессором кафедры логики. Последнее занятие со студентами IV курса по дисциплине «Дополнительные главы по теории логического вывода» он провел 23 мая 2000 года, а последнее занятие со студентами II и III курсов по дисциплине «Математическая логика» – 24 мая, накануне своего дня рождения.

Профессор Шанин читал курсы «Математика для философов» и «Математическая логика» на протяжении всего времени работы на факультете.

В осеннем семестре 1992/93 уч. года он вел семинар «Логика в проблемах искусственного интеллекта», а семинар «Дедуктивные системы» (осенний семестр 1995/96 уч. г.) Н. А. Шанин посвятил рассмотрению книги своего ученика С. Ю. Маслова «Теория дедуктивных систем и ее применения».

Для студентов старших курсов Н. А. Шанин читал спецкурсы «Алгоритмы и рекурсивные функции» (осенний семестр 1994/95 уч. г.), «Машины Тьюринга» (весенний семестр 1995/96 уч. г. и осенний семестр 1998/99 уч. г.), «Теория алгорифмов» (весенний семестр 1996/97 уч. г.), «Конструктивная логика» (осенний семестр 1999/2000 уч. г.).

Н. А. Шанин активно участвовал и в научной работе кафедры логики. Начиная с 1990 г., он выступал с докладами на многих научных конференциях, в том числе и международных, организуемых философским факультетом, был научным консультантом диссертантов. В ежегодных Днях Петербургской философии, внесенных теперь в календарь города, совместно участвуют представители и «математического» и «философского классов» шанинской школы. И такое же совместное их участие имеет место в конференциях, организуемых математическими логиками Санкт-Петербургского отделения Математического института им. В. А. Стеклова.

Н. А. Шанин способствовал значительному повышению научного и методического уровня деятельности кафедры. Его человеческие качества: трудолюбие, упорство в поисках решения, принципиальность, интеллектуальная честность, чувство юмора – благотворно повлияли на моральный климат кафедры.

Можно попытаться представить, так сказать, «пререквизиты» той философско-методологической концепции преподавания математики и современной математической (еще ее называют «символической») логики философам, которую проводил в жизнь Н. А. Шанин. Будем при этом опираться на две его работы [5, с. 226–311; 6, с. 3–112] и на работу его учеников, посвященную 60-летию со дня рождения учителя [1, с. 241–245].

В конце 40-х годов Николай Александрович под влиянием Андрея Андреевича Маркова познакомился с основными идеями *интуиционистского подхода* к основаниям математики. Он пришел к необходимости переосмысления многих результатов «классической» математики и перехода к новой системе понятий и рассуждений, находящейся, отметим, в противоречии с его предшествующим математическим опытом и содержанием его собственных топологических и теоретико-множественных работ.

Н. А. Шанин стал одним из пионеров *конструктивного направления в математике*, одним из создателей школы «конструктивистов».

Еще в рамках традиционной математики проводилось различие между «чистыми» теоремами существования и «эффективными» способами построения искомого объектов. Такого рода различие между «эффективным» существованием $\exists x$ (читается «осуществимо x ») и «неэффективным» существованием $\neg \neg \exists x$ («не может не существовать x ») нашло отражение в формальных системах интуиционистского (конструктивного) исчисления предикатов и интуиционистской (конструктивной) арифметики. В этих же формальных системах проводилось различие между «эффективной» и «неэффективной» дизъюнкцией. Эти системы, давая возможность изучать свойства «эффективных» существования и дизъюнкции на формальном уровне, не давали достаточно удовлетворительной семантики этих понятий.

Первые работы, анализирующие связь классических и интуиционистских систем (К. Гёдель, А. Н. Колмогоров), опирались на идею *погружающей операции*. Она представляет собой отображение, которое ставит в соответствие суждению A новое суждение A' близкой синтаксической структуры так, что A' выводимо в интуиционистской системе тогда и только тогда, когда A выводимо в соответствующей классической системе.

Исследования Н. А. Шанина по основаниям математики начались с попыток расширить границы общей части классической и конструктивной математики. Ко времени его первых работ в этом направлении было известно, что доказательства традиционной арифме-

тики переходят в доказательства конструктивной математики при так называемом «*негативном переводе*», т. е. при добавлении двойного отрицания $\neg\neg$ перед знаками существования \exists и дизъюнкции \vee . При таком переводе, очевидно, сохраняются лишь те арифметические теоремы, которые не содержат ни \exists , ни \vee . Н. А. Шанин построил серию более тонких погружающих операций и сумел указать классы теорем, содержащих \exists и \vee , которые переносятся в конструктивную математику без изменений. Эти результаты явились далеко идущим обобщением теоремы Гёделя–Колмогорова о погружении классической арифметики в конструктивную.

В работах, указанных выше, проявился интерес Н. А. Шанина к *конструктивной семантике*. Интуиционисты обосновывали применяя ими логику малопонятными философскими соображениями.

Первая математически ясная интерпретация конструктивных существования и дизъюнкции – реализуемость, по С. К. Клини, – основывалась на понятии *алгорифма*. Суждение «для каждого x существует y , такой что $A(x, y)$ » (символически: $\Box x \exists y A(x, y)$), по Клини, понимается как наличие алгорифма, строящего y по x . Если же (для произвольного x) всего лишь получено противоречие при допущении, что y не существует, то считается обоснованным только суждение $\Box x \neg \exists y A(x, y)$. Однако интерпретация Клини сводила вопрос об истинности данной формулы к рассмотрению формул, логическая структура которых в некотором отношении была не проще структуры исходной формулы.

Творчески развивая свои идеи в области конструктивной семантики, Н. А. Шанин построил *алгорифм выявления конструктивной задачи*, который образовал основу одной из наиболее распространенных формулировок конструктивной семантики. Алгорифм Н. А. Шанина перерабатывает суждение A в эквивалентное ему при конструктивном понимании суждение вида $\exists x_1 \dots \exists x_k N$, где N не содержит связок \exists и \vee , с которыми как раз и связана в конструктивной математике задача построения объектов. Следовательно, заключенная в A конструктивная задача сводится к построению объектов x_1, \dots, x_k и обоснованию суждения N , которое само уже не содержит конструктивной задачи. В силу результатов о погружении для обоснования N в рамках конструктивной математики достаточно доказать его в классической арифметике.

На основе разработанных принципов конструктивного понимания суждений Н. А. Шанин приступил к проведению *программы конструктивизации математики*, в первую очередь математического и функционального анализа. Программа была изложена в его выступлении на 3-м Всесоюзном математическом съезде (1956 г.). Для ее реализации очень важным (а иногда решающим) является правильный выбор конструктивных аналогов таких основных понятий анализа, как вещественное число, непрерывная функция и т. д. Н. А. Шанин заметил, что большинство работающих конструктив-

ных понятий можно определить на основе подходящим образом выбранных пополнений метрических пространств. В качестве исходного пополняемого пространства берется некоторое простое множество конструктивных объектов, например рациональные числа, кусочно-постоянные функции и т. п.

В начале 60-х годов внимание Н. А. Шанина привлекла теория поиска логического вывода с применением ЭВМ. В 1961 г. в ЛОМИ была организована группа математической логики, руководителем которой он оставался до ухода из жизни.

Работа группы началась с поставленной Н. А. Шаниным задачи построения алгоритма, который выдавал бы «достаточно хороший» и «естественный» вывод (данного утверждения из данных аксиом). Надо сказать, что известные в то время алгоритмы могли выдавать излишне длинный вывод, содержащий повторения некоторых частей и имеющий вид, который трудно воспринять человеку. Первоначально рассматривался вывод в классическом исчислении высказываний. Был разработан алгоритм АЛПЕВ (Алгоритм Поиска Естественного Вывода).

Решающее значение имели идеи Н. А. Шанина по методике расчленения процесса на этап поиска вывода, этап «прополки» (устранения излишних частей вывода) и этап «монтажа» (перестройки вывода в форму, которую легко воспринимает человек) и по методике поиска «родственников» т. е. похожих частей в формулировке испытуемого суждения. Эти идеи получили дальнейшее развитие в ряде работ по поиску вывода. АЛПЕВ был запрограммирован, и эта программа до сих пор остается одной из лучших в своей области.

В связи с принципиально более трудной задачей поиска вывода в исчислении предикатов Н. А. Шанин выдвинул важную идею введения метаперемежных, которая дала толчок к построению С. Ю. Масловым обратного метода поиска вывода.

Его идея такова: при поиске возможных посылок применений правил $\Box \rightarrow$ и $\rightarrow \exists$ подставляются вместо конкретных значений термов некоторые «метаперемежные», значения которых выявляются позже, при получении аксиом.

В 60-е годы конструктивисты продолжали интересоваться задачей уточнения семантики. Первоначальное разъяснение, согласно которому обоснование $\neg A$ сводилось просто к получению противоречия некоторыми средствами при допущении A , перестало удовлетворять конструктивистов. Н. А. Шанину удалось найти «наиболее финитный» подход: эквивалентное (с конструктивной точки зрения) преобразование отрицательного суждения $\neg \Box x \neg A(x)$ в суждение $\exists y [\neg A(y) \supset \neg \Box x \neg A(x)]$, которое начинается с квантора $\exists y$, содержащего конструктивную задачу.

Когда речь идет о почти девятилетней преподавательской работе Н. А. Шанина со студентами-философами в период с осеннего семест-

ра 1991/92 уч. г. по весенний семестр 1999/2000 уч. г., очевидно, можно сказать о «пререквизитах» еще одного рода.

На конференции «Методологические и методические проблемы математического образования», которая была проведена философским (методологическим) семинаром ЛОМИ 12 февраля 1981 г. [2, с. 16], Н. А. Шанин, касаясь проблемы формализма в преподавании, зачитал цитату из книги В. А. Успенского «Машина Поста»: «Вообще способность воспринимать какую-либо систему понятий или какое-либо построение до (и независимо от) получения информации о том, зачем это нужно, т.е. до (и независимо от) каких бы то ни было приложений, представляется нам одним из важнейших качеств, воспитываемых занятиями математикой».

При этом, согласно цитируемому автору, «представление о цели, которую преследует изложение того или иного материала... не должно влиять на понимание, которое может и должно иметь место независимо от этой цели. Умение мыслить формально – это особое умение, развивающееся, как и всякое умение, в результате тренировки». «Элементами такой тренировки могут служить и сложение многозначных чисел (притом что многозначные числа понимают без особой семантики, просто как цепочки цифр, а сумма определяется посредством алгорифма сложения столбиком) и простейшие упражнения с машиной Поста».

Н. А. Шанин расценил эту точку зрения как недопустимый в преподавании формализм.

На следующей конференции на ту же тему, которая была проведена 3–4 февраля 1983 г., Н. А. Шанин в своем выступлении поднял ряд серьезных теоретических вопросов относительно оснований математики, понятия математического объекта, строгости математических рассуждений. Приводим опубликованный текст его выступления [2, с. 19–21]:

«Бурбаки – это очень плохо. Великая математика создавалась без теории множеств, без понятия множества. Встает вопрос, на какой основе эта математика создавалась. Это можно понять из цитаты Бурбаков по истории математики.

В рамках классической математики, очевидно, правомочно говорить, что точка принадлежит прямой линии, но делать отсюда вывод о том, что прямая “составлена из точек”, нельзя без нарушения табу на актуальную бесконечность, и Аристотель пускается в длинные рассуждения, чтобы определить этот запрет. В XIX в., очевидно, для того чтобы пресечь все возражения этого рода, многие математики избегают говорить о множествах и систематично рассуждают “по содержанию”. Так, например, Галуа говорит не о числовых полях, но только о свойствах, общих всем элементам этого тела... Когда Больцано в 1817 году доказывает существование нижней грани множества, ограниченного снизу в R , он еще рассуждает “по содержанию”, как и большинство его современников, говоря не о произвольном

множестве действительных чисел, а о произвольном свойстве этих последних...

Люди в повседневной жизни научились выделять типы объектов. Эти типы объектов люди научились выделять с помощью некоторой деятельности. В чем главная беда Бурбаков? Их концепция маскирует, даже дезавуирует, основные механизмы, с помощью которых математика отражает реальный мир. Не понятие множества – главное в математике, без этого понятия математика может легко обойтись, а понятие типа объекта. Натуральное число – это, например, объект, с которым можно определенным образом действовать, строя другие объекты, причем совсем не обязательно мыслить все построения собранными вместе. Но понятие функции – это действительно вещь фундаментальная. У Бурбаки функция – это множество упорядоченных пар. Такой подход начисто отбрасывает способ, с которым люди реально приходят к функциям и функциями пользуются. В действительности имена функций – это имена типов действий. Понятие функции не сводимо к понятию множества – на этом пути мы приходим в тупик, так как множество пар, в свою очередь, определяется функцией, сопоставляющей одним парам «истинно», а другим – «ложно», и возникает порочный круг. На самом деле приходится иметь понятие функции, вводимое независимо от множества пар. Но даже в том случае, когда мы сможем рассматривать ту или иную функцию как множество пар, все равно мы лишаемся возможности понимать тот механизм, с помощью которого математика отражает реальный мир через деятельность.

Изложение математики надо начинать с объяснения того, что имеются различные индивидуальные объекты и типы объектов. Мы их включаем в некоторый механизм деятельности, и на этой почве возникает понятие функции как вида деятельности и т. д. Так надо организовывать основы процесса обучения математике. Если мы будем функции так определять, то мы не утратим связи с тем, что реально происходит. Когда человек все это уже прошел, то ему можно сказать, что функция есть “на самом деле” множество пар, – для краткости...

Это иллюзия, что математика есть нечто очень точное. В реальной жизни мы действуем не в рамках абсолютной точности, а в рамках практической достаточности. Более того, трудности оснований математики лежат не в теории множеств, а гораздо раньше. Рассмотрим утверждение $\square n(f(n) = 0)$, где f – очень простая алгоритмически заданная функция, примитивно рекурсивная. Какой смысл имеет это утверждение? Конечно, это не факт реальной действительности, ибо в реальной действительности мы встречаемся лишь с конечными наборами натуральных чисел. Может быть, это следует понимать так, что мы в состоянии предъявить некоторое рассуждение, которое экстраполирует наши представления, выработанные в конечных областях? Попробуем эти представления сформулировать в некоторой аксиома-

тической системе. Допустим, что для данной функции f наше утверждение можно доказать методом обычной индукции. Тогда можно указать f' , для которой простая индукция не пройдет, но пройдет более сложная индукция. Но тогда можно предъявить f'' , для которой и эта более сложная индукция не пройдет и т. д. Объяснить до конца, что утверждение $\forall n(f(n) = 0)$ означает, невозможно. Уже здесь лежат трудности основания математики, а вовсе не в теории множеств. Там вообще горы идеализации, горы фантастики. Но математики такие вещи доказывают. На самом деле они не претендуют на исчерпывающее определение истинности подобного тождества, останавливаясь на практически достаточном этапе. Пусть допускается только обычная индукция в качестве условия истинности тождества. Оно явно не исчерпывает все ситуации – это доказал Гёдель, но в реальных ситуациях практически достаточно. Нам нет необходимости во всеобъемлющем понятии функции, достаточно продемонстрировать разного рода примеры».

Третья конференция состоялась 4–5 февраля 1985 г. Все доклады сопровождались оживленной дискуссией. Приводим по тому же источнику (в передаче А. А. Иванова и А. И. Скопина) выступления Н. А. Шанина [2, с. 28–29]:

«Так, Н. А. Шанин высказал мысль о возможной целесообразности объединения курсов математического анализа и механики (так поступал, например, И. Ньютон). Такое изложение математики, по его мнению, могло бы заинтересовать учащихся.

С другой стороны Н. А. Шанин высказал возражение против термина “переменная величина” в обычном его употреблении, отмечая, что введение понятия “переменная” означает переход к новому уровню абстракции, что этот переход означает переход от “средней” математики к “высшей”, и идейную важность этого перехода необходимо подчеркивать. Именно здесь и начинается дифференциальное и интегральное исчисление.

По поводу другого доклада, Н. А. Шанин остановился на еще одном методологическом вопросе общего характера. В математике, заметил он, наслаивается целая иерархия различных идеализаций. Необходимо, по его мнению, так перестроить изложение математики, чтобы остались только практически используемые идеализации. Так, вместо функций, понимаемых в смысле Дирихле, надо рассматривать функции в смысле Эйлера. Более точно, нет даже необходимости рассматривать множество всех вещественных чисел и т. д.»

Как уже было сказано выше, Н. А. Шанин активно участвовал в конференциях по логике, проходивших на философском факультете. Далее приводятся (с некоторыми сокращениями) тексты двух его докладов, на основе содержания которых можно полнее увидеть, какой парадигмы он придерживался в преподавании математики и математической логики студентам-философам и аспирантам-философам.

Понятия и логические средства конструктивной математики как средства теоретических моделей информационного типа [7, с. 1–5]

«1. В настоящее время в среде математиков преобладает мнение, что теория множеств в ее современном виде обеспечивает формирование вполне удовлетворительной логико-понятийной базы разнообразных областей математики, в частности математического анализа (МА).

С другой стороны, эта логико-понятийная база МА и теория множеств в целом уже давно оказались объектами критического анализа, в котором принимали участие (в конце XIX столетия и в XX столетии) многие выдающиеся математики. По существу, это был анализ идеализаций, участвующих в формировании “интуитивной основы” теории множеств, с точки зрения “уровня их согласованности” с результатами экспериментального исследования природы на макро- и мегауровнях детализации и “охвата” в пространстве-времени. Такой анализ привел некоторых математиков к следующей точке зрения:

Использование абстракции завершенной бесконечности и “надстроек” над ней представляет собой чрезмерный произвол воображения, и это обстоятельство побуждает к поискам альтернативных вариантов МА (и других областей математики), не использующих “чрезмерных” идеализаций.

Такие поиски стимулировали, в частности, формирование *конструктивного направления в математике*. С течением времени стало ясно, что для формирования конструктивного направления в математике имеются и стимулы, идущие непосредственно из приложений математики. В приложениях математики типичны такие задачи, в которых как исходные данные, так и искомые решения представляют собой “конкретные информации” о некоторых объектах (в широком смысле этого слова) или о связях между ними. Здесь имеются в виду “информации”, имеющие форму дискретных знаковосочетаний, составляемых тем или иным отчетливо охарактеризованным способом из букв заданного алфавита...

Интуитивно ощущаемая необязательность “далеко идущих” идеализаций теории множеств... побуждает к поискам “чисто информационных” моделей рассматриваемых фрагментов “мира экспериментальных данных”. Здесь имеются в виду теоретические модели, в которых подразумеваемые объекты (реальные или воображаемые) и связи между ними индивидуально представлены с удовлетворяющей нас детальностью и точностью посредством “конкретных информаций”... При этом предпочтительны такие модели, в которых “конкретные информации” рассматриваются именно как знаковые конструкции с достаточным учетом этой их особенности без таких идеализаций, использования которых мы в состоянии избежать, а также без “окружения” их какими-либо “идеальными объектами”,

не имеющими индивидуальных определений посредством знаковых конструкций...

2. Конкретные теории, принадлежащие конструктивному направлению в математике, объединяет то, что объекты (всех типов), о которых идет речь в этих теориях, являются конструктивно определяемыми объектами. Однако существуют значительные (даже принципиальные) различия между некоторыми теориями в “уровне требований” к *семантической отчетливости* (к *разъясненности* смысла) формулируемых суждений и определений...

3. Промежуточный характер имеет переход к теориям с конструктивно определяемыми объектами. С одной стороны, здесь объекты суждений характеризуются и воспроизводятся как “почти физические” объекты. С другой стороны, все объекты теории, вообще говоря, не могут быть порождены или “просмотрены” за конечное число дискретных шагов, и даже суждения вида «процесс применения (заданного) алгорифма F к любому натуральному числу X заканчивается» и вида «любое натуральное число X удовлетворяет (заданному) алгорифму F и проверяемому условию C » не поддаются истолкованию в качестве утверждений о каких-то феноменах в “мире экспериментальных данных”.

Для таких суждений в качестве обоснований предлагаются некоторые “теоретические рассуждения”, направленные на то, чтобы обнаружить обстоятельства, в силу которых всякий раз, когда окажется построенным некоторое натуральное число N , окажется “истинным” (в “естественном” смысле) тот частный случай рассматриваемого обобщающего суждения, который получается при замещении переменной X числом $N...$ »

О процедурном подходе к разъяснению смысла суждений
[4, с. 415–421]

«1. В процессе “стихийного” овладения конкретным человеком тем или иным естественным (“разговорным”) языком на интуитивном уровне формируются, в частности, какие-то представления об “осмысленных” языковых конструкциях и о “смысле” таких конструкций. Инициатором экспликации интуитивных представлений этого рода был Г. Фреге...

Предложенные Фреге формулировки на эту тему являлись и являются объектами дискуссий. Этот доклад посвящен обсуждению проблемы с точки зрения выработанных в физике и других областях естествознания представлений о базисной роли *процедурных (операциональных)* разъяснений понятий, отношений и суждений.

2. ...Однако даже для ситуаций “весьма простых” типов (а ниже только о них будет идти речь) формулирование достаточно отчетливых разъяснений связано с выбором некоторых *базисных представлений принципиального характера*. Обсуждение последних составляет основное содержание этого сообщения.

3. ...Здесь в первую очередь имеются в виду логико-предметные языки типа языка исчисления предикатов 1-й ступени (вообще говоря, с предметными константами и предметными переменными нескольких родов и с константами как для конкретных предикатов, так и для конкретных предметных функций)...

Для них интуитивные представления об “осмысленных” языковых выражениях в современной логической литературе эксплицируются посредством понятий *предметный терм, замкнутый предметный терм, формула и замкнутая формула (суждение)*...

4. В современных учебниках логики в качестве экспликации представлений о значении замкнутых предметных термов и замкнутых формул (суждений) предлагаются определения *рекурсией по шагам процессов порождения* предметных термов и формул...

Ввиду этого “базу” для экспликаций имеет смысл искать в таких ситуациях, которые складываются при мысленном выделении *на макроскопическом уровне* детализации и “охвата” в пространственно-времени того или иного фрагмента “мира экспериментальных данных”, состоящего из конечного набора конечных множеств (называемых обычно *предметными областями*), каждое из которых состоит из чувственно воспринимаемых и “практически неизменных” (на протяжении интересующего нас промежутка времени и в интересующих нас отношениях) объектов. При этом предполагается, что выделенный набор предметных областей “осваивается” посредством конечного набора материальных, или мысленных, или смешанных потенциально выполнимых (и охарактеризованных “практически отчетливо”) *процедур*, оставляющих “практически неизменными” объекты, к которым они применяются, и имеющих своими результатами при применении к допустимым (т. е. согласованным с типом процедуры) исходным данным в одних случаях – один из “сигналов” И, Л (в этих случаях говорят, что процедура определяет *предикат*), а в других случаях – конкретный элемент одной из предметных областей (в этих случаях процедура определяет *предметную операцию* или *предметную функцию*).

Назовем ситуации этого типа *вполне финитарными*.

5. При вполне финитарных ситуациях имеется возможность формировать многшаговые процедуры, “составляемые” в том или ином смысле из “базисных” процедур...

Процедура описывается в виде процесса последовательного продвижения по дереву синтаксического разбора от “листьев” дерева к его “корню” с выполнением очередных “базисных” процедур (или, при использовании “строчной” записи языковых выражений, в виде процесса, слагающегося из выявления внутри текста всех выражений, символизирующих однократное применение той или иной “базисной” процедуры или пропозициональной функции к синтаксически допустимому набору констант, получения значений таких выражений, подстановки последних вместо самих выражений, примене-

ния к полученному выражению таких же шагов и т. д.). Здесь предполагается, что предварительно все вхождения в исходное выражение кванторов общности и существования “переведены” стандартным способом (продвижением “изнутри” выражения) в семантически равнозначные конечные конъюнкции и (соответственно) конечные дизъюнкции.

6. ...В практике языкового выражения конкретных знаний сформировался определенный *стандартный ожидаемый результат* (вообще говоря, не произносимый, но *подразумеваемый* при сообщении собеседнику конкретного знания с *утвердительной интонацией*) – это сигнал *да* (в некоторых контекстах – сигнал *истина*). Суждения – это языковые конструкции, приспособленные именно к такому способу сообщения знаний.

Человек, формулирующий с *утвердительной интонацией* какое-либо суждение в качестве своего знания об объектах из рассматриваемых предметных областей и о некоторых “базисных” процедурах, фактически имеет в виду следующее: *я описываю в зашифрованном виде определенный эксперимент, и его ожидаемым результатом является сигнал да* (варианты: сигнал *истина*, сигнал *И*)...

В практике языкового общения людей иногда то или иное конкретное суждение (формулируемое применительно к вполне финитарной ситуации) называют *истинным суждением* (*верным суждением*), имея в виду, например, такое разъяснение: *Суждение называют истинным (верным), если оно описывает (отражает) то, что имеет место в действительности*. Однако это разъяснение само нуждается в каком-то “процедурном” объяснении. По-видимому, интуитивная основа использования термина *истинное суждение* такова, что, применяя его, *фактически* имеют в виду следующее: результат эксперимента, “описываемого” этим суждением, представляет собой сигнал *да*. Однако это разъяснение не всегда осознается в качестве “базисного”. Возможно, именно в этом лежат корни предложенной А. Тарским *концепции истинности*, не совместимой с очерченными выше семантическими представлениями “процедурного характера”.

7. При выходе за рамки вполне финитарных ситуаций экспликации, о которых идет речь, осуществляются посредством *экстраполяций* (во многих случаях “весьма идеализированных”) упомянутых выше *представлений о процедурах*, связываемых с замкнутыми терминами и суждениями, посредством формирования некоторых представлений воображения, дополняемых (в языке) подходящими, выражающими эти представления, суждениями... Например, так обстоит дело, когда некоторые из включенных в рассмотрение объектов не поддаются чувственному восприятию (например, ядро планеты Земля, собственный гипоталамус и т. п.), но на основе уже сложившейся “картины мира” или некоторых гипотез человек формирует представления о “естественных” экстраполяциях некоторых, осуществимых лишь в иных условиях, процедур... В этих экстраполяциях “уяз-

вимым звеном” во многих случаях оказывается мотивировка приемлемости используемых средств логического вывода, ведь последние соответствуют своему назначению лишь тогда, когда при применениях этих средств возникают лишь истинные “в экстраполированном смысле” суждения...

Многие ситуации из разнообразных областей человеческой деятельности допускают “практически приемлемое” моделирование посредством подходящих вполне финитарных ситуаций или более сложных ситуаций, но не апеллирующих к тому или иному варианту представлений “о бесконечности”. В то же время, радикально усложняется (в соответствии с современными представлениями физики и космологии) характер экстраполяций при формировании представлений воображения, касающихся ситуаций в микромире или мегамире (дело доходит до отказа от “прямых” экстраполяций и перехода к существенно иным принципам моделирования подразумеваемых ситуаций). Радикально усложняется также проблема экстраполяции представлений “процедурного” характера при использовании того или иного варианта представлений “о бесконечности”».

Представляется, в заключение, уместным дополнить содержание изложенных докладов записью еще одного доклада Н. А. Шанина, сделанной им самим и переданной автору данной публикации, как руководителю секции перед заседанием [3].

Принципиальная роль гёделевых нумераций в проблеме разъяснения смысла суждений о натуральных числах [7, с. 1–5]

«1. Изобретенная К. Гёделем техника кодирования натуральными числами конструктивно определяемых объектов разнообразных типов (в частности, всевозможных слов в заданном алфавите и слов специальных видов, термов и формул языков математической логики, выводов в аксиоматических теориях, а также ординалов из конкретных конструктивно заданных шкал трансфинитных чисел) позволила обогатить математическую логику знаниями фундаментального характера.

Среди этих знаний выделяются доказанные самим К. Гёделем теоремы о свойствах аксиоматических построений арифметики, фундаментальные теоремы С. К. Клини о рекурсивных функциях, а также знание способов перенесения в подходящей форме правила трансфинитной индукции из теории множеств в “достаточно богатые” арифметические языки. Последнее обстоятельство позволяет осмыслить принципиальные трудности при попытках формулирования “в завершённом виде” способа понимания в арифметических языках суждений вида $\Box xA(x)$, где x – переменная для натуральных чисел (даже в тех $A(x)$ – примитивно-рекурсивный предикат).

2. В конструктивной математике с термином “натуральное число” связывается определение, характеризующее (в традиционном варианте) определяемые объекты как слова $0, 01, 011, 0111\dots$ в двухбук-

венном алфавите $\{0,1\}$, порождаемые посредством конкретных (и очевидных) правил порождения. Л. Э. Я. Брауэр, имея в виду такой характер этих объектов, ввел в язык арифметики *конструктивный квантор существования* (используем здесь знак \exists^+) и сформулировал специфический способ понимания суждений вида $\exists^+xV(x)$. В то же время, вопрос о “достаточно отчетливом” разъяснении квантора общности \square фактически не возникал...

Лишь дискуссии на эту тему привлекли внимание математиков конструктивного направления к “семантической размытости” суждений вида $\square xA(x)$, обнаруживаемой даже в тех случаях, когда $A(x)$ – “сравнительно простой” предикат».

С 23 по 26 мая 2019 г. в Санкт-Петербурге проходила Международная конференция «Logic and Computability – IV», посвященная 100-летию со дня рождения Н. А. Шанина: «Shanin – 100». На этой конференции, кроме ученых из России (Москва, Новосибирск, Санкт-Петербург), были ученые из Великобритании, Германии, Голландии, Италии, Румынии, США, Франции, Южной Африки.

Данный текст ограничивается рассмотрением философско-методологических вопросов преподавания логики студентам-философам и той парадигмы, которая была заложена Н. А. Шаниным и разработкой которой он посвятил значительную часть своей жизни.

Литература

1. Маслов С.Ю., Матиясевич Ю.В., Минц Г.Е., Ореков В.П., Слисенко А.О. Николай Александрович Шанин (к шестидесятилетию со дня рождения) // Успехи математических наук. 1980. Т. 35. Вып. 2 (212).
2. Методологические проблемы преподавания математики: Сборник научных трудов. М.: Центральный Совет философских (методологических) семинаров при Президиуме АН СССР, 1987.
3. Современная логика: Проблемы теории, истории и применения в науке. Материалы IX Общероссийской научной конференции, 22–24 июня 2006 г., посвященной 100-летию со дня рождения Курта Гёделя. СПб., 2006.
4. Шанин Н.А. О процедурном подходе к разъяснению смысла суждений // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. Материалы Пятой общероссийской научной конференции. СПб., 1998.
5. Шанин Н.А. О конструктивном понимании математических суждений // Труды МИАН СССР. 1958. Т. 52.
6. Шанин Н.А. О некоторых логических проблемах арифметики // Труды МИАН СССР. 1955. Т. 43.
7. Шанин Н.А. Понятия и логические средства конструктивной математики как средства теоретических моделей информационного типа // Научная конференция «Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке». 16–17 июня 1994 г. Тезисы докладов. Ч. I: Современные направления логических исследований. СПб., 1994.

Karavaev, Eduard F. N. A. Shanin and the training of specialists in logic at the SPbSU Faculty of Philosophy

References

1. Maslov, S.Yu., Matiyasevich, Yu.V., Mints, G.E., Orevkov, V.P., Slisenko, A.O. (1980), Nikolay Aleksandrovich Shanin (k shestidesyatiletiyu so dnya rozhdeniya) [Nikolay Aleksandrovich Shanin (on his sixtieth birthday)], in *Uspekhi matematicheskikh nauk* [Advances in mathematical sciences], vol. 35, no. 2 (212), Russia.
2. *Metodologicheskiye problemy prepodavaniya matematiki. Sbornik nauchnykh trudov* [Methodological problems of teaching mathematics. Collection of scientific works] (1987), Central Council of Philosophical (Methodological) Seminars at the Presidium of the USSR Academy of Sciences, Moscow, Russia.
3. *Sovremennaya logika: Problemy teorii, istorii i primeneniya v nauke* [Modern logic: Problems of theory, history and application in science] (2006), proceedings of the IX All-Russian scientific conference, June 22–24, 2006, dedicated to the 100th anniversary of the birth of Kurt Gödel, St. Petersburg, Russia.
4. Shanin, N.A. (1998), O protsedurnom podkhode k razyasneniyu smysla suzhdeniy [On the procedural approach to clarifying the meaning of judgments], in *Sovremennaya logika: problemy teorii, istorii i primeneniya v nauke. Materialy Pyatoy obshcherossiyskoy nauchnoy konferentsii* [Modern Logic: Problems of theory, history and application in science. Materials of the Fifth All-Russian Scientific Conference], St. Petersburg, Russia.
5. Shanin, N.A. (1958), O konstruktivnom ponimaniy matematicheskikh suzhdeniy [On the constructive understanding of mathematical judgments], in *Trudy MIAN SSSR* [Proceedings of the Steklov Mathematical Institute of the USSR], vol. 52, USSR.
6. Shanin, N.A. (1958), O nekotorykh logicheskikh problemakh arifmetiki [On some logical problems of arithmetic], in *Trudy MIAN SSSR* [Proceedings of the Steklov Mathematical Institute of the USSR], vol. 43, USSR.
7. Shanin, N.A. (1994), Ponyatiya i logicheskiye sredstva konstruktivnoy matematiki kak sredstva teoreticheskikh modeley informatsionnogo tipa [Concepts and logical means of constructive mathematics as a means of theoretical models of information type], in *Nauchnaya konferentsiya "Sovremennaya logika: problemy teorii, istorii i primeneniya v nauke". 16–17 iyunya 1994 g. Tezisy dokladov. Ch. I: Sovremennyye napravleniya logicheskikh issledovaniy* [Scientific conference "Modern logic: problems of theory, history and application in science". June 16–17, 1994. Abstracts. Part I: Modern tendencies of logical research], St. Petersburg, Russia.

ПОЛЕМИКА



ВСЕ-ЕДИНСТВО ЛИ ВСЕЕДИНСТВО Л. П. КАРСАВИНА? (Феноменология всеединства в философии, религии и сакральном искусстве)

Наталья Шелковая

Восточноевропейский национальный
университет им. В. Даля, Украина

Цитирование: Шелковая Н.В. ВСЕ-единство ли всеединство Л. П. Карсавина? (Феноменология всеединства в философии, религии и сакральном искусстве) // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 141–152. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.9>

For citation: Shelkovaya, N.V. VSE-yedinstvo li vseyedinstvo L. P. Karsavina? (Fenomenologiya vseyedinstva v filosofii, religii i sakral'nom iskusstve) [Is L. P. Karsavin's all-unity ALL-unity? (Phenomenology of all-unity in philosophy, religion and sacred art)], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 141–152. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.9>

Статья представляет собой попытку обоснования идеи всеединства, не ограниченного конфессиональными рамками ортодоксального православия. Показано, что «философия всеединства» – это «вечная философия», уходящая своими корнями в античность и представленная в мистических учениях Плотина, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Н. Кузанского, Рамакришны и Бахауллы, органически вписывающаяся в философию космизма, теорию органицизма, философию кордоцентризма. Утверждается, что подлинное всеединство, основанное на идее единого Бога, заключается в признании глубинного единства всех религий и всех элементов Вселенной. Всеединство проявляется в сакральном искусстве разных религий. Анализируя сакральное искусство христианства, ислама и чань-буддизма, автор выводит общие для них идеи порождения мира Светом, явленности Слова Бога и сотворения мира из Пустоты. Выдвигается гипотеза о глубинном единстве Бога-Творца в христианстве и Дао в даосизме, Пустоты в буддизме. В качестве иллюстрации всеединства автор раскрывает символизм рисунка Леонардо да Винчи «Витрувиальный человек», в котором отображаются единство человека и Бога, микро- и макрокосма; Вселенная, как единый организм; образ единого человечества; природа каждого человека.

Ключевые слова: всеединство, «Витрувиальный человек», Дао, Пустота, божественный мрак, божественный свет, кордоцентризм, сакральное искусство.

The article is an attempt to ground the idea of all-unity, not limited by the confessional boundaries of Orthodox Christianity. It is shown that “philosophy of all-unity” is “eternal”, it is rooted in antiquity and is most vividly represented in the mystical teachings of Plotinus, Pseudo-Dionysius the Areopagite, N. Kuzansky, Ramakrishna and Bahá'u'lláh, naturally integrated into the philosophy of cosmism, theory of organicism, philosophy of cordocentrism. It is argued that the real all-unity, which is based on the idea of one God, consists in the recognition of the profound unity of all religions and all the elements of the universe. It is revealed that all-unity is manifested in the sacred art of various religions, in which, in spite of apparent differences, some common principles and ideas may be found. Analyzing the sacral art of Christianity, Islam and Chan Buddhism the author identifies common ideas about the birth of the world from the Light, manifestation of God's Word and creation of the world out of Emptiness. The author insists on the unity of God-Creator in Christianity, Tao in Taoism, and Emptiness in Buddhism. As an illustration to the all-unity the symbolism of “The Vitruvian Man” drawn by Leonardo da Vinci is analyzed: the unity of man and God, micro- and macrocosm; the Universe as a single organism; the image of the united humankind, in which every human being has his own function; and the nature of every human being.

Keywords: all-unity, “The Vitruvian Man”, Tao, Emptiness, Divine Light, Divine Darkness, cordocentrism, sacral art.

Введение

В современном раздираемом противоречиями и конфликтами мире обращение к идее органического ВСЕ-единства во Вселенной и ее воплощение в сознание людей становится не только актуальным, но и жизненно необходимым делом. Представляется, что сегодня на вопрос о том, чего жаждет, иногда неосознанно, все человечество, можно ответить словами С. Н. Булгакова, сказанными им еще в начале XX в.: «оно жаждет... *положительного всеединства*» [1, с. 195].

Идея всеединства, рождающаяся из монотеизма, согласно которому все исходит (эмануирует) из единого Бога, легла в основу «философии всеединства», у истоков которой стоял В. С. Соловьев. Впоследствии «линию Соловьева» продолжили С. Н. Трубецкой и Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Л. Франк и Л. П. Карсавин. Эту концепцию нельзя назвать в своем ядре новой, поскольку идея единого (и всеединства) разрабатывалась в учениях Ксенофана, Платона, Филона Александрийского, Плотина, неоплатоников. Отечественные «всеединцы», по существу, развивали их учения в русле православия (с незначительными, неизбежными для философии отклонениями от него), опираясь также на богословские и философские идеи Псевдо-Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского, утверждавшего, что «в едином Боге свернуто все, поскольку все в нем; и он развертывает все, поскольку он во всем... Бог свертывает и развертывает все вещи» [11, с. 104, 106], Ф. Шеллинга, который, по сути, и ввел понятие «всеединство» [20, с. 281]. Близкие «всеединству» идеи существуют, пожалуй, в большинстве (если не во всех) религиях. Даже в политеистических религиях на высших стадиях мистического знания, которым обладали, например, Платон и Плотин, фактически признавался монотеизм, Бог как единое. По словам не чуждого мистическому восприятию Николая Кузанского, «говорить, что богов много, – значит утверждать величайшую ложь о несуществовании и бога, и вообще чего бы то ни было в мире» [11, с. 57]. Сам основатель «философии всеединства», философ и мистик В. С. Соловьев, отмечал, что обособленность богов в языческих религиях следует понимать «как лишь разнообразные выражения всеединого τὸ πᾶν» [15, с. 23]. Более того, он считал, что отношение древней религии к абсолютной религиозной истине должно стать идеалом для будущей религии [16, с. 301]. И эта будущая религия «должна быть всеобщей и единою... которая *все в себе содержит*» [17, с. 38, 39].

И для античных мыслителей, в частности Плотина («Эннеады»), и для всеединцев, и для русской «философии органицизма», многие положения которой сближались с философией всеединства (к традиции органицизма в широком смысле можно отнести Д. М. Велланского, М. Г. Павлова, А. И. Галича, В. Ф. Одоевского, Д. В. Веневитинова, А. С. Хомякова, Т. Н. Грановского, Н. Н. Страхова, Н. Я. Данилевского, Н. О. Лосского), вселенная представлялась единым косми-

ческим организмом, каждый элемент которого – это его орган, а Бог, единое – «материал» и «программа» его развития. «Бог, как осуществивший свое содержание, есть организм», – утверждал В. С. Соловьев и уточнял: «духовный, универсальный организм» [17, с. 107].

*«Витрувиальный человек» Леонардо да Винчи
как символ всеединства*

Глубинное, символическое значение рисунка Леонардо да Винчи «Витрувиальный человек», являющегося иллюстрацией к исследованию древнеримского архитектора Витрувия «Десять книг об архитектуре», на котором изображены два мужчины, наложенные друг на друга с центром в пупке и вписанные в квадрат и круг, заключается не только в изображении математических пропорций человеческого тела, положенных в основу канонических пропорций в живописи и архитектуре, и не столько в антропоцентризме, сколько в мысли о единстве человека и Бога, микро- и макрокосма, развиваемой, в частности, в русском космизме (Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин). Так, например, Л. П. Карсавин отмечал: «Человек и есть космос; каждый из нас – малый мир, микрокосмос» [4, с.135], «человек в духовности и телесности своей реально содержит весь мир» [9, с. 210–211], а «личность всевременна и всепространственна» [5, с. 87].

Кроме того, человек в круге на этом рисунке – это, с одной стороны, вселенная как единый организм, имеющий четкую организацию и функциональность, как функциональны части человеческого тела и органы. Размышляя о вселенной как порождении Единого, о едином организме и причинах несовершенства человека, Плотин в «Энеадах» отмечал, что «вселенная – это один гигантский организм, и если, так сказать, голова ее и лицо – непосредственные творения высших начал, то все, что ниже, уже не так чисто и прекрасно, поскольку своим образованием обязано и чему-то иному – то ли случаю, то ли необходимости, а потому и не столь совершенно. Но ведь несовершенство отдельных членов – еще не повод к тому, чтобы огульно хаять весь организм... Но неужто человек – голова нашей вселенной? А как же тогда небеса и все те боги, что их населяют? Ведь и сама наша земля – отнюдь не центр мироздания, но лишь одна из его бесчисленных звезд. Что же мы так раздуваем наши мелкие невзгоды, как будто непотребство чинится чему-то совершеннейшему и наимудрейшему!» [13, с. 74–75]. Более того, по мысли Псевдо-Дионисия Ареопагита, «зло существует и завершает полноту вселенной, своим бытием предохраняя ее целостность от несовершенства» [2, с. 48].

С другой стороны, человек в круге – это образ единого человечества, в котором каждый человек имеет свою функцию и необходим для жизни этой целостности. Не об этом ли повествуется в индуистском мифе о расчленении первочеловека, космического гиганта Пуруши, и образовании из частей его тела варн, наделенных определен-

ными способностями: брамины-жрецы, мудрецы, философы – рот; кшатрии-воины, правители – руки; вайшии-земледельцы, ремесленники, торговцы – бедра, шудры-слуги, наемные рабочие – ноги, опирающие прах земной? Каждому свое. Предзаданное свое. По способностям его. Осмысление различия в способностях душ человеческих, их тяги к добру и злу приводит Плотина, как и ранее Пифагора, к мысли, что вся жизнь – театр и все люди в ней – актеры, где каждому достается своя роль. Нет ролей плохих или хороших, главное – слаженность игры и цельность пьесы, главное, чтобы каждая нота была подчинена единой мелодии, ибо «вселенная хороша не отдельными солистами, но своим слаженным хором» [13, с. 85].

Но в рисунке Леонардо «Витрувиальный человек» изображается также и природа каждого человека. Всматриваясь и вдумываясь в этот рисунок, можно обнаружить следующее: два человека, вписанные в квадрат и круг, совмещены в физиологическом центре человека – пупке, равноудаленном от всех конечностей, т. е. эти два человека едины в своем ядре, центре. Одна ипостась этого двучеловека заключена в квадрат, другая – в круг. В центре квадрата – гениталии человека, в центре круга – его пупок. Но квадрат – символ земли, земного в человеке, а на земле главное – сохранение и продолжение жизни, что и воплощено в гениталиях. Круг же – это символ бесконечности, гармонии, вселенной, космического в человеке, и с космосом человек связан, как с матерью, пуповиной, ибо именно Бог, космос – мать-отец человека (та Троица Сущее-Благо-Бог-Отец – Ум-Логос-Христос – Мудрость-Душа-София-Дух Святой, о которых писали Платон, Плотин и всеединцы).

О встрече с Богом

Центром физической, душевной и духовной жизни человека является сердце. Именно в сердце человек встречается с Богом. О такой встрече пишет великий поэт-суфий XIII в. Джалал ад-Дин Руми:

Я долго искал Бога у христиан, но его не было на кресте.
 Я побывал в индуистском храме
 И древнем буддийском монастыре,
 Но и там не нашел я даже следов его.
 Я дошел до Герата и Кандагара и искал его повсюду,
 Но его не было ни внизу, ни вверху.
 Решившись, я дошел до горы Каф, но и там я нашел
 Только птицу Анка, а не Бога.
 Я отправился к Каабе, но Бога не было и там.
 Я спросил о нем Ибн Сину,
 Но он был выше суждений философов...
 Тогда я заглянул в свое сердце.
 И только там я узрел Бога,
 Которого не было больше нигде... [18, с. 9]

Вспомним слова ап. Иоанна «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:16). Поэтому встреча с Богом осуществляется лишь благодаря любви, лишь в сердце, наполненном любовью, на чем ставят акцент мистики многих религий и представители русской религиозной «философии всеединства» и «философии сердца» (Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, Б. П. Вышеславцев, И. И. Ильин), пронизанной идеей кордоцентризма.

И вещим сердцем понял я,
Что все, рожденное от Слова,
Лучи любви кругом лия,
К нему вернуться жаждет снова...
И ничего в природе нет,
Что бы любовью не дышало [17, с. 112].

Не только все «дышит любовью», но и все возникает силой любви. «Движение любовной связи единит все, делая из всего единую Вселенную», – писал Н. Кузанский [11, с. 129].

И одно из самых красивых, пронизанное духом высокой поэзии произведение Л. П. Карсавина «Noctes Petropolitanae» (1922), напоминающее по эмоциональному накалу и экзотичности «Исповедь» Августина и библейскую «Песнь песней», и часть его фундаментального труда «О началах» (1925) посвящены любви. Причем не двуединой любви – человек-Бог или мужчина-женщина, а триединой – Любовь-мужчина-женщина. Здесь Любовь как высшая духовная сущность, как ипостась Бога, входящая в человека и преображающая его, ведет через соединение с любимым человеком к Богу. Любовь – «дар Божий и Божья радость в печали нашей жизни, образ Бога» [6, с. 166].

Всеединство в религии

Обращает на себя внимание то, что Л. П. Карсавин, будучи православным, испытывает в то же время влечение к мистике, которая невольно и неизбежно, как он сам это отмечает, в силу природы ВСЕ-единства, выходит за догматические рамки и границы, за пределы застывших единств (конфессий, учений, направлений, взглядов и т. д.). Более того, в «Основах средневековой религиозности XII–XIII веков» он подчеркивает: «Мистические ощущения – одна из *глубочайших и самых живых сторон религиозности* (курсив мой. – Н.Ш.)» [8, с. 159]. К философии всеединства мыслитель пришел благодаря погружению в средневековую мистику, главной идеей которой является чувство непосредственного единения с Богом.

Однако, излагая учение о ВСЕ-единстве, говоря «я был, емь и буду всем миром, как весь мир был, есть и будет мною» [6, с. 139], он, как представитель русской, по существу православной, философии, «сажает» это всеединство в клетку христианской догматики, выда-

ваемой им не только за единственно истинную, но и вообще за единственную религию. «Христианство есть род, а все прочие религии – его виды, к тому же виды искаженные, т. е. умаленные и попорченные грехом», – пишет Л. П. Карсавин в статье «Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства». И далее: «Христианство (=Православие) – едино-истинное исповедание Бога и жизнедеятельное Боговедение» [7, с. 682]. Таким образом, ВСЕ-единство превращается во «всеединство-глазами-православных-ортодоксов». Л. П. Карсавин абсолютизирует православный взгляд на Бога.

На мой взгляд, полноценно воспринимать идею всеединства способен лишь человек, вышедший за пределы одной религии. Этой способностью обладают мистики. К таким людям относится индийский мистик Рамакришна (1836–1886), который посредством духовных практик индуизма, христианства, ислама достигал переживания встречи с тем, что именуется Богом, Аллахом, Брахманом (имена разные, но суть одна), и каждый раз чувствовал в своем духовном сердце одно и то же. «Сущность одна, – говорил Рамакришна, – она только носит разные имена. И все ищут одну и ту же Сущность, меняется только климат, темперамент и имя... Пусть каждый следует своей дорогой. Если он искренне, страстно желает познать Бога, пусть не тревожится. Он достигнет Его» [14, с. 76]. Так родилось его учение о единстве всех религий, которое после смерти Рамакришны развивал его ученик Свами Вивекананда, образовав международное общество «Миссия Рамакришны». Интересно, что почти в то же время, даже на 10 лет раньше, в Иране в недрах ислама рождается аналогичное учение Бахауллы (1817–1892) о единстве всех религий, которое положило начало религии бахаи.

Но гораздо раньше античный философ-мистик Плотин (204/205–270), повествуя в «Энеадах» о слиянии с Богом [12, с. 290–293], по сути, описывал то же, что переживают и суфии, и буддисты, и индуисты, и христианские мистики – полное растворение себя в Боге и чувство единения с ним. Именно в таком состоянии мог сказать ап. Павел: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2: 19–20), а также суфийский мистик Мансур аль-Халладж (858–922): «Ана-л-Хакк!» («Я есть Истина!»). О таком же состоянии пишет и Л. П. Карсавин: «В экстазе самозабвения душа умерла и стала Богом» [4, с. 186].

Если вдуматься в суть учения об эманации мира из Бога, в котором содержится все, на чем настаивают и неоплатоники, и Николай Кузанский, и всеединцы, в том числе Л. П. Карсавин, то получается, что Бог как бы рождает мир: мир – его единоутробное дитя. На этом и основана идея присутствия Бога или его «частицы» в его творениях. Не напоминает ли этот процесс творение мира в даосизме? Дао, или Сокровенная Самка, рождает мир из себя. Но при этом Дао имеет инь-янскую (символ Дао – «Тай-цзы»), андрогинную, целостную природу. Более того, не является ли «Тай-цзы» символическим изобра-

жением и Бога, содержащем в себе все, и вселенной, являющейся гармоническим единством противоположностей?

Компаративный анализ разных религий приводит к идее их глубинного единства. Не об этом ли писал в своей работе «Об ученом незнании» Николай Кузанский, осмысливая феномен Бога (Абсолютного максимума): «Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все... Этот максимум, в котором, несомненно, и видит Бога вера всех народов... Бог благословенный. Его единство (unitas), будучи максимальным, неразмножимо, поскольку оно уже есть все то, что может быть, и тем самым невозможно, чтобы оно стало числом» [11, с. 51, 52, 56]. Здесь чувствуется влияние Псевдо-Дионисия Ареопагита, который в трактате «О божественных именах», по сути, писал то же самое: «А если кто-нибудь стал утверждать, что имена относятся не ко всецелому Божеству, то он бы кощунствовал, с незаконной дерзостью разделяя совершенно неделимую Единицу» [2, с. 22].

Единое первоначало, сердце вселенной, дающее ей жизнь, можно сравнить с Солнцем и, наверно, именно это сравнение повлекло за собой появление солярного культа (древнеегипетский бог Амон-Ра, древнеславянский – Дажьбог, японская богиня Аматерасу), модифицировавшийся в культ света, нашедший воплощение в зороастризме в боге света и добра Ахура-Мазде и в христианском свете, исходящем от Бога-Отца («Бог есть свет» (1 Ин. 1:5)) и от Христа («Я свет миру» (Ин. 8:12)).

Представляется, что божественный мрак, о котором говорят мистики, в частности Псевдо-Дионисий Ареопагит, – это то небытие, ничто, из которого рождается свет, бытие, все, это «ядро Бога-Солнца» – хранилище кодов вселенной. И божественный мрак вместе с божественным светом составляют органическое единство, изображенное в символе даосизма «Тай-цзы». А все религии – это лучи-коды единого Бога-Солнца, с божественным мраком в своем ядре. Да, лучей очень много, на вид они разные, но все они проистекают из одного источника, который имеет различные названия: Бог, Абсолют, Брахман, Дао.

Всеединство в сакральном искусстве

Анализируя сакральное искусство разных религий: христианства, ислама и чань-буддизма, можно обнаружить в нем реализацию идеи всеединства. Сакральное искусство так или иначе связано с переживанием духовного, мистического опыта. Особые психотехники, ритуалы, духовная подготовка, в результате чего происходит встреча, со-прикосновение с духовным миром и рождается духовное видение того, что затем воплощается в различных материалах, обязательны и в искусстве христианства, и в искусстве ислама, и в искусстве чань-буддизма. По сути, творческий процесс создания произведения сакрального искусства является священным ритуалом. На это обращает внимание П. А. Флоренский в работе «Иконостас» (1922): «В основе

иконы лежит духовный опыт... Все иконы – явленные... здесь необходимо нечто видеть собственными духовными глазами» [19, с. 56, 57].

Достижение состояния духовного видения художника возможно лишь при условии избавления его от субъективности, выхода из «скорлупы» своего эго, растворения в Боге и божественной реальности. Полное исчезновение эгоистической субъективности проявляется и в исламской арабеске, в которой через причудливые переплетения геометрических и растительных узоров происходит исчезновение субъективности, и в христианской иконе, и в пейзажах чань-буддизма.

И когда в результате духовного видения рождается произведение сакрального искусства, оно уже внеконфессионально в своей глубине и подчинено одной цели – вхождению в духовный мир, прикосновению, единению с Богом и духовным миром, природой, которой присуще духовное начало. Отличия касаются лишь «конфессиональных одежд», покрывающих тело единого целого (согласно исламу, Аллах скрывает себя за 70 000 покровами света и тьмы).

При компаративном религиоведческо-искусствоведческом исследовании можно выявить глубинное единство религиозного искусства многих религий и множество общих идей. Например, анализ сакрального искусства христианства, ислама и пейзажной живописи чань-буддизма позволяет выявить три общие идеи: 1) идею порождения мира светом; 2) идею явленности Бога в Слове; 3) идею сотворения мира из ничто, или пустоты. Таким образом, хотя внешне сакральное искусство рассмотренных религий очень отличается, в своей глубине оно имеет много общего в силу глубинного единства всех религий.

О Боге и пустоте

Но правомерно ли вышеприведенное сравнение сотворения мира Богом из небытия в христианстве и возникновение природы из Пустоты в чань-буддизме?

«Пустота», *nihilum* («ничто») в христианстве – это небытие. Бытие по воле Бога, точнее, по слову Бога, появляется из небытия, о чем говорится в первой главе первой книги Моисея «Бытие». О творении мира из ничего и дихотомии «бытие/небытие» много размышлял Л. П. Карсавин в книге «О началах», обосновывая свое видение всеединства. В Боге, на его взгляд, соединяются бытие и небытие: «Бог выше бытия и небытия: в Нем небытие и есть Его бытие» [6, с. 101].

«Пустота» в чань-буддизме – это преходящеесть как нашего «Я», так и всего в мире: все появляется и исчезает. То есть все как бы есть и в то же время его нет. Отсюда делается вывод о пустоте всех явлений из-за отсутствия в них постоянных признаков. Согласно буддийскому учению, «сказать, что все существует, – одна крайность; сказать, что ничего нет – другая крайность. Все пусто – вот истина Среднего пути», или: «Все есть бытие – это крайность, все есть небы-

тие – это другая крайность, и только все пусто – это середина и истина». По учению махаяны, из которого возник чань-буддизм, в нирване содержится сансара. Иначе откуда бы она возникла?

Но этот же вопрос можно задать и христианской концепции сотворения мира. Если бытие противостоит небытию, то откуда оно возникло? Если же бытие возникло из небытия, то это означает, что оно содержится в небытии. И Л. П. Карсавин не может не констатировать этого: «Свет сияет из Мрака, который и есть Свет. Свет отделяется от Незримого Света, Его в Себе озаряя; Истина – от Истины; полнозвучное Слово – от молчания. И зрим уже Мрак, или Свет Незримый, как озаряемое Светом и Свет. Слышно уже Молчание в именуемом Его Слове, опора этого Слова» [6, с. 160]. Хотя не мысли ли это Псевдо-Дионисия Ареопагита, который в «Послании Тимофею» в главе «Что такое Божественный мрак» пишет: «...все отстранив и от всего освободившись, ты сможешь воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака... вступает во Мрак, где... воистину пребывает Тот, Кто запределен всему сущему» [3, с. 5, 6, 8].

Но если Бог творит мир из ничто, пустоты, то не означает ли это, что это «ничто», «пустота» существует независимо от Бога? Какое же соотносятся «пустота» и Бог? Может, Бог и есть пустота, которая руководит «бытием» и «небытием», являясь серединой между ними?

В связи с этим можно провести некоторые параллели между достижением нирваны в буддизме и обожением в исихазме. В буддизме нирвана понимается как опустошение сознания и соединение с пустотой, в исихазме обожение мыслится возможным через кенозис. Ибо к пустоте Бога, его безмыслию можно прикоснуться лишь своей пустотой и безмыслием. Об этом писал и Плотин: «...(верховное) начало, которое не мыслит, пребывает недвижимо в своем величии... начало, стоящее выше ума, обладает также и большим величием... оно есть поистине начало высочайшее... этому началу не приличествует мышление» [12, с. 241]. Это описывает и Псевдо-Дионисий Ареопагит, говоря, что, «погружаясь в безмысленный Мрак (Божественного безмолвия), я не просто немногословие, но полнейшую бессловесность и безмыслие обретаю» [3, с. 8]. И в учении Николая Кузанского о совпадении абсолютного максимума и абсолютного минимума также проявляется идея об Абсолюте (Боге) как пустоте, середине, оси, в которой смыкаются максимальное бытие и минимальное бытие, т. е. бытие и небытие: «Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум» [11, с. 51].

Таким образом, хотя Бог в христианстве и Пустота в буддизме отличаются друг от друга, но при «глубинном» прочтении они могут быть поняты как «середина», руководящая процессами возникновения и исчезновения, бытия и небытия. Следовательно, можно пред-

положить, что хотя понятия «Бог» и «пустота» содержательно разные, но их глубинная сущность едина.

Заключение

В наш век, когда все более распространяется «не бытие, а за-бытие, переход между бытием и небытием, становление в погибании, да и то несовершенное» [6, с. 68], что констатировал еще в начале XX в. Л. П. Карсавин, не является ли философия всеединства прелюдией к философии будущего, философии человечества, в котором мистическое мировосприятие, с такими его характерными чертами, как открытость миру, единство с миром, «чувство мира» в себе, станет общепризнанным образом видения и чувствования мира, видением мира не через свое эго, в котором человек видит и слышит лишь себя, не через призму стереотипов и убеждений, основанных на социальных мифологемах, а широко открытыми, как у детей, глазами, наполненными любовью к каждому существу в мире и к миру в целом? Полностью согласна с Л. П. Карсавиным в том, что существуют «разные степени мистической одаренности; но в той или иной мере (иногда, правда, ничтожной) она свойственна всякому человеку» [6, с. 11].

Несмотря на метания и непоследовательность в изложении Л. П. Карсавиным своего учения, несмотря на цепи христианской ортодоксии, от которых он так и не смог освободиться (об этом особенно пронзительно говорят строки Терцин, написанные незадолго до смерти в лагере: «Из бездны звал меня Ты. Я возник / И ринулся к Тебе... Но ужас смертный влек меня назад, / И – Твой призыв звучал во мне напрасен» [10, с. 307]), многие его идеи и мысли не только интересны и глубоки, но и очень важны для осмысления сегодняшней реальности. Можно согласиться с Л. П. Карсавиным, что «в мистическом ведении воспринимается нечто разумом непостижимое, нечто всевременное, превышающее разьединенность и отвлеченное единство, различие покоя и движенья» [4, с. 155]. Искусственное заключение человека в клетки различных социальных стереотипов ведет к стремлению из них вырваться в силу его свободолюбивой природы, что проявляется в непрекращающихся на протяжении истории человечества социальных и религиозных конфликтах.

Литература

1. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей. 1896–1903. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1903.
2. Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. К.: Путь к Истине, 1991.
3. Дионисий Ареопагит. Послание Тимофею святого Дионисия Ареопагита // Мистическое богословие. К.: Путь к Истине, 1991.
4. Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994.

5. Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992.
6. Карсавин Л.П. О началах. Опыт христианской метафизики. Берлин: Обелиск, 1925.
7. Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I–VI). М.: Информ-Прогресс, 1992.
8. Карсавин Л.П. Сочинения. Т. 2: Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб.: Алетейя, 1997.
9. Карсавин Л.П. Сочинения. Т. VI: О началах. СПб.: YMCA-Press, 1994.
10. Карсавин Л.П. Терцины // Вестник РСХД. 1972. № 2–3 (104–105).
11. Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979.
12. Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995.
13. Плотин. Эннеады (II). К.: УЦИММ-ПРЕСС – ИСА, 1996.
14. Роллан Р. Жизнь Рамакришны // Роллан Р. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды. Київ: Україна, 1991. С. 3–230.
15. Соловьев В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 1. СПб.: Просвещение, 1911.
16. Соловьев В.С. Разбор книги кн. Сергея Трубецкого «Метафизика в древней Греции» // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1914.
17. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
18. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.
19. Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993.
20. Шеллинг Ф.В. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск: Водолей, 1999.

Shelkovaya, Natalya V. *Is L. P. Karsavin's all-unity ALL-unity? (Phenomenology of all-unity in philosophy, religion and sacred art)*

References

1. Bulgakov, S.N. (1903), *Ot marksizma k idealizmu: Sbornikk statey. 1896–1903* [From Marxism to idealism: Collection of articles. 1896–1903], *Tovarishchestvo "Obshchestvennaya pol'za"*, St. Petersburg, Russia.
2. Dionysius the Areopagite (1991), *Bozhestvennye imena* [The divine names], in *Misticheskoye bogosloviye* [Mystical theology], Put' k Istine, Kiev, Ukraine.
3. Dionysius the Areopagite (1991), *Poslaniye Timofeyu svyatogo Dionisiya Areopagita* [Epistle of St. Dionysius the Areopagite to Timothy], in *Misticheskoye bogosloviye* [Mystical theology], Put' k Istine, Kiev, Ukraine.
4. Karsavin, L.P. (1994), *Noctes Petropolitanae*, in Karsavin, L.P., *Malye sochineniya* [Small works], Aletheia, St. Petersburg, Russia.

5. Karsavin, L.P. (1992), O lichnosti [On personality], in Karsavin, L.P., *Religiozno-filosofskiye sochineniya* [Religious-philosophical works], vol. 1, Renaissance, Moscow, Russia.
6. Karsavin, L.P. (1925), *O nachalakh. Opyt khristianskoy metafiziki* [On the first principles. A treatise on Christian metaphysics], Obelisk, Berlin, Germany.
7. Karsavin, L.P. (1992), Ob opasnostyakh i preodolenii otvlechenogo khristianstva [On the dangers and overcoming of abstract Christianity], in *Put'* [Path], book 1 (I–VI), Inform-Progress, Moscow, Russia.
8. Karsavin, L.P. (1997), *Sochineniya. T. 2: Osnovy srednevekovoy religioznosti v XII–XIII vekakh* [Works. Vol. 2: The foundations of medieval religiosity in the 12–13 centuries], Aletheia, St. Petersburg, Russia.
9. Karsavin, L.P. (1994), *Sochineniya. T. 6: O nachalakh* [Works. Vol. 6: On the first principles], YMCA-Press, St. Petersburg, Russia.
10. Karsavin, L.P. (1972), Tertsiny [Tercets], in *Vestnik RSHD* [Bulletin of the Russian Student Christian Movement], no. 2–3 (104–105).
11. Nicolaus Cusanus, (1980), Ob uchenom neznanii [On learned ignorance], in Nicolaus Cusanus, *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Mysl', Moscow, USSR, pp. 47–184.
12. Plotinus (1995), *Sochineniya. Plotin v russkikh perevodakh* [Works. Plotinus in Russian translations], Aletheia, St. Petersburg, Russia.
13. Plotinus (1996) *Enneady (II)* [Enneads (II)], UTSIMM-PRESS – ISA, Kiev, Ukraine.
14. Rolland, R. (1991), *Zhizn' Ramakrishny* [The life of Ramakrishna], in Rolland, R. *Zhizn' Ramakrishny. Zhizn' Vivekanandy* [The Life of Ramakrishna. The Life of Vivekananda], Ukrayina, Kiev, Ukraine.
15. Solovyov, V.S. (1911), Mifologicheskii protsess v drevnem yazychestve [Mythological process in ancient paganism], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy* [Collected works], vol. 1, Prosveshchenie, St. Petersburg, Russia.
16. Solovyov, V.S. (1914), Razbor knigi kn. Sergeya Trubetskogo “Metafizika v drevney Gretsii” [Analysis of Prince Sergey Trubetskoy’s book “Metaphysics in ancient Greece”], in Solovyov, V.S., *Sobranie sochineniy* [Collected works], vol. 6, Prosveshchenie, St. Petersburg, Russia.
17. Solovyov, V.S. (1989), Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood], in Solovyov, V.S., *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 2, Pravda, Moscow, USSR.
18. Torchinov, E.A. (1998), *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: Transpersonal'nye sostoyaniya i psikhotehnika* [Religions of the world: Experience of the transcendental: Transpersonal states and psychotechnics], Centre “Petersburg oriental studies”, St. Petersburg, Russia.
19. Florensky, P.A. (1993), Ikonostas [Iconostasis], in Florensky, P.A., *Ikonostas. Izbrannyye trudy po iskusstvu* [Iconostasis. Selected works on art], Mifril, Russkaya kniga, St. Petersburg, Russia.
20. Schelling, F.W. (1999), *Sistema mirovykh epoch: Myunkhenskie lektzii 1827–1828 gg. v zapisi Ernsta Laso.* [System of the world epochs: Munich lectures 1827–1828 recorded by Ernst Lasso], Vodoley, Tomsk, Russia.



Л. П. КАРСАВИН О ВОЗМОЖНЫХ СУДЬБАХ РОССИИ

Надежда Чупахина

Санкт-Петербургский государственный университет

Цитирование: Чупахина Н.А. Л. П. Карсавин о возможных судьбах России // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 153–174.
DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.10>

For citation: Chupakhina, N.A. L. P. Karsavin o vozmozhnykh sud'bakh Rossii [L. P. Karsavin about the possible fates of Russia], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 153–174. **DOI:** <https://10.31119/phlog.2019.5.10>

Исследуется наследие Карсавина с точки зрения его отношения к «русской идее», православию и судьбам России. Выясняется, что благодаря целостности и всеохватности теоретического видения Карсавин удивительно современен, и многие мысли, высказанные философом почти сто лет назад, оказываются актуальными для нашего времени, перекликаясь с размышлениями нынешних православных мыслителей, политологов и общественных деятелей. Автор статьи проводит аналогию между сегодняшней ситуацией в стране и мире с ситуацией, в которой мыслитель писал свои труды. Карсавин говорит не только о возможности, но и о нравственной необходимости осуществить лучшее будущее и полагает, что за осуществление его нужно бороться. В то же время, выясняется, что смысл исторического существования России не в европеизации, и русская идея значительно отличается от европейского идеала. Карсавин полагал, что только «решительный отказ от суррогатов всеединства, именуемых идеалом прогресса» может вывести Россию на правильный путь. В заключении делается вывод о том, что «русская идея» предстает нам как идеальное задание, проистекающее из нашей веры во всемогущество Божие и его благость к нам. Миссия России заключается в создании сильного государства, могущего сохранить традиционные семейные ценности, поддержать нравственность, оградить культуру и сделать достойной жизнь человека труда, защитить слабых, дать простор талантливым и желающим честно служить своему Отечеству.

Ключевые слова: русская идея, православие, Л. П. Карсавин, научно-технический прогресс, преобразование мира.

This essay is a short research of the heritage of the Russian thinker Leo Karsavin in terms of his attitude towards “the Russian idea”, the Orthodox Christianity and the destinies of Russia. It is stressed that due to the integrity of Karsavin’s theoretical view, his thoughts are remarkably up-to-date and close to the ideas of modern orthodox thinkers. Today’s situation in Russia and in the world is compared with the time when Karsavin wrote his works. Karsavin speaks not only about the possibility but also about the ethical necessity to realize the Russian idea. At the same time it has become obvious that the meaning of the Russia’s historical existence does not coincide with the common European view which includes technical progress as a panacea. On the whole, Karsavin’s view on the historical process in Russia can be thought of as positive. His belief in great future for Russia relies upon the prophetic utterances of F. M. Dostoyevsky and on his list of Christian qualities of the Russian people. Among them are meekness, mercifulness, the hanger and thirst for the truth. At the same time Karsavin pays attention to the negative qualities of the Russian people. The author considers the Soviet history as an incomplete and distorted realization of the Russian idea. As for Karsavin’s understanding of “the Russian idea”, it is similar to many Russian orthodox philosophers’ view on it as God’s intention for Russia. It is concluded that “the Russian idea” is the task for fulfillment. It includes the maintenance of a strong social state, protection of the traditional family values and the culture in whole, upholding high ethical standards, support of the talented people and so on.

Keywords: Russian idea, Orthodox Christianity, L. P. Karsavin, scientific and technical progress, transfiguration of the world.

Л. П. Карсавин известен как историк-медиевист, философ, историк культуры, но все его творческие устремления и яркие многообразные проявления личности объединяло христианское мировоззрение. И в творчестве, и в жизни он оставался христианином. Карсавин был православным человеком и православным мыслителем, поэтому востребованным остается взгляд на него как на православного философа, интерпретация его учения с точки зрения православия и тех задач, которые стоят перед православной церковью, как во времена Карсавина, так и ныне. С другими русскими православными философами его связывает любовь к Родине и боль за ее судьбу.

В самый разгар Великой Отечественной войны русский философ-эмигрант И.А. Ильин писал: «Мы верим в Россию потому, что созерцаем ее *в Боге...* И восстанет новая Россия. Мы верим в это не потому, что желаем этого, но потому, что знаем русскую душу, видим путь, пройденный нашим народом, и, говоря о России, мысленно обращаемся к *Божьему замыслу, положенному в основание русской истории, русского национального бытия*» [2, с. 10]. Испытания и потрясения, претерпеваемые народом, считает Ильин, ведут к тому, что он возвращается к своей «духовной субстанции», т. е. проявляет те добрые задатки, которые в нем есть, а все наносное, злое отпадает, отсеивается. Если принять во внимание учение Карсавина о симфонической личности, то получается, что народ, так же как и «отдельный» человек, имеет свое предназначение (то, что Бог судил для него). Хорошо человеку знать, что конкретно от него хочет Бог в соответствии с его талантами и призванием. В этом же самом смысле хорошо и народу знать свою судьбу.

А. В. Гулыга, перу которого принадлежит известная книга «Творцы русской идеи», писал в свое время: «Важнейшая проблема практической философии – судьба родины. Должна ли Россия идти дорогой западного прогресса или искать собственные пути?» [1, с. 11]. Как мы сегодня видим, противоречия современной России обнажились и перед ней снова остро встал все тот же вопрос, который всегда волновал особо чутких к судьбе родины людей. Нужно ли говорить о том, что «искать собственные пути» трудно? Но Россия – страна по преимуществу православная, а для по-настоящему православного человека главное помнить, что во всем, на что есть воля Божия, ему поможет Бог. Русская идея, согласно Гулыге, это и «предчувствие общей беды», и «мысль о всеобщем спасении». [1, с. 22]. Да, есть известная и для многих православных людей парадоксальная фраза о том, что мы или вместе спасаемся, или вместе гибнем. Парадоксальная в том смысле, что всегда православие делало акцент на личном (индивидуальном) спасении, возлагая ответственность за свое спасение на каждого «отдельного» человека. С другой стороны, спасаемся мы только в церкви. И недаром мысль Карсавина устремляется в пределе к тому, что весь мир должен воцерковиться, претвориться в церковь. Вспомним также известное изречение Н. В. Гоголя: «Наш

монастырь – Россия». Аналогичные мысли были и у Ф.М. Достоевского.

Итак, если принять во внимание соборный характер русской мысли в том, что касается русской идеи, а также известное всем изречение преподобного Серафима Саровского: «Стяжи дух мирен, и вокруг тебя спасутся тысячи», то получается, что общая направленность нашей деятельности как народа, как соборной личности может либо способствовать, либо препятствовать индивидуальному спасению каждого члена общества. В настоящее время наше общество разделено и у многих из нас есть «предчувствие общей беды». Можем ли мы надеяться на «всеобщее спасение»? Гулыга обращает внимание на то, что «русская эсхатология активна и оптимистична» [1, с. 22]. Это так. Однако мы вынуждены откорректировать мнение Гулыги о том, что последняя книга Нового Завета – лишь «предупреждение человечеству: катастрофа наступит, если люди не предотвратят ее, последнее в их силах» [1, с. 22]. С одной стороны, в этом высказывании, безусловно, раскрывается глубокая истина: Бог может, если люди будут действовать сообща и правильно, оттянуть конец этого мира. С другой, «Откровение» – это книга не только предупреждения, но и знания о том, что будет. Поэтому отменить Апокалипсис не может никто. Тем не менее, отсрочить конец с Божьей помощью и общими усилиями мы можем. На какое время – это зависит от наших общих усилий.

В данной статье мы сосредоточимся на попытке Карсавина понять характер русского народа и, в частности, те его черты, которые могут помешать – помимо внешних факторов – осуществить русскую идею. А осуществлять ее нам придется, это наша миссия в мире. Карсавин, выдающийся русский философ всеединства, в данной работе выступает более как практик, нежели теоретик. Это для нас в данном случае ценно. Здесь у него приоритет практики над теорией без всякого пренебрежения теорией. Целостная теория, философия всеединства, на заднем плане всегда присутствует. Более того, благодаря целостности и всеохватности теоретического видения, Карсавин удивительно современен [9, с. 8]. Многие идеи философа оказываются востребованными сегодня, особенно его концепция церкви, личности и государства. Можно сказать, что точно так же, как А. С. Хомяков, своим учением о том, что церковь одна, Карсавин совершил сегодня буквально переворот в нашем понимании этих ключевых понятий. Между тем, его идеи находятся в русле исконного православного видения мира, это никакое не обновленчество.

Русская идея – идея христианская. Начиная с Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева, это понятно. О русской идее, отмечает Карсавин, писали много и противоречиво. Если сложить вместе мысли всех авторов, то не раствориться ли русская идея во множестве противоречивых высказываний? Но почему, пишет Карсавин, я должен верить всем авторам сразу? Или «почему должен предпочесть западничество

славянофильству?» [3, с. 2]. Во всяком случае, как указывает он в другом месте, «не в “европейских” тенденциях русской мысли, общечеловечности и государственности надо искать эту идею» [3, с. 77]. Невозможность согласовать разные анализы и прогнозы по поводу России доказывает только тот факт, что некоторые авторы могли выдавать свои субъективные мечты за русскую идею. Но как отделить одно от другого и, соответственно, как вычленив русскую идею из потока субъективности, ее окружающей? Что нам здесь может помочь, задается вопросом философ, мистика или здоровое чувство действительности? Карсавин считает, что мистика. А на взгляд человека первой четверти XXI в., и то и другое. Поскольку действительность сейчас сложнее, интереснее и... страшнее всяких вымыслов. Любая, даже самая фантастическая, идея сейчас наполняется вполне конкретным содержанием. Мир зреет к концу.

Основная идея Карсавина, касающаяся истории в целом, такова. В истории действуют некие коллективные «субъекты развития», народы, общества, государства. «Нас ближайшим образом интересует субъект русской культуры, в частности, русской государственности» [3, с. 8]. Философ пишет: «Субъект развития, не существующий в отдельности и особенности от процесса развития... проявляется во всех моментах своей эволюции. Он (есть) их *всевременное и всепространственное единство*, все они и каждый из них» [3, с. 4–5, курсив наш – Н. Ч.]. Причем всевременность и всепространственность Карсавин понимает не как абсолютную, а в рамках этого *именно* субъекта времени и пространства. Каждый субъект ограничен во времени и пространстве. То есть, скажем, Россия – это субъект развития, который надо понимать как единство всех ее, России, проявлений во времени и пространстве. Итак, «субъект развития вовсе не отвлеченное понятие и не отвлеченная реальность», а вполне конкретное многоединство, существующее в истории. «Он – актуальное многоединство, конкретное единство многого», «он *и всевременен и всепространственен, что отнюдь не уничтожает реальности времени и пространства*» [3, с. 6–7, курсив наш. – Н. Ч.].

Мыслитель призывает нас к тому, чтобы мы тщательно изучали историю своего народа, через конкретные факты подходить к историософии. «Чем больше мы знаем историю изучаемого народа, тем более возвышаемся над гаданиями, тем лучше оцениваем относительное значение *возможностей данного момента*, тем полнее, глубже, конкретнее их познаем» [3, с. 14, курсив наш. – Н. Ч.]. Стоит обратить внимание также на то, что Карсавин писал в 1923 г.: «Мы рассматриваем русский исторический процесс как церковный» [5, с. 355]. На церковь Карсавин смотрит предельно широко, сохраняя при этом ее мистический характер: «И не может быть Церковь *частью* эмпирии, частью, противостоящей государству, обществу или каким-нибудь иным соединениям. Она – *вся* эмпирия и больше, чем эмпирия. При этом она *так* вся эмпирия, что в ней ничто эмпирическое: ни госу-

дарственная, ни общественная, ни вообще культурная деятельность, не исчезает, но только получает свое усовершенствование, теряет свою недостаточность» [5, с. 349]. История России и русской церкви не закончилась ни революцией 1917 г., ни переворотом 1991–1993 гг., продолжается она и сейчас и будет продолжаться до скончания века.

Что касается научного *знания* о будущем, то Карсавин пишет: «Едва ли научно гадать о будущем, которого можно желать и к которому должно стремиться, но которое все равно неизвестно» [3, с. 15]. Да, с научной точки зрения, мы действительно не можем быть на сто процентов уверенными в том, что произойдет то, чего мы желаем. Но вычислять вероятности того или иного исхода можно. И, более того, можно влиять на эту вероятность. То есть увеличивать вероятность желаемого исхода и уменьшать вероятность нежелательного хода событий. Любой человек воздействует в той или иной степени, хоть и незначительной, на ход истории, даже своим желанием или нежеланием, а православный человек своим усердием или, наоборот, небрежностью в молитве, посте, исполнении Евангельских заповедей. Все эти малые величины, положительные и отрицательные, складываются в одно общее действие коллективного русского субъекта. В таком случае на мне лично лежит ответственность, если я остаюсь сторонним наблюдателем происходящих событий.

Каждый человек действует по своей вере. Философ задается вопросом: «*Будем говорить совершенно конкретно. – Ожидает или не ожидает нас, русских, великое будущее?*» Его ответ таков: «*Я... полагаю, что да и что надо его созидать*» [3, с. 15–16, курсив наш. – Н.Ч.]. Карсавин говорит не только о возможности, но и о *нравственной необходимости осуществить лучшее будущее*, которое, по его мнению, «осуществимо через настоящее и в настоящем, осуществимо лишь предельным напряжением сил в решении непосредственно предстоящих задач. Оно может быть, если мы его захотим не только словесно, но и действительно» [3, с. 18–19]. Заметим, что, уже будучи высланным в Германию, философ не устал повторять: «История России совершается там, а не здесь». В противовес многим деятелям русского зарубежья, он полагал, что и в годы советской власти русский «многоединный субъект» через все трудности осуществлял свое историческое призвание¹.

Здесь мы позволим себе сделать небольшое отступление и приведем суждение другого русского философа, В. В. Розанова, также пи-

¹ «Хотя он [Карсавин] и готов был допустить, вместе со сменовеховцами, что большевики удержали от полного развала Россию и ее государственность, но, в противоположность им, твердо полагал должным не покорность большевизму, а упорные поиски верной стратегии его преодоления. И все же из всего круга наших религиозных мыслителей... именно он заходил дальше всех в принятии и одобрении большевистской политики и склонен был верить в плодотворность советского эксперимента» [16, с. 158].

савшего о «русской идее». Розанов уточняет суть «русской идеи» и ее неизбежное историческое искажение, которого нам в будущем всеми силами следует стараться избегать. В разговоре двух собеседников из романа Достоевского выражены две, по сути, противоположные точки зрения. Воспроизведем их.

Шатов: «Знаете ли вы, что есть только один Народ-Богоносец; и этот народ русский... Когда народы начинают *смешивать* богов своих, то они исчезают: всякий народ *утверждает* себя в истории, *себя одного* и своего Бога, – а других всех прочих богов и другие народы отвергает, уничтожает».

Ставрогин возражает Шатову: «Нет, Шатов... У вас “Бог” выходит каким-то только *атрибутом народности*... А ведь подлинно-то есть Бог, перед Которым народы – ничто, и вот это Он, Вечный, избирает преемственно себе тот или иной народ в “сыновство”... Так что “Русский народ-Богоносец” – эту мысль нужно читать наоборот, чем вы сказали: Истинный Вечный Бог избрал убогий народ наш, за его смирение и терпение, за его невидность и неблистанье, в союз с Собою: и этим народом Он покорит весь мир своей истине, которая есть именно – смирение, безвидность, простота, ясность, доброта». Речь здесь, конечно же, идет о Евангельской истине.

«Отсюда, – заключает Розанов, – *Смирись*, гордый человек! – брошенное русской интеллигенции [Достоевским], т. е. “не изменяй своему Богу, Богу *смирения*. Который призвал тебя в *сыновство*”. Ибо тогда, *без идеала и помощи Божией, – мы погибнем*» [15, с. 271, последний курсив наш. – Н.Ч.]. Пожалуй, этим все сказано...

Карсавин пишет о том, что пророчество понятно и оправдано у художника. Философ приводит пример Достоевского, который «очень ярко и увлекательно изображает нам будущее человечества (по крайней мере – европейского) под православным водительством ставшей во главе славянства России. Он выясняет те религиозно-нравственные начала, которыми будет руководствоваться русский народ в отличие от народов романских и германских». Карсавин называет идеологию Достоевского «предельной актуализацией» русской идеи [3, с. 16–17].

Пророчески-ориентированный художник, светский пророк, если можно так выразиться, усматривает *необходимые для осуществления русским народом христианской идеи свойства* в нашем прошлом и настоящем. По мысли Карсавина, Достоевский как истинный художник «сумел подняться над их потенциальностью, диалектически развернуть ее, сумел осмыслить их цель – известный религиозно-общественный идеал». И здесь же Карсавин снова подчеркивает, что «отсюда еще не следует, что идеал осуществится, перейдет из потенциальности в действительность» [3, с. 17].

Тем не менее, нас должно вдохновлять то, что общественный идеал Достоевского уже осуществился однажды в истории, не вполне совершенно, конечно, – впрочем, как и подобает, согласно логике фи-

лософии всеединства, – но все же некоторым образом он осуществился в Советском Союзе 50-х – 70-х годов XX в. Вспомним, что «Восток, Запад и русская идея» – работа 1922 г. То есть для Карсавина идеал осуществляется в будущем. А для нас? Осуществится ли он еще раз? Ведь сейчас мы опять находимся на развилке истории, в подвешенном состоянии.

Заметим, что Карсавин далее говорит: «Возможно, что актуализоваться ему помешают какие-нибудь *иные* русские свойства, например – *косность, лень, утрата религиозной веры* или... иные потенции мировой истории» [3, с. 17–18, курсив наш. – Н.Ч.]. Вопреки марксистской теории, философски во многом опирающейся на Гегеля, никакого *научного* оптимистического вывода о будущем человечества мы сделать не можем. А в великое будущее России, с одной стороны, мы можем «только верить» (хотя и опираясь на пророчества святых людей и гениальных художников), но, с другой стороны, мы можем уже сейчас созидать его по вере, к чему и призывает нас Карсавин. «Только то будущее, которое и сейчас проявляется в добре, должно быть целью деятельности» [3, с. 120].

Таким образом, все мы вместе как коллективный субъект, коллективная личность можем либо совершить, либо не совершить то, что для нас предназначил Бог... Этого великого будущего может и не быть, ибо нет никакой предопределенности. Но именно поэтому за него необходимо бороться. Великое будущее великой страны может быть отменено из-за нашей лени, из-за нежелания действовать каждому на своем месте, соответственно своему уникальному логосу. Многоединый русский субъект как в то время, когда писал свою работу Карсавин, так и сейчас находится в сложной ситуации. Все еще может осуществиться, но может и не осуществиться. Все зависит от нас. Но этим и интересна история. Если мы снова воспримем русский общественный идеал всем сердцем, все мы, как субъект истории, как соборная личность, то с большей вероятностью он осуществится. Вера в идеал – это, можно сказать, первый шаг в осуществлении «русской идеи»... Впрочем, это уже второй шаг. Поскольку всем нам надо, прежде всего, *осознать, в чем заключается наш идеал*. Ведь наша молодежь в большинстве своем даже и не знает об этом идеале, о «русской идее». А почему именно русская? Зачем нам нужен идеал, идеология или идея? И т. д. и т. п. Увы, нашу молодежь приучили думать в первую очередь о сугубо материальных потребностях, о том, чтобы использовать свой талант не на благо Отечества, а чтобы зарабатывать больше денег. И в ответ на вопрос о том, чего вы ждете от своей карьеры, будущие выпускники вузов все чаще отвечают: денег, удовольствия и успеха. А все это ныне для них легче получить за границей. Капитализм превращает гражданина великой страны в жалкого потребителя и не может воспитать патриота. Карсавинское понятие «соборной личности» помогает обосновать необходимость осуществления на практике «социального государства», нового социа-

лизма даже просто для выживания, не говоря уже о развитии творческого потенциала, заложенного в народе.

Таким образом, *наша первая задача – воспринять идеал* как наряду, как соборной личности. Это значительно повысит вероятность его осуществления в истории. Чем больше наших молодых людей будут понимать, что мы призваны выполнить особую миссию в истории, что смысл жизни заключается не в стяжании материальных благ и не в реализации индивидуалистических амбиций, а в служении ближнему и Отечеству (что замечательно показали в своих работах русские философы, основываясь на православном мировоззрении), тем увереннее осуществится переход к справедливому социальному укладу.

Карсавин выделяет «моменты всеединства» в истории России: рост государственности, литература, искусство. Можно исходить из любого момента русской истории, диалектически раскрывая его и сопоставляя с другими моментами. Но надо сосредоточиться на моментах несомненного значения, тогда наши выводы будут выглядеть надежными и убедительными, считает философ. «Нельзя считать второстепенным моментом, а, следовательно, и не показательным, не богатым потенциальными, русскую религиозность, в которую включается и русский воинствующий атеизм. Во всяком случае, из религиозности исходить так же законно, как и из чего-либо другого» [3, с. 19]. Далее мыслитель подчеркивает, что для того, чтобы уяснить «русскую идею» в ее отношении к Востоку и Западу, он вынужден взять как наиболее показательный момент именно религиозность.

В религии дано отношение человека к Абсолюту, поэтому она является, с точки зрения Карсавина, «наиболее значительной областью жизни», а религиозность для философа всеединства «наиболее богатый и удобный исходный момент» [3, с. 21]. Нельзя не согласиться с тем, что даже советский атеизм, *ставивший своей целью осуществление социальной справедливости*, вплотную приблизился к религиозному пониманию жизни. Но социалистический атеизм сталкивается с внутренним противоречием: без обращенности к Абсолюту как Личности, а не абстрактному принципу единства, вся социальная теория рушится, поскольку в силу вступает принцип личной выгоды. Попавший на вершину власти атеист не может не лукавить: на словах он провозглашает социальную справедливость, но на деле он к ней не стремится. Указанное противоречие и привело к разрушению СССР [11].

Как мы видели, в начале своего очерка Карсавин вполне четко определил свою позицию по отношению к западничеству. Он считает, что наша страна даже в периоды «острой европеизации» сохраняла свой национальный характер. Но, очевидно, подчеркивает философ, «не в европеизации смысл нашего исторического существования и не европейский идеал предносится нам как наше будущее. Если бы было так, мы были бы народом неисторическим, годным лишь на удобре-

ние европейской нивы... и ни о какой русской идее не стоило бы и говорить» [3, с. 77]. В качестве некоторого упрощения он не выделяет Россию из всего восточно-христианского мира. Он четко видит разницу между западным христианством (католичеством и протестантством) и восточным христианством (православием). Иными словами, учитывая, что Карсавин придерживается идей Достоевского в данной области, он рассматривает Россию как главнейшую представительницу православного мира. И именно с этой точки зрения он смотрит на русскую идею.

Далее мыслитель делает небольшое, но необходимое отступление по поводу догматических различий христианского Востока и христианского Запада. В связи с этим стоит отметить, что Карсавин выгодно отличается от многих наших философов прекрасным знанием догматики. Более того, как отмечают исследователи, «среди всех представителей русской традиции всеединства Карсавин был первым и, пожалуй, единственным, кто сознательно строил свою философию на незыблемом основании христианской догматики... В его понимании догмы нет ни холодной абстрактности, ни высокомерия разума, характеризующих отношение к ней В.С. Соловьева, ни отрицающего последнюю реальность догмы символизма Н. Бердяева, ни фидеистической склонности С. Франка видеть в ней “внеразумную” истину религии, совершенно недоступную мысли» [12, с. 7]. Не следует, конечно, считать, что Карсавин, как православный мыслитель, никогда и ни в чем не ошибался. Известные исследователи его творчества С. С. Хоружий и Ю. Б. Мелих, подчеркивая, с одной стороны, что Карсавин характеризует «проницательное видение философских сторон догматики христианства», отмечают, что и у него есть «немало догматических вольностей и отклонений», как и во всей русской религиозной философии [9, с. 20–21]. Без этого не бывает мыслителя. Тем не менее, вольности и отклонения в карсавинской мысли не главное. Главное – творческое проникновение в способ мышления святых отцов и попытка сделать на этом основании свои глубокие выводы, касающиеся истории.

Безусловное преимущество православного Востока, пишет Карсавин, в том, что мы ничего не добавляли к символу веры, удержались от «увлечения местными, не вселенскими новшествами Запада» [3, с. 78]. Консервативность Востока сыграла в этом смысле положительную роль. «Восток оставался неподвижным, но верным несомненно-вселенскому» [3, с. 79]. В отличие от В. С. Соловьева, Карсавин не пытается соединить несоединимое и, благодаря отличному знанию христианской догматики, подкрепленному философским осмыслением последствий принятия доктрины так называемого «догматического развития», он показывает, к чему привели догматические «новшества Запада». С. С. Хоружий акцентирует внимание на том, что в работе «Восток, Запад и русская идея» русский мыслитель «говорит о типах культур, связывая их различия с различиями рели-

гиозной догматики», и уже отсюда он подходит и к русской идее, к судьбам России и православия [16, с. 134].

Именно православие сохранило духовную Истину, хотя на практике зачастую как раз из-за своего консерватизма оно не достигало раскрытия этой Истины в повседневной жизни. Карсавин выдвигает тезис о *потенциальности православной культуры*. «Недостаточность... православия в том, что оно только хранит, не раскрывая и не развивая потенциалов хранимого, что оно не действенно, пассивно» [3, с. 97]. Одной из причин пассивности православия, на взгляд Карсавина, является понимание вселенскости задач и невозможности выполнения их отъединенными индивидуальными усилиями¹. Немного выше он пишет: «Я не думаю, чтобы нужно было подтверждать примерами пассивность нашей религиозности (а она выражает всю нашу культуру)» [3, с. 92]. Более того, он считает, что идея самодержавия, тесным образом связанная с русским православием, так и осталась у нас не достаточно развитой, несмотря на то, что христианская монархия признавалась «наилучшей формой земного общественного и государственного бытия» [3, с. 95–96]. Россия, являясь важнейшей частью восточно-христианского мира, в практическом плане не достигла до революции 1917 г. того социального устройства, к которому была призвана. Парадоксальным образом, в конечном итоге, после всех действительно страшных гонений на веру атеистическое советское государство во многом воплотило в жизнь принципы всеединства, заложенные в православии. Но, как уже было сказано выше, по понятным причинам оно не смогло удержаться на высоте «русской идеи».

Консервативность Востока сыграла, таким образом, как положительную, так и отрицательную роль в истории России. Вообще славянофильское направление русской мысли призывало в основном к консерватизму. Вспомним, хотя бы известное высказывание К. Леонтьева о том, что Россию нужно немного «подморозить», чтобы она не загнила от Запада. Но история показывает, что когда Россия движется в общем с Европой направлении, консерватизм не помогает. Он начинает сводиться к попытке сохранить форму при утрате содержания. Так, к примеру, консервативная политика царя-миротворца Александра III уже не могла удержать страну от кризиса во многом из-за того, что она пошла по тупиковому капиталистическому пути развития. Нужны были, по всей видимости, «великие потрясения», чтобы Россия, в конце концов, вышла на новое понимание общественных отношений и роли государства и стала великой державой.

¹ Ср.: «Православие потенциально в силу того, что в нем живо и остро понимание вселенской идеи, идеи всеединства, в силу того, что оно сознает невозможность осуществлять вселенское задание только индивидуальными усилиями» [5, с. 355].

Продолжая писать о различиях в догматике, Карсавин подчеркивает, что, «когда Запад религиозно и культурно обособился и попытался отъединено продолжать *развитие догмы, признаваемое и выдаваемое за вселенское*, Восток остался... верным несомненно-вселенскому. В учении о триединстве он не признал *Filioque*» [3, с. 79, курсив наш. – Н.Ч.]. Как показывает русский философ, прибавление к Символу веры слов об исхождении Духа Святого не только от Отца, но и *от Сына* привело к значительным искажениям во всем мировоззрении Запада. «Мы видим, как в связи с *Filioque*... западная религиозная мысль устанавливает *разрыв между абсолютным и относительным*, проходящий даже через само триединство. Такого разрыва для православия нет»¹ [3, с. 80, курсив наш. – Н.Ч.]. Именно по этой причине учение об обожении в неусеченном виде есть только в православии. «Как ни ограничено, как ни несовершенно относительное бытие, оно представляется [христианскому] Востоку реальным и в некотором смысле божественным (не иллюзорным и преходящим – только). Оно реально в самой эмпиричности своей и подлежит всецелому... обожению» [3, с. 80].

Непостижимость Абсолюта для православия не означает абсолютной трансцендентности Божества, отношения Абсолюта и верующей личности не статичны, но динамичны. Православие сохранило *возможность* постижения Божества и закрепило его окончательно в догмате о Фаворском свете (святитель Григорий Палама). «Познание абсолютного и заключается в преодолении его непостижимости, мыслимом и реальном как непрерывное обожение человека, начинающемся здесь, на земле, а не переносимом в потустороннее, в идеале осуществимом и уже осуществленном» [3, с. 80–81].

Возможность обожения для человека влечет за собой возможность преображения мира, о котором со всей силой говорит православие. «Царствие Божие», которое, по словам Христа, «внутри вас есть» (Лк. 17:21) начинает осуществляться здесь на земле, причем не только в личной, но и в общественной жизни. Безусловно, не может и речи идти о полном его осуществлении на *этой* земле, иначе мы впали бы в ересь *хилиазма*², параллели с которой можно видеть и в марксист-

¹ О «филиокве» см. комментарий С. С. Хоружего: «На Западе, а порою и в Православии, склонны утверждать несущественность этого различия, считать его некой чисто теоретической мелочью. Однако для рус. религиозной философии характерней противоположный взгляд, утверждающий глубокое значение догматических формул, находящий их отражения в истории и культуре общества, в духовных традициях. В частности, весьма важное значение придавал “филиокве” Хомяков; и он, и Карсавин целиком поддерживали традиционный православный аргумент: филиокве – принижение Духа Св., коль скоро и Отец, и Сын имеют некоторое общее свойство, отсутствующее у Духа» [4, с. 527].

² В работе «Путь православия» Карсавин пишет: «Осуществленность Церкви не в “начале” эмпирического бытия, не в “конце” его и не где-нибудь в его середине;

стском коммунизме. Более того, нам следует ожидать ожесточеннейшей борьбы не только за возможность осуществления нового социализма в России, но и за его сохранение, поскольку весь мир находится в состоянии глобального кризиса, порожденного сребролюбием, являющимся, по словам апостола Павла, корнем всех зол. Такова коллизия сил в драме современного человечества.

Итак, Россия, для которой святость была абсолютным идеалом на протяжении многих веков, призвана к тому, чтобы удерживать мир от сползания в бездну хаоса, хотя и сама сейчас находится в состоянии близком к хаосу. В этом нет ничего удивительного, поскольку там, где большое призвание, там и большие искушения и большая борьба. Будем надеяться на то, что помощь Божия не оставит нас, если только мы сами не откажемся от веры в Бога и от своего идеала.

Для православного сознания нет разрыва между абсолютным и относительным, а потому во все благое, что делает человек, он может вкладывать абсолютный смысл, в том числе, конечно же, и в служение Родине. Карсавин пишет: «В полной согласованности со всем сейчас указанным деятельность человека *не является* для православия *ограниченно-человеческою деятельностью*. Она есть деятельность человека в постоянном, непрерывном причастии его к Божеству через Христа, богочеловеческая, все равно – в какой бы области она ни проявлялась: в индивидуальной, общественной, государственной. Человек для восточного религиозного сознания не раб, отпущенный на оброк в отхожий промысел и потом получающий мзду по делам своим; но – сын Божий, никогда окончательно не утрачивающий единства с Отцом» [3, с. 81–82, курсив наш. – Н.Ч.].

Русский философ подчеркивает, что «православной мысли в высокой степени присуща интуиция всеединства». «Как всеединство постигается само абсолютное или триединое; как всеединство предстает идеальное состояние причастующего абсолютному космоса; и всеединство же в потенциальности своей характеризует эмпирическое бытие». И вся наша деятельность мыслится в соответствии с интуицией всеединства. «А интуиция всеединства непримирима с типичным для Запада механистическим [атомистическим] истолкованием мира!» [3, 82] Человек в философии всеединства отнюдь не мыслится как часть системы. Человек не может быть частью системы, поскольку человек – это целое, это – *само всеединство*, пусть и пока еще несовершенное. Человек охватывает собой все и не может быть вещью среди вещей, атомом, частью, узлом системы, как сейчас нам пытаются представить создатели «дивного нового мира».

не в прошлом, не в настоящем и не в будущем. *Осуществленность эта в ином бытии, в котором содержится, как усовершенный, всякий момент эмпирии и путь в которое для всякого момента лежит не по линии времени, а “перпендикулярно” к ней*» [5, с. 349, курсив наш. – Н.Ч.]. См. также [14, с. 195].

В противовес западному механистическому толкованию общества (общество как хорошо отлаженный механизм) православие выдвигает принцип органической связи членов общества. Церковь как мистическое Тело Христово, преобразует общественные отношения в нечто совершенно иное, чем внешне связанные между собой части механизма. Карсавин считает, что «потенции христианской идеи» по-разному актуализируются Западом и Востоком [3, с. 86]. Запад более рационалистически и юридически истолковывает христианство. Вследствие этого законничество процветает на Западе.

С другой стороны, на момент написания работы «Восток, Запад и русская идея» Карсавин мог с полным правом говорить о том, что религиозные потенции христианского Востока еще не раскрыты по настоящему. «Применительно к православию можно говорить лишь о тенденциях развития» [3, с. 87]. Эта потенциальность вполне определенным образом раскрылась в нашем советском прошлом, несмотря на официально заявленный атеизм. Истинно социальное государство, которое должно прийти на смену либерализму и капитализму, иначе России просто не будет [7], и должно осуществить снова, на новом витке истории, этот идеал, который, говоря словами Карсавина, предносился Достоевскому.

Далее мы попытаемся разобраться, в чем же имманентная причина нераскрытости православной культуры в эмпирии. Итак, наше состояние, согласно Карсавину, «потенциальное», неактуализованное. Он отмечает такие черты православной культуры как «*пассивность и недейственность, равнодушные почти сонное*» [3, с. 87, курсив наш. – Н.Ч.]. Эта критика во многом остается, к сожалению, актуальной. В отношении к нашей сегодняшней действительности следует добавить также нашу *пассивность в осознании того, что с нами происходит*. Тогда как мы должны все силы бросить на то, чтобы довести до каждого русского человека мысль, что речь идет о том, быть или не быть русской культуре, русской цивилизации, русской государственности. Ни много, ни мало. Важно понять, что без русской государственности не будет и русской культуры, поскольку культура – это очень высокоразвитый организм, который нужно лелеять, оберегать, ограждать от варваров. Сделать это может только сильное государство.

Но посмотрим, что пишет Карсавин. Пресловутая русская лень невольно заставляет вспомнить о покое буддиста. Восток созерцателен. «Исконная, органическая русская пассивность стоит в связи с устремленностью к абсолютному» [3, с. 87]. Здесь вспоминаются слова преподобного Силуана Афонского о том, что русский человек не может быть таким деятельным (вовне), как европеец, поскольку его первая мысль о Боге. Это заставляет русского человека становиться на молитву и только после этого начинать всю свою деятельность в мире. Точно также по окончании любого дела русский православный человек воздает славу Богу. Характерен пример великого русского

полководца А. В. Суворова. Секрет его непобедимости (за всю свою жизнь он не проиграл ни одного сражения) в том, что перед каждой битвой он обязательно молился на Литургии. Это было не некое магическое действие с его стороны, но побуждение глубоко верующей и любящей Бога души. По этому поводу можно также привести народную поговорку: «Русский долго запрягает, но быстро едет». Если посмотреть на пример самого преподобного Силуана Афонского, то у него ведь отнюдь не сонное мечтание о Божественном, а усиленная молитва, молитва изо всех сил о мире, погибающем во грехах, о себе самом и даже о врагах. Таким образом, тезис о том, что православная культура способствует некоей лени, следует уточнить. К сожалению, некоторые православные неправильно понимают свое назначение: оно не только в соблюдении обрядов, не только в пассивном изучении христианского наследия, но и в активном доброделании, движимом любовью к Богу и к людям. И именно благодаря последнему церковь в России может значительно расширить свое влияние на общество в целом.

Тем не менее, даже отбрасывая искаженное понимание православия, мы должны признать вслед за Карсавиным, что при сосредоточении внимания на себе самом («Царство Божие внутри вас есть»), на своей совести «религиозность естественно становится отрицающей мир с несравнимо большею энергией, чем на Западе» [3, с. 88]. Таким образом, перед русским человеком ныне стоит задача двойной сложности. С одной стороны, будучи православными, мы не можем не отрицать мир с его пороками, в том числе с его внешней религиозностью, с другой стороны, мы не можем не укреплять нашу государственность и не развивать нашу культуру. Иначе ее место займет другая культура, более агрессивная. Христианский аскетизм должен помочь нам решить, где остановиться, чтобы не тратить свои силы на чисто внешние улучшения, особенно на комфорт и изобилие внешних благ. «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33).

Карсавин далее пишет о том, что в православии в отличие от буддизма «реальность мира... не отрицается, и, поскольку сознание не поглощено абсолютным, оно сосредоточивается на идее преображения мира уже здесь, на земле, уже теперь» [3, с. 90]. Заметим, что русской философии свойственно думать именно о *преображении мира*. Не о построении нового мира, новой действительности, а о преображении того, что есть, т. е. об оздоровлении, о благоустройстве того, что имеется.

Однако, отмечает Карсавин, во многих случаях «православный аскетизм остается равнодушным к миру... недействительно умиляется красою и правдою Божьими, на зло же и безобразию не смотрит или старается не смотреть... Все приемлется, все оправдывается, но — созерцательно, не для того, чтобы действительно усовершенствовать эмпирию» [3, с. 91]. Философ восстанавливает логику восточно-христианского от-

ношения к бытию. Если Запад своим разделением на абсолютное и относительное бытие отверг саму идею обожения, заменив ее самообожением, или самообожествлением, к которому способны, по логике Великого инквизитора из романа Достоевского, лишь немногие: они-то и могут править стадом из ленивых и неопытных; то на Востоке другая проблема. Разрыва между абсолютным и относительным бытием нет. Обожение открыто всем. И Абсолютное бытие воспринимается созерцательным духом в этом мире, который «в божественности своей предстает пассивному духу как уже данное» [3, с. 92]. Несмотря на все несовершенства, греховность человека и человечества в целом, мир в этой своей «недостаточности» уже божественен. «Рано или поздно мир усовершенствуется и станет истинным всеединством, обожится всецело – в этом сомневаться нельзя. Если так, то – возникает лукавая мысль – стоит ли деятельно стремиться к его преображению? *Уверенность в будущем обеспложивает настоящее, как на Западе обеспложивает его идеал прогресса¹, именно потому и соблазнительный для православного сознания*» [3, с. 92, курсив наш. – Н.Ч.]. Исключительно ценное замечание применительно к нынешней ситуации! Идеал технического прогресса оказывается для нас неким завораживающим «соблазном», парализующим нашу волю к самоисправлению, заставляющим нас забывать о том, что никакой научно-технический прогресс не в силах отменить несовершенства человека, пользующегося его плодами и могущего обратить их не во благо человечества, а в пагубу.

«Русская идея», таким образом, предстоит нам как идеальное задание, проистекающее из нашей веры во всемогущество Божие и Его благодать к нам. Безусловно, что осуществить его нам как народу удастся не вполне совершенным образом. Тем не мене, к его воплощению в жизнь, мы должны стремиться всеми своими силами. Карсавин подчеркивает, что «идеальное состояние мира, определяемое неотступно предстоящим умственному взору абсолютным бытием, *недостижимо путем частичных реформ или поправок или отъединенных усилий*. Оно может быть плодом только всеединой, вселенской деятельности и предельного напряжения деятельности каждого» [3, с. 92–93, курсив наш. – Н.Ч.]. Социальный аспект православного

¹ В другом месте своей работы Карсавин пишет: «Необходимость обращения во всякий момент к абсолютному настоятельно требует преодоления ограниченности западного эмпиризма и решительного отказа от суррогатов всеединства, именуемых идеалом прогресса» [3, с. 114]. Говоря о прогрессе, А. И. Осипов отмечает: «Это искушение преследует человечество всю историю, начиная с первого греха первых людей, возмечтавших стать как боги (Быт. 3:5). Сам научно-технический прогресс в своих психологических истоках нацелен на власть человека над природой, которая сделает его богом в этом мире. Однако, как писал преподобный Иоанн Лествичник: “Гордый подобен яблоку, внутри сгнившему, а снаружи блестящему красотою” (Лествица. Слово 23.31)» [14, с. 31–32].

отношения к миру, точнее, к той части мира, в которой нам суждено родиться и жить, иными словами, православный патриотизм, к сожалению, оказался не проработан нашими дореволюционными богословами. И Карсавин, мыслитель, богослов и философ, является в этом плане счастливым исключением. Более того, Карсавин также преодолел и негативные тенденции западной философской мысли. Как отмечает С. С. Хоружий, «историзм Карсавина существенно личностен». И хотя философ категорически заявляет о том, что Личность есть, прежде всего, Бог, а мы личности только про причастию к Нему, но именно благодаря выстраиванию православного персонализма, у него появляется важное отличие от Маркса и Гегеля: носитель личного бытия – «не “субъект общественных отношений” и не “мировой дух”, но тварная личность, индивидуальная и коллективная» [16, с. 143–144]. Не стоит забывать, что, согласно Карсавину, задача православного сознания, в частности, заключается, в «преодолении западного философского миропонимания» [3, с. 112].

В работе «Восток, Запад и русская идея» мыслитель делает акцент на наших минусах более чем на плюсах. И ради того чтобы мы не перестали существовать как соборная личность, как исторический русский народ, нам следует прислушаться к его предостережениям. Русский человек – человек крайностей, это отмечали многие. «И стоит колебаться вере в абсолютное, чтобы появилось полное отрицание морали и вообще всего исторически сложившегося. Недаром Иван Федорович Карамзев, человек очень русский, вместе с Ф. М. Достоевским полагал, что “все дозволено”, если нет бессмертия» [3, с. 94]. Революция 1917 г. доказала это в полной мере. И не дай Бог нам повторить этот исторический урок! Итак, философ призывает нас обратить внимание на те моменты нашего общественного сознания, которые могут сыграть отрицательную роль в будущих событиях. Нельзя забывать, что мы должны действовать как единый организм, в едином порыве, как единая соборная личность. Какой бы слабой ни казалась Русская церковь сегодня, именно она должна произвести из себя тех людей, которые возглавят процессы оздоровления нашей жизни¹.

Карсавин вспоминает о том, что византийская государственность, «Второй Рим», создавался, держался и оправдывался своим религиозным началом. Точно так же религиозным началом держалась и русская государственность вплоть до 1917 г. Только тогда когда религиозность наша стала почти чисто внешней, число подвижников уменьшилось до критического предела и стали мы совсем слабы духовно, нас постиг «Божий бич» революции. Однако Карсавин уверен, что «русское православие больше связано с идеей самодержавия, чем то принято думать» [3, с. 95]. Именно поэтому катастрофа монархии

¹ Недаром, говоря о русской церкви, часто вспоминают фразу из Откровения святого Иоанна Богослова: «Се, гряду скоро: держи, что имеешь, дабы кто не захитил венца твоего» (Откр. 3:11).

стала катастрофой русского православного народа, подчеркивает философ. Говоря о нынешней ситуации, мы вынуждены признать *в связи с этим*, что состояние, в котором мы сейчас находимся, является для нас абсолютно неестественным. Но мы сами как народ, как соборная личность в нем и виноваты. «Все происходящее в жизни человека и общества, в том числе и скорбное и трагическое... определяется степенью соответствия их духовного состояния закону любви – заповедям Христовым. Не Бог наказывает... человека, а сам он своим отношением к богозданным законам определяет свою судьбу» [14, с. 64]. На нас как народе, в том числе, лежит ответственность за то, что мы не рассматриваем наше состояние с точки зрения конечных причин и целей, забываем о том, что есть замысел Божий о нас.

«Достоинно внимания, – пишет Карсавин, – что до сих пор в России все живые политические и общественные идеалы всегда становились и религиозными идеалами, хотя бы это и неясно сознавалось самими носителями» [3, с. 95]. Таким образом, может иметь место неосознаваемая или, что хуже, искаженная религиозность носителей общественных идеалов. Тем важнее помочь этим людям осознать их идеалы с точки зрения нашей общей «русской идеи», то есть Божьего замысла о нас, о Святой Руси, помня, что наша соборная святость не есть данность, но заданность.

Итак, по мысли Карсавина, русская православная культура, верная преданию и справедливо усматривающая в этом свой положительный момент, не должна оправдывать этой верностью традиции также и свою косность [3, с. 98]. Ожидание Царства Божия не должно быть пассивным. Практически, учитывая нынешние исторические условия, наша задача оказывается двуединой. Во-первых, это преобразование мира («Русского мира»), во-вторых, ограждение его от влияния Запада. В некотором смысле речь идет о консервации традиционного уклада жизни, где за человеком признается право оставаться человеком. Возрождая наше суверенное социальное государство, мы пытаемся предотвратить наступление ада на земле. Речь идет о том, что в настоящее время государства утрачивают свои традиционные функции, они повсеместно «отстают» от транснациональных корпораций [13]. Наша цель – возродить наше социальное государство, не дать ему быть поглощенным хищническими монопольными интересами крупных дилеров.

«Мы переживаем самый, может быть, глубокий кризис нашей исторической жизни... Возможно, что мы его не переживем. Положение наше опаснее, чем положение Запада в поворотный момент его истории. – *Мы не самоутверждением привыкли жить, а неполная, пассивная самоотдача грозит полной потерей себя. Но если велики опасности, велики и надежды*» [3, с. 119, курсив наш. – Н.Ч.]. Карсавин еще и еще раз подчеркивает социальный аспект осуществления русской идеи: «Личная этика неотрывна от этики общественной и покоится на тех же самых началах» [3, с. 119]. Философ пишет

о необходимости жертвенного служения, которое вне контекста христианской мысли с трудом может быть понято и принято. Осуществление личностью своего конкретного задания в бытии происходит через усвоение всего и через самоотдачу. «Для личности идеал всеединства выражается в полноте самоутверждения (хотя не в смысле утверждения эмпирической своей самости, каковая есть ограниченность) и в полноте самоотдачи, т. е. смирения и жертвы собою» [3, с. 99]. Жертвенность в предельном своем выражении включает в себя готовность отдать жизнь за достижение общей цели. Но поскольку наши цели и задачи не могут быть чисто земными, «посюсторонними», а тем паче чисто материальными, такая жертва оказывается вполне оправданной и вознагражденной в «жизни будущего века». Идеал всеединства начинает осуществляться здесь, но осуществляется вполне он только по ту сторону этого земного бытия. «Христианство утверждает, что земная жизнь является только подготовкой к вечности и вся деятельность человека во всем многообразии ее форм обусловлена его духовным и нравственным состоянием, которое и определяет в конечном счете уровень всей жизни» [14, с. 16].

Отметим, что в работе «Путь православия», написанной несколько позднее разбираемой нами статьи 1922 г., Карсавин еще раз со всей силой подчеркивает место и роль русской церкви во вселенском православии. В преддверии самых жестоких гонений на церковь в России философ уверенно провозглашает: *«Православная Церковь есть по преимуществу Церковь Русская, не мыслимая вне русской культуры, в длительном отрыве от русской государственности и русской жизни. В ней, а не в греческой, не в других славянских церквях, донныне с наибольшей полнотой выражается вселенски-православная идея, как в древности она выражалась в церквях восточных, позднее в церкви византийской. Будучи национальной, русская церковь не перестает быть единой вселенской апостольской Церковью. Она свято и ревниво хранит догматическое наследие древней церкви, еще не знавшей разделения, еще сильной вселенским единством. Она ни в чем догму святоотеческую и вселенскую не искажала, ничего к ней не прибавила. Она ревниво берегла древний культ; и так называемый “раскол” вызван как раз этим бережением и боязнью новшества, более обоснованным, чем казалось еще недавно... Православие живет, поскольку живет подлинно и несомненно вселенским. Однако вселенское может быть выражено им лишь в понятиях и на языке русского народа; и в национально-русском оно видит свой дар вселенскому»*¹ [5, с. 352–353, курсив наш. – Н.Ч.]. Таким образом, не в горделивой мечте об обладании всем миром, а в

¹ Ср.: «В историческом своем развитии и в бытии своем Вселенская Православная Церковь отнюдь не какое-то интернациональное или вне-национальное сообщество. Так склонны определять (т. е. ограничивать) Церковь католики» [6, с. 420].

ревностном стремлении отстоять Истину, которая всегда всеобщая, целостная (греч. *катхолос*), а не частичная, узко-национальная, и состоит наша миссия в этом мире. И если мы сможем на новом витке истории прийти к справедливому общественному устройству, основанному на христианской любви к ближнему, то дело других народов будет заключаться в том, чтобы последовать нам в этом стремлении воплотить Евангельский идеал в жизнь. Именно в этом смысл предугаданного Достоевским нашего поставления во главе православия и, возможно, также во главе обновленной Европы.

В заключении можно сказать, что одним из главных тезисов карсавинской статьи «Восток, Запад и русская идея» является положение о том, что *земное бытие находится в состоянии некой потенции, которой еще предстоит раскрыться*. Мысль Карсавина устремлена в будущее, хотя он и подчеркивает, что «будущее в настоящем и... настоящее само по себе обладает непреходящей ценностью» [3, с. 119]. В этом отношении мыслитель Серебряного века остается подлинным русским человеком. Прилагая слова Ю. Б. Мелих, сказанные – в контексте разбора карсавинского наследия – о «среднем человеке» эпохи или народа, к самому Карсавину, можно констатировать, что «гений просто наиболее ярко выражает среднее, всем присутщее, в чем и состоит секрет его популярности» и востребованности [8, с. 219].

Русский человек жаждет *преображения* мира. Но нам, живущим в XXI в., нельзя забывать о том, что земное бытие может пойти и по совсем иному пути: по пути искажения, извращения природы, по пути недолжной *трансформации* мира. Иными словами, возможно преобразование мира, но возможно и его антипреобразование (трансформация). Трансгуманизм, эта современная западная технократическая тенденция, увы, предоставляет возможность именно такого недолжного антипреобразования мира, когда человек может стать, вообще говоря, уже и ненужным. Одна из повестей английского христианского писателя К.С. Льюиса так и называется «Человек отменяется».

Мир как творение Божие, хотя и падший мир, не отменяется для православия, тем более не отменяется человек. Все три процесса – преобразование человека, преобразование социума и преобразование мира – идут параллельно. Здесь надо подчеркнуть не учитываемую теперь многими на Западе причину самой возможности преобразования мира. Падший мир не имел бы никакой надежды не только на преобразование, но и на продолжение своего существования, если бы Богочеловек Иисус Христос не освятил его Своим приходом. Бог открыл Себя людям не только как Праведный Судья, но и как Любовь. Двуетидную заповедь любви к Богу и ближнему Христос назвал важнейшей в законе и призвал Своих учеников следовать не «учениям, заповедям человеческим» (Мф. 15:9; Мк. 7:7), но именно ей. Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов всему миру открыл онтологический характер любви. Как пишет архиепископ Михаил (Мудьюгин), «любовь

обладает такими неограниченными возможностями, такой силой и устойчивостью не случайно, не потому, что она свойственна или приятна сознанию “гуманно” настроенного человека, а в силу своей божественной онтологии, иначе – потому, что Бог есть Любовь; как Любовь Он открылся нам во Христе Иисусе и продолжает открываться нам в животворящем действии Святого Духа в каждом христианине в отдельности, и во всей Церкви в целом» [10, с. 184].

На себе, как на краеугольном камне, Иисус Христос основал свою церковь (1 Пет. 2:6), и «врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Бог хочет действовать на земле в союзе с человеком, в синергии с теми, кто принял Его Божественного Сына как своего Господа и Спасителя. Религиозное преобразование мира нам заповедано. Другое дело, как оно на практике осуществляется не в индивидуальном плане, но в плане коллективном. Здесь, как мы увидели из анализа Карсавина, дело обстоит совсем не так просто. Православный Восток, по его оценке, в силу своей консервативности и косности не дал до времени написания его работы социального устройства, соответствующего православному видению мира. Запад же уклонился от Истины в догме, в учении, что неизбежно привело к серьезным искажениям и в реальной жизни. Из-за недолжного разделения сфер абсолютного и относительного бытия Запад ныне осуществляет на практике ересь человекобожия, т. е. именно то, от чего предостерегал наш великий светский провидец Ф. М. Достоевский и еще до него славянофилы И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, братья Аксаковы и многие другие. Мир, распавшийся на отдельных индивидов, враждующих между собой или связанных между собой лишь внешними механическими связями, не в состоянии осуществить идеал всеединства даже несовершенным образом. Индивидуальная праведность как личный подвиг еще возможна в таком мире, но коллективная соборная симфоническая личность, устремленная к Абсолюту, не может даже сформироваться в таких условиях. И недаром именно русской православной церкви выпала роль ныне если не единственной, то, во всяком случае, главной хранительницей догматов и канонов церкви. Но идеал надо воплотить в жизнь. Поэтому наша задача не только охранительная, консервативная, но и созидательная. И дай Бог, чтобы мы все об этом не забывали, не погрязли в своей косности, лени и бездействии, но справились, несмотря ни на какие трудности, с возложенной на нас самим Богом задачей.

Литература

1. *Гулыга А.В.* Предисловие // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е. А. Васильев. М.: Айрис-пресс, 2004.
2. *Ильин И.А.* Почему мы верим в Россию // Ильин И.А. Сочинения. М.: Эксмо, 2008.
3. *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Петроград: Academia, 1922.

4. Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994.
5. Карсавин Л.П. Путь православия // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994.
6. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 414–446.
7. Катасонов В.Ю. Капитализм и православная вера. URL: <https://www.odigitria.by/2014/11/18/kapitalizm-i-pravoslavnaaya-vera-valentin-katasonov>.
8. Мелих Ю.Б. «Симфоническая», совершенная личность // Лев Платонович Карсавин / Под ред. С. С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. С. 215–274.
9. Мелих Ю.Б., Хоружий С.С. Философия Карсавина в Серебряном веке и в наши дни // Лев Платонович Карсавин / Под ред. С.С. Хоружего М.: РОССПЭН, 2012. С. 8–29.
10. Михаил (Мудьюгин), архиеп. Православное учение о личном спасении. Спасение как процесс. СПб.: Стасис, 2012.
11. Молотков А. Социальная правда христианства // Сомов Н. Православный социализм как русская идея. М., 2015.
12. Мосолова С.В. Предисловие // Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя церкви (раскрытие православия в их творениях). М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 3–10.
13. Ольга Четверикова и Иван Алехин – о цифровых услугах и безопасности личных данных в интернете. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=xqVNBR2monk>
14. Осипов А.И. Жизнь с Евангелием. Комментарии к Евангелию от Матфея. М.: Никея, 2018.
15. Розанов В.В. Возле «русской идеи»... // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е. А. Васильев. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 269–288.
16. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

Chupakhina, Nadezhda A. L. P. Karsavin about the possible fates of Russia

References

1. Gulyga, A.V. (2004), Predisloviye [Foreword], in *Russkaya ideya: Sbornik proizvedeniy russkikh mysliteley* [Russian idea: Collection of works of Russian thinkers], compiler E. A. Vasilyev, Ayris-press, Moscow, Russia.
2. Pyin, I.A. (2008), Pochemu my verim v Rossiyu [Why do we believe in Russia], in Pyin, I.A., *Sochineniya* [Writings], Eksmo, Moscow, Russia.
3. Karsavin, L.P. (1922), *Vostok, Zapad i russkaya ideya* [East, West and Russian idea], Academia, Petrograd, Russia.
4. Karsavin, L.P. (1994), *Malye sochineniya* [Small writings], Aletheia, St. Petersburg, Russia.
5. Karsavin, L.P. (1994), Put' pravoslaviya [The path of Orthodoxy], in Karsavin, L.P., *Malye sochineniya* [Small writings], Aletheia, St. Petersburg, Russia.
6. Karsavin, L.P. (1994), Tserkov', lichnost' i gosudarstvo [Church, personality and state], in Karsavin, L.P., *Malye sochineniya* [Small writings], Aletheia, St. Petersburg, Russia.

7. Katasonov, V.Yu. (2014), *Kapitalizm i pravoslavnaya vera* [Capitalism and the Orthodox faith], URL: <https://www.odigitria.by/2014/11/18/kapitalizm-i-pravoslavnaya-vera-valentin-katasonov>.
8. Melikh, Yu.B. (2012), “Simfonicheskaya”, sovershennaya lichnost' [“Symphonic”, perfect personality], in Khoruzhy, S.S. (ed.), *Lev Platonovich Karsavin*, ROSSPEN, Moscow, Russia.
9. Melikh, Yu.B., and Khoruzhy, S.S. (2012), *Filosofiya Karsavina v Serebryanom veke i v nashi dni* [The philosophy of Karsavin in the Silver Age and today], in Khoruzhy, S.S. (ed.), *Lev Platonovich Karsavin*, ROSSPEN, Moscow, Russia.
10. Michail (Mudyugin), Archbishop (2012), *Pravoslavnoye ucheniye o lichnom spasenii. Spaseniyе kak protsess* [Orthodox teaching about personal salvation. Salvation as a process], Stasis, St. Petersburg, Russia.
11. Molotkov, A. (2015), *Sotsial'naya pravda khristianstva* [The social truth of Christianity], in Somov, N., *Pravoslavnyy sotsializm kak russkaya ideya* [Orthodox socialism as the Russian idea], Moscow, Russia.
12. Mosolova, S.V. (1994), *Predisloviye* [Preface], in Karsavin, L.P., *Svyatyye ottsy i uchiteli Tserkvi (raskrytiye Pravoslaviya v ikh tvoreniyakh)* [Holy fathers and teachers of the Church (demonstration of Orthodoxy in their works)], Publishing House of Moscow State University, Moscow, Russia.
13. *Ol'ga Chetverikova i Ivan Alekhin – o tsifrovyykh uslugakh i bezopasnosti lichnykh dannyykh v internete* [Olga Chetverikova and Ivan Alyokhin – about digital services and personal data security on the Internet], URL: <https://www.youtube.com/watch?v=xqVNBR2monk>.
14. Osipov, A.I. (2018), *Zhizn' s Yevangeliyem. Kommentarii k Yevangeliyu ot Matfeya* [Life with the Gospel. Comments on the Gospel of Matthew], Nikea, Moscow, Russia.
15. Rozanov, V.V. (2004) *Vozle “russkoy idei”...* [Near the “Russian Idea”...], in *Russkaya ideya: Sbornik proizvedeniy russkikh mysliteley* [Russian idea: Collection of works of Russian thinkers], compiler E. A. Vasilyev, Ayris-press Moscow, Russia.
16. Khoruzhy, S.S. (1994), *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the break. The ways of Russian philosophy], Aletheia, St. Petersburg, Russia.

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ



«НЕ ГЕРОЙ, А САМЫЙ ОБЫКНОВЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК...» (литовский период жизни Л. П. Карсавина)

Владимир Шаронов

Западный филиал РАНХиГС,
Калининград

Цитирование: Шаронов В.И. «Не герой, а самый обыкновенный человек...» (Литовский период жизни Л. П. Карсавина) // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 177–193. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.11>

For citation: Sharonov, V.I. “Ne geroi, a samyy obyknovennyi chelovek...” (Litovskiy period zhizni L. P. Karsavina) [“Not a hero, but an ordinary man ...” (The Lithuanian period of L. P. Karsavin’s life)], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 177–193.
DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.11>

На основе переписки семьи Л. П. Карсавиных показано, что литовский период жизни философа был результатом сознательного выбора, продиктованного неблагоприятными обстоятельствами. В Литве Карсавина сопровождали испытания – прохладное отношение коллег по религиозно-философскому цеху, невнимание к дорогим для него идеям, отсутствие откликов на опубликованные труды, интеллектуальное и духовное одиночество. Он так остро и глубоко переживал это, что вскоре после переезда в провинциальный Каунас оставил разработку метафизики и вернулся к ней только после ареста в 1949 г. Письма жены Карсавина полны сообщений о периодах его нервного истощения, обострениях неврастении, невозможности найти нужных собеседников и пр. К этому можно добавить полное отсутствие откликов в литовской печати на выходявшие статьи и книги. Все это не совпадает с тиражируемыми представлениями о литовском этапе жизни Карсавина, которые основаны на непроверяемых устных свидетельствах. Однако понимание реальных обстоятельств жизни философа в «литовской ссылке» несколько не снижает его значения для мировой, русской и литовской культуры. Правда, сохраненная документами, лишь ярче выявляет подлинное величие этого одаренного многими талантами реального человека.

Ключевые слова: Абезь, Л. П. Карсавин, А. А. Ванеев, Г. А. Веттер, А. О. Гавронский, еразийство, Н. Н. Клепинина, Н. Н. Пунин, П. Н. Сувчинский.

By means of the analysis of the correspondence between the members of L. P. Karsavin’s family the author proves that the Lithuanian period of the philosopher’s life was the result of his own choice made under the influence of the unfavourable circumstances. It is shown that in Lithuania Karsavin had to face a lot of unpleasant problems, such as the irreverent attitude of his colleagues – religious philosophers to him, lack of attention to those ideas that were important for him, no response to his published works, intellectual and spiritual loneliness. Karsavin was so keenly and deeply worried about this fact that shortly after his moving to provincial Kaunas, he stopped to develop his metaphysics and returned to it only after his arrest in 1949. The letters from Karsavin’s wife let us know how nervous and exhausted the philosopher was at that time being unable to find people educated enough to talk to and discuss his ideas with. To make things worse, there were no reviews or even mentions concerning his published articles and books in the Lithuanian press. All this does not coincide with what is usually told and written about the Lithuanian period of Karsavin’s life, even by some researchers of standing reputation. It is concluded that to understand the real circumstances of the philosopher’s life in the “Lithuanian exile” is necessary to better realize the significance of his activity for the Russian and Lithuanian cultures.

Keywords: Abez, L. P. Karsavin, A. A. Vaneev, G. A. Vetter, A. O. Gavronsky, Eurasianism, N. N. Klepinina, N. N. Punin, P. N. Suvchinsky.

Я пережил свои желанья,
Я разлюбил свои мечты...

А. С. Пушкин

Развернутые изложения о литовском периоде жизни и творчества Льва Платоновича Карсавина или, как минимум, краткие упоминания почти всегда сопровождают работы, посвященные этому ученому и мыслителю. В зарубежной печати тему карсавинской судьбы открыла в 1958 г. статья Э. Зоммера «О жизни и смерти русского метафизика. Запоздалый некролог Льва Карсавина. (†12.7.1952)»¹, написанная на основе собранных устных свидетельств заключенных Абезьского лагеря [31, с. 129–141]. В 1960 г. эстафета была продолжена мемориальным очерком А.В. Карташева «Лев Платонович Карсавин. (1882–1952)», опубликованном в «Вестнике РХСД» [16, с. 471–477].

В отечественной печати первые разрозненные и редкие публикации о Карсавине вышли в Литве на национальном языке. Н. Семионкина в 1971 г. посвятил статью карсавинской антропологии [35, с. 108–113]; Б. Гензелис в 1980 г. – последним работам мыслителя [32, с. 222–234], в 1982 г. об онтологических основах этических воззрений Карсавина написал статью И. Тамошунине [39, с. 65–72]; в 1983 г. о роли русского автора в контексте истории литовской философской мысли напомнил А. Свердиолас [38, с. 222–234].

Действительно широкую известность имя Льва Карсавина получило после появления нескольких первых публикаций в популярной печати. Хронологически первой стала статья С. С. Хоружего в 1989 г., в февральском номере «Литературной газеты» [22]. Следом вышли статьи в Республике Коми, связанные с уже происходившими несколько лет поисками могилы [24]. Тогда же парижская газета «Русская мысль» сочла необходимым издать Специальное приложение, посвященное установлению места захоронения Льва Платоновича в Абези [26]. Одновременно возник настоящий поток книг и статей о жизни и творчестве наиболее крупных русских религиозных философов, в котором не потерялось и имя Карсавина.

Сегодня в общем массиве публикаций последних десятилетий можно отчетливо выделить два заметно отличающихся подхода в изложении и оценках литовского периода жизни Карсавина – нейтрально-фактический и идеологически-возвышенный. Образцовым примером первого служит обстоятельная статья А.И. Резниченко в 31-м томе «Православной энциклопедии» [20, с. 356–357]. К работам, задающим патетический окрашенный вектор оценок каунасского и вильнюсского периодов Льва Карсавина, относятся статьи литовского

¹ Именно эта публикация спровоцировала устойчивый, но необоснованный миф о переходе Л. П. Карсавина в католичество, продолженный затем утверждениями бывших абезьских заключенных-литовцев [27; 37; 44].

исследователя П. Ласинскаса и отечественного ученого С. С. Хоружего.

П. Ласинскас наиболее активно среди всех исследователей начал привлекать материалы архивных фондов Литвы, в том числе, на литовском языке. Еще в 2005 г. он отмечал, что «исследования биографии и творчества Льва Платоновича Карсавина остаются довольно фрагментарными; в поле зрения авторов, как правило, попадает лишь сравнительно небольшая часть его наследия литовского периода» [18, с. 592]. К сожалению, это утверждение осталось справедливым и сегодняшнего дня. В формулярах фондов Карсавина значит, как правило, по 2–3, иногда 5–6 фамилий исследователей, знакомившихся с документами.¹

Отсутствие ссылок на документальные источники в литовских публикациях неизменно восполняется некоторыми авторами ссылками на непроверяемые устные свидетельства бывших студентов, заключенных и лиц, просто живших одно время с Карсавиным. Впоследствии эти субъективные свидетельства тиражируются и от публикации к публикации постепенно приобретают вид реальных фактов. Так в 1991 г., в период роста оживленного общественного интереса к фигуре Карсавина, бывший заключенный абезьского лагеря А. Бендинскас рассказал, сославшись на собственные слова Льва Платоновича, что главным мотивом его переезда в Литву было желание жить ближе к России [1]. Еще один узник – широко известный в Литве общественный деятель «Саюдиса» А. Сваринскас, утверждал, что лично слышал отзыв Карсавина о Литве, как о своей «второй Родине» [37, 43]. Подобные слова о якобы имевших место личных откровениях Льва Платоновича с литовскими заключенными, ставшими позже мемуаристами, находятся в заметном противоречии с резким и вполне определенным утверждением самого Карсавина. В письме, датированном менее чем за два месяца до смерти, он сообщает жене: «Литовцев мало. Это искренние люди, которые по отношению ко мне проявляют очень большую заботу. Но моя интеллектуальная работа и духовная жизнь их, в сущности, не интересуют» [41].

Несмотря на усилия П. Ласинскаса отразить в своих научных статьях, в первую очередь, признаки вполне успешного пребывания русского ученого в

Литве, в них все же содержатся немногочисленные указания на отдельные проблемы и затруднения, сопровождавшие Карсавина. К ним относится упорное нежелание семьи последовать за Львом Платоновичем в Каунас, факт решительного отстаивания автономии карсавинского университетского семинара, отказ в избрании приглашенного профессора в литовскую Академию наук, вынужденные

¹ Имеются в виду большинство формуляров карсавинских фондов, в которых сделаны первые записи о лицах, получавших документы с конца 1990-х гг. и до конца 2018 г., когда автор настоящей статьи работал в Вильнюсе.

хлопоты по подтверждению ученой степени и научного звания и т. д. Однако все эти сведения подаются кратко и преимущественно в ключе благородного противостояния сталинской идеологии, сквозь возвышенную оптику крестного пути и смерти в ГУЛАГе [18, 23].

«Как становятся “Литовским Платоном”» – такую чрезвычайно яркую фразу вынес в название одной из частей своей работы С. С. Хоружий [23, с. 442]. Наши многочисленные попытки обнаружить в самой Литве хоть какие-то признаки употребления этого звучного титула оказались абсолютно безуспешными. В лучшем случае университетские коллеги отдавали должное тому, как удивительно быстро Карсавин освоил литовский язык. В конце концов, стало ясно, что «Литовский Платон» не более, чем яркая метафора С. С. Хоружего, возможно, навеянная фразой о «левоплатоновской академии» [5, с. 78]. Так заключенный А. О. Гавронский выразил горькую иронию о положении философа и его академически образованных собеседников, обсуждающих темы Бога и свободы в условиях тюремного заключения. Метафора же С. С. Хоружего акцентирует его глубоко личное восприятие литовской траектории жизни Льва Карсавина, и ей же соответствует общая мелодика изложения, которую вполне уместно обозначить столь же метафорически – «Песнь торжествующего таланта».

Указанный очерк неслучайно сопровождается давно ставшим ритуальным упоминанием о никогда не существовавшем приглашении Карсавина в Оксфорд. Авторов, воспроизводящих это сообщение, совершенно не смущает, что с отказом от места во всемирно известном университете совершенно не согласуется решение занять место профессора в глубоко провинциальном Каунасском учебном заведении.¹ В этом же очерке С. С. Хоружего приводятся очередные устные свидетельства, на этот раз о том, что каждая лекция профессора Карсавина была событием, отмеченным его артистизмом, невероятной эрудицией, и, как утверждает сам С. С. Хоружий, в этих множественных рассказах «фигура героя принимает очертания и масштаб культурного символа» [23, с. 445]. Итоговый тезис теперь уже широко распространенной трактовки прибалтийского периода жизни Льва Платоновича звучит поистине эпически: «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 вкупе они делают разве что чуть-чуть ироническим то прозвание, которое ему нередко

¹ Как нам удалось выяснить, свидетельство, которое легло в основу этого утверждения, замешано на недоразумении – приглашении, направленном в 1928 г. Льву Карсавину Генри Сполдингом посетить его в одноименном с университетом городе Оксфорде, ошибочно истолкованным П.Н. Сувчинским [25, с. 6].

дают сегодня: Литовский Платон»¹ [23, с. 445]. В использовании метафоры нет, разумеется, ничего худого, но при одном условии, – если ее автор и читатель помнят, что даже самая удачная метафора имеет свое скрытое коварство. Она направляет нашу мысль в заданном направлении и способна легко закрыть то, что ей противоречит. К тому же, даже небольшой срыв в мере соотношения возвышенного и фактического могут превратить метафору в религиозный лубок. Эта вторичная возвышенная простота образа тем выразительнее, чем больше она попирает собой действительную реальность, уничижает ее. В таком унижении реальной жизни легко увидеть зеркальные черты просвещенческой модели религии. В ней все жестко противопоставлено, а указанное метафорическим лубком «прекрасное» только высвечивает неполноценность «низкой» стороны реальной жизни, страдание обыденностью.

Именно так и происходит в случае с «Литовским Платоном», когда обилие восторженных эпитетов, почтительных оценок и возвышенных образов, во-первых, закрывают от нас личную трагедию Карсавина. А, во-вторых, переводят факты его действительной личной жизненной жертвенности в разряд не существенных, мелких испытаний, тогда как именно эта почти никогда не умолкавшая капля духовного и душевного одиночества и непонимания выстукивала основной мотив этого нового испытания современного верующего человека. Понимание этой трагедии и память о ней нисколько не умаляет значительности вклада Льва Платоновича Карсавина в мировую, русскую и литовскую культуры, не преуменьшает масштаб его личности.

Личная трагедия Льва Карсавина во многом была предопределена несвободным от внешних обстоятельств решением – принять приглашение в Каунасский университет, поступившее от В. Креве-Мицкявичюса [3]. На вынужденный характер этого переезда указывает многое. Общеизвестно, например, о многолетней обструкции, устроенной автору «Noctes Petropolitanae» коллегами по религиозно-философскому цеху. Одним из ее последствий стало то, что глава большой семьи лишился профессорского места в Свято-Сергиевском богословском институте. Три юные дочери, нуждались в обучении, разумеется, платном. Две из них и неработающая супруга нуждались в особом внимании квалифицированных врачей. Карсавина постоянно преследовал страх потери источников дохода, что усугубилось распрями среди участников упраздненного евразийского «Политбюро», и возникшая угроза прекращения финансирования движения Г. Сполдингом [2, с. 187–188].

Есть достаточные основания полагать, что к середине 1927 г. Карсавин утвердился в своих подозрениях о связях с ОГПУ далеко не са-

¹ Однако кто дает такое имя Карсавину, и где оно звучит, автор очерка предпочитает не указывать.

мых последних фигур в «евразийстве», посвященных в тайные обсуждения руководителей движения. В Следственном деле Карсавина, например, хранится личное письмо, адресованное ему Н. Н. Сеземан¹ – одной из многих советских агентов, внедренных в круги русской эмиграции в ходе операции «Трест». Из документа следует, что у Льва Платоновича возникли устойчивые предположения об истинных целях Нины Николаевны. В письме, очевидно не случайно сохраненном Карсавиным, она попыталась решительно обострить возникший конфликт, потребовав объяснений: «Я все время чувствовала, что меня подозревают в какой-то гадости и что занимаются не столько розыском на стороне, сколько сыском в моей квартире и травлей, направленной на меня. Пока я точно не узнала смысла Ваших подозрений я не считала себя в праве как-нибудь высказываться по этому поводу... Теперь я знаю (от Клепинина и барина) что вы все тогда думали» [34, с.7/31–7/32].

Наконец, еще одна причина отъезда из Парижа: Карсавин, ожидавший достойной оценки своих религиозно-философских работ, остро переживал почти полное к ним равнодушие и отсутствие откликов от коллег по философскому цеху. По его собственному признанию он оставил дорогую для него систему идей как раз по приезду в Литву, о чем сам написал в 1940 г.: «Уже лет десять, как я забросил работу над ее совершенствованием и защитой, ибо почувствовал себя вопиющим в пустыне» [7, с. 124].

Есть и другие факты, указывающие на отсутствие реальной высокой оценки фигуры Карсавина не только среди русской эмиграции, но и во время его жизни в Литве. Известна полемика в газетах², связанная с опасениями, что явный идеолог евразийского движения и автор антикатолических работ разлагающим образом будет влиять на литовских студентов [18, 29, 30, 37]. Но она остается практически единственным примером внимания к тому, кому спустя многие десятилетия припишут задним числом невероятную популярность. Однако вот простой и капитальный факт: ни одна из многочисленных карсавинских работ, написанных по-русски или по-литовски, в том числе беспрецедентная в масштабах даже мировой науки того времени многотомная «История европейской культуры», не удостоилась по

¹ В указанный период Нина (Антонина) Николаевна, в девичестве Насонова (1894–1941) была супругой Василия Эмильевича Сеземана (1904–1963), затем она сменила фамилию, выйдя замуж за Н. А. Клепинина (1899–1941).

² Короткое газетное сообщение о положительном впечатлении от первой публичной лекции Карсавина только завершило развернувшиеся дискуссии о целесообразности его приглашения в Литву. Приход на лекцию жены премьер-министра А. Вольдемараса не может быть достаточным основанием для так ничем и не подтвержденных, но частых утверждений, что русский профессор был приглашен по инициативе этого высокопоставленного чиновника. Карсавин указывал на допросах, что инициатива его приглашения принадлежала В. Э. Сеземану [33, с. 40–42].

выходу сколь-либо малой рецензии или печатного отклика. Сохраненные литовскими архивами личные документы семьи содержат и другие признаки неоднозначной оценки литовского периода, начавшегося с середины января 1928 г. и завершившегося в июле 1950 г. отправкой Карсавина из камеры Вильнюсской тюрьмы в направлении Минерального лагеря близ станции Абезь.

Арест его был в какой-то степени предопределен: изгнанный в 1922 г. из страны едва ли не по личному распоряжению Ленина, но рискнувший вновь стать гражданином советской страны, он не мог не попасть в жернова системы, настроенной на поиск идейных врагов. А к изгнанию добавилось активное участие в евразийском движении в качестве одного из ведущих идеологов. Уже находясь в Абези, Лев Платонович писал жене Лидии Николаевне и дочери Сусанне: «Здесь все удивляются моей бодрости и ровности духа. Мне же все представляется практической проверкою правильности моей философии» [41]. Существует понятный соблазн расценить эти слова как пример личного мужества, однако личность Карсавина мало соотносится с банальными самодекламациями. Хорошо понимающий Льва Платоновича А. А. Ванеев, не случайно приводит указание Карсавина в диалоге с Н. Н. Пуниным о необходимости отличать покаяние от раскаяния: «Слово “покаяние” является неточным переводом греческого слова *metanoia*, которое более правильно переводится по-русски как *умопремена*¹... Покаяние означает осознание своей вины и ответственности, оно входит в *умопремену* как ее частное значение. Наше время требует, чтобы христианская идея была осознана заново... Однако сказать, что переменить ум легко, значило бы ввести в заблуждение. *Умопремена* означает переосмысление непосредственного содержания жизни. *Умопремена* это процесс. Легко вступить на этот путь, нужен один шаг, но сам он – вся жизнь» [5, с. 27]. Более того, Ванеев подчеркивал важность вопроса, который учил ставить Карсавин в трагической и невыносимой ситуации: «Почему я этого захотел?» [11, с. 376].

В свете этих свидетельств есть все основания трактовать выше приведенные карсавинские строки о нахождении в лагере, как проверке его философии в контексте личных размышлений Льва Платоновича о личном интеллектуальном покаянии. Заключение мыслитель не мог не осознавать, что создаваемая им когда-то давно концепция личности, евразийская идеология в значительной степени содержали оправдание государственного насилия над личностью. Безусловно, он понимал, какая пропасть, или, выражаясь его любимым словечком, какой «прерыв», разделяет отвлеченную модель с теоре-

¹ В написании слова «умопремена» имеется отличие от текста в цитируемом издании от авторской редакции, на которой настаивал сам А.А. Ванеева. Он указывал что такой транскрипцией Карсавин стремился подчеркнуть наличие прерыва в моменте личного озарения на путях сосредоточенного переосмысления.

тическим оправданием русского марксизма от реализованной большевиками людоедской практики, которую он когда-то оправдывал своей теорией¹. Реальность оказалась слишком страшной для всей его семьи – дочери Ирины, обреченных на голод и нищету младшей Суанны и Лидии Николаевны.

Фрагменты переписки жены и дочерей Льва Платоновича, другие документы, относящиеся к литовскому периоду, содержат множественные основания для оценки без каких-либо элементов заведомой предубежденной романтизации. По отношению к Карсавину, и без всякой дополнительной, искусственной возгонки действительно значительному мыслителю правильнее не тиражировать в очередной раз очень запоздалые устные свидетельства, переполненные эпитетами в превосходной степени, а опираться на документальные источники, указывающие на реальные, вполне земные обстоятельства и мотивы всех участников тех событий.

Многое становится понятным, если в простоте человеческого восприятия сопоставить замену европейской столицы и главного центра русской интеллектуальной эмиграции, каким был Париж в конце 1920-х – начале 1930-х гг., на Каунас с совокупным населением, не дотягивающим до 100 тысяч человек и русскоязычным – менее трех тысяч [19]. Литовский городок хоть и именовался столь же гордо – столицей, но в реальности был одним из множества сравнительно небольших населенных пунктов на окраине Европы.

А. Ковтун, авторитетная литовская исследовательница русской культуры, справедливо указывает, что «русские старожилы, оставшиеся в городе после крушения Российской империи и создания независимого литовского государства, были крайне растеряны и безынициативны. Они не пережили напряжения подготовки к революции, февральских и октябрьских событий, страха перед лавиной все уничтожающей толпы. Атмосфера провинциальной окраины российской империи сохранялась в Каунасе долгое время» [17]. Уже эта характеристика среды решительно не совпадает с мотивом быть ближе к России, поскольку сообщество русской культурной эмиграции в Париже многократно превосходило по всем своим качествам узкую прослойку русскоязычных жителей Каунаса. Что до сравнения бытовых условий, то достаточно вспомнить о появлении в литовской столице центрального водопровода только в декабре 1929 г., а к сооружению городской канализации там приступили незадолго до приезда

¹ Поневолу вспоминаются строчки письма к Г. Л. Пятакову, написанного Карсавиным от имени евразийцев, пожелавших найти пути сотрудничества с коммунистами: «Всемерно стремясь включиться, и реально включиться в русский исторический процесс и отделяя себя от эмиграции» [2, с. 186]. Эти строчки были написаны им буквально за два месяца до своего отъезда в Литву. О позитивном смысле и роли русского марксизма Карсавин писал в работе «Основы политики» в том же 1927 г. [14, с. С. 185–239].

Карсавина [19]. Так что совсем не случайно супруга Лидия Николаевна вместе с младшей дочерью Сусанной решились сменить парижский пригород Кламар на литовскую столицу только спустя 7,5 лет после переезда Льва Платоновича.

Конечно, важно указать на финансовые условия, предложенные Карсавину Каунасским университетом, которые никак нельзя вычеркнуть из списка первоочередных аргументов в пользу переезда из Кламара. Сумма назначенного Карсавину жалованья в 3500 литов в месяц (!), плюс иные выплаты – компенсации на переезд и т. д., огромна. Стоит ее сопоставить с размером оплаты приходящей прислуги семьи Карсавиных, о которой Лидия Николаевна писала, что она «о. хорошая, она хохлушка, замужняя и есть сыночек 5 лет, в чужих людях воспитывается. Теперь она будет получать 40 лит. в месяц, приходиться утром в 8 ч., уходить в 4» [40]. Но если не сравнивать ее с доходами рядовых жителей Каунаса в конце 20-х годов XX в., а пересчитать в современном масштабе, то ежемесячное жалованье приглашенного русского профессора превысило бы размер в 8000 долларов USA, и равнялось бы половине миллиона рублей¹. Именно столь значительный доход был одним из главных аргументов для Карсавина. Это давало долгожданную надежду на обретение фундамента семейного благополучия и будущего любимых дочерей. Нельзя умолчать и о том, что материальный интерес имел не последнее значение и среди мотивов скорейшего освоения литовского языка. Первоначально оговоренный пятилетний срок для его изучения был сокращен до 3-х лет, после которых Карсавин мог продолжать читать лекции на русском, но только уже оплачивая из своего кармана услуги дорогого профессионального переводчика.

Одиночество, накрывшее Карсавина в Каунасе, обострило и без того сильную склонность Льва Платоновича к депрессиям, перепадам настроения, приступам абулии, в чем он сам не раз признавался в письмах к П. Н. Сучинскому [8, 9, 10]. Признаки душевных метаний и страданий без особого труда обнаруживаются уже в «Поэме о смерти», написанной в первые годы пребывания в Литве. В этом произведении, как всегда у Карсавина, общее и абстрактное нераздельно спаяны с личными переживаниями и конкретными обстоятельствами жизни: «Не проходит моя смертная тоска и не пройдет, а – придет сильнейшею, невыносимою. Не безумею от нее, не умираю; и не умру...» [15, с. 235]. «Не герой, а самый обыкновенный человек. Вот и сейчас: ношусь со своей тоской, а сам ведь, пожалуй, думаю о том, как бы развлечься. – Хорошо бы встретить любовь (“...блеснет любовь улыбкою прощальной”). Но за отсутствием любви не повредит и маленькая интрижка, нечто вроде изящной игры в любовь, разумеется – в половую» [15, с. 237]. «Окамененное нечувствие... Какое гор-

¹ Пересчет произведен с использованием Интернет-ресурса «Калькулятор инфляции».

деливое одиночество! – Утешение не меньше, чем смерть и безумие. – Нет, я не одинок и не героичен... Да и боюсь-то всего каких-то смешных, маленьких неприятностей: не страдать, а видеть слезы, не погибнуть, а опоздать на поезд... Все ничтожно» [15, с. 236].

Уже первое письмо из Литвы Лидии Николаевны к старшей дочери Ирине от 13 июля 1936 г. свидетельствует о тяжелом душевном состоянии Льва Платоновича: «Папа нас встретил, сразу не увидел нас и думал уже, что мы не приехали. Суся его увидела первая, он оч. похудел и почернел. По-видимому, у него период невращения, так что иногда он мгновенно устает и чувствует упадок сил, по-моему, главное от нервов» [40]. В других письмах она часто возвращается к подобным же характеристикам: «Вообще же папа стал все беспокоиться, нервы у него очень испортились» [40, от 30.VIII.36]; «О Марьяше я сейчас говорила папе, и папа, по-видимому, имеет в виду, что нужно М. послать денег, но как-то рассеянно (оч. папа устал). И опять как-то вдруг зарадуется, что мы около, а потом опять как-то рассеян... Папа выглядит иногда хорошо, а иногда вдруг как-то почернеет и осунется – все в связи с нервами» [40, от 13.VII.36].

Обсуждение денежных проблем – постоянная тема в письмах Лидии Николаевны, часто сопровождаемая ее стенаниями и указаниями на горькие переживания, связанные с капризным поведением не всегда уравновешенного в поступках Льва Платоновича. Так в письме-отчете о встрече 1937 г. она пишет дочери Ирине: «Пили французское вино (30 lit!), вот это тоже все деньги, на которые можно было организовать приезд твой. И еще раньше на папину рожденье папа купил дорожайшего вина, кажется, 60 lit. Я считаю это ужасным и готова и сейчас заплакать» [40, от 4.II.37].

Даже по приезду жены и дочери новый уклад жизни налаживался в Каунасе очень трудно и необходимость вновь приравниваться к жизни втроем была болезненно ощутимой для Карсавина. Он часто отлучается – посещает Палангу, Ниду, Клайпеду. Вот одна из характерных записей, причем, обратим внимание, сразу после приезда в Каунас жены и дочери: «Папа в Палангене подправился немного, хотя писал, что там очень скучно и делать нечего, и удобств нет. Был он в немецкой части Клайпеды, там говорит похоже на немецкий городок и гавань есть. Nidden – Nida по-литовски, это курорт на косе. Вся “аристократия” ковенская тоже была в Палангене, так что папа всех видел» [40, от 4.VII.1936].

В семейной переписке Карсавиных сохранились много других указаний на то, что прибалтийский период сопровождался интеллектуальным одиночеством и необходимостью общаться с мало понимающим его окружением: «Папа сейчас все готовится к писанию 6 тома и много читает. Иногда приходит к нему доморощенный философ наш сосед Гершкович и папа с ним философствует, а потом сердится, что тот мало понимает» [40, от 5.III.1938]. «Папа все еще иногда выглядит не оч. хорошо и все мне кажется, что он оч. поху-

дел. И теперь я начинаю думать, что ему все-таки оч. тут скучно как-то... очень уж нет тут жизни никакой» [40, от 4.VIII.1936]; «Живем мы тяжело. Папа стал маленьким, худеньким старичком. Весил в прошлом году 57 кило, а с тех пор еще похудел. Почти нет у нас жиров. Они есть, но цены недоступные. Папа оч. забнет, топлива у нас в обрез, кв. в старинном доме, в котором все в неисправности. Мы стеснились из 4 в 2 комнаты. Я обитаю в кухне, где и теплее, и уединеннее, и нет нашего радио, которое неистово вопит, т.к. папа иначе не слышит» [40, от 14.XII.42].

Об отчужденном, дистанцированном положении Карсавина от основной массы литовской культурной интеллигенции, в том числе, в месте его непосредственной работы еще в те времена, когда признаков преследования со стороны советской власти не было, докладывали в 1944 г. в своих донесениях секретные агенты МГБ: «По словам Карсавина, литовцы-профессора и студенты, хотя и не считают его своим, но относятся дружелюбно» [34, с. 8/17].

Все эти штрихи и признаки, складываясь в одну общую картину, указывают на то, что своим решением переехать в Литву Карсавин сознательно и жертвенно обрек себя на добровольную ссылку ради материальных благ дочерей и жены. Этот вывод полностью совпадает с оценкой П. Н. Сувчинского, более остальных посвященного в большинство тайн и скрытых отношений родных своей жены Марьяны Львовны. Петр Николаевич был последним конфиденнтом Льва Платоновича и адресатом его пронзительно искренних писем. «Ему нужно было выйти из-под жуткого гнета семьи», – писал Сувчинский М. В. Юдиной через 10 лет после смерти Карсавина: «Он жил – точно в плену, в какой-то внутренней глухой провинции и постепенно его силы самозащиты – начали сдавать и сдали окончательно, когда он согласился ехать в Литву.

Я не сужу, но факты и события подтвердили мои точки зрения. Л. П. “запутался” и в своем богословии, и в своей публицистике, и в своей поэзии, такой беспомощной и безвкусной. Но главное, он принял предложение ехать в Ковно, как в ссылку, и я уже ни в чем не мог ему помочь.

Я понимаю, что в некоторых случаях “семья” должна защищать себя. Но эта защита должна оставаться фактом внутренним, интимным, а не приобретать характер общественного скандала, шельмования, мщения. ...В результате – все погибли. А во что превратились эти другие жертвы – Ирина и Сусанна? Страшно подумать!

Подумайте только: из-за “пещерного” существования Л. П. – ни одна его книга не была (и не будет!) переведена на иностранные языки. Этот драгоценнейший для русской культуры человек – погиб (и из-за чего!?!), словно и не жил...

Как было ужасно видеть, что такой человек сознательно сломал, уничтожил свой жизненный механизм, свою витальность, свои жизненные силы! Это ужасно! Раз в 1000 лет рождается в семье выдаю-

щийся человек, и вместо того, чтобы ему – такому человеку – помогать, жить для него – ему устраивают развязку “Весны Священной”: живого хоронят и потом еще притоптывают землю... Философия бытия – безмерна, но, мне кажется, существуют два основных положения этой философии: наивысшая ценность бытия – это человек; наивысшая ценность в человеке – это его творческий дар; которым не все обладают; это высшая благодать, которую нужно ценить превыше всего. Из-за жутких человеческих страстей – не уберегли чудесный дар Л. П. – и это я никому не прощу, даже себе» [28, с. 67].

Приведенные выше свидетельства находятся в разительном несопадении с триумфально окрашенными версиями литовского периода жизни Карсавина, что нисколько не преуменьшает значение выдвинутых им идей и масштаб его таланта. Лучше других важность для современного человека поставленных вопросов, особенно в последних лагерных произведениях «Венке сонетов» «Терцинах» понимал его ученик и душеприказчик А. А. Ванеев, оставивший нам свою книгу «Два года в Абези» и спасший последние карсавинские работы. Во избежание их возможных утрат он годами вариант за вариантом переписывал произведения Льва Платоновича так, что, в конце концов, почерк самого Ванеева стал почти неотличим от карсавинского. Анатолий Анатольевич одно время размышлял о памятнике своему Учителю. В своем письме к Лидии Николаевне и Сусанне Львовне он писал в 1955 г.: «Будучи этапирован из Абези в Инту, я встретился с неким архитектором, который сделал проект надгробия. Надгробие предполагается поставить на холме, на который ведет лестница, примерно на полпути делающая некоторый поворот, и на этом месте фигура ангела или гения. Наверху же холма некоторое архитектурное увенчание и само надгробие, если удастся найти останки... Впрочем, подлинный памятник Льву Карсавину – его замечательная, ясная, цельная философия. В прошлом столетии чаяли, что Россия скажет некое необычное слово, кажется, она это слово его устами и сказала или начала говорить, по меньшей мере. Значительность этого слова трудно уразуметь, как трудно слуху, привыкшему к роялю, услышать красоту гармонии колокольного благовеста. Другой памятник (или тот же, но с другой стороны) Льву Карсавину – его ученики, мы, духовные чада его, в которых мысли его посеяны, уяснились и стали жить, как наши мысли» [42]. К сожалению, эти надежды А. А. Ванеева пока не сбылись. Сам он посвятил разработке проблем¹, к которым вплотную подошел его Учитель, всю свою жизнь, но далее оно не нашло широкого отклика в нашем Отечестве. В книгах и публикациях на карсавинские темы все эти годы очевидно преобладал и продолжает оставаться таковым стерилизованный науковедческий подход.

¹ Важнейшей из этих тем А. А. Ванеев считал задачу философского уяснения христианского смысла атеизма [6].

Литература

1. *Бендинскас А.* Воспоминания о Л. Карсавине, 1991 // Фонотека Литовской Национальной библиотеки.
2. *Байссвенгер М.* «Еретик» среди «еретиков»: Л. П. Карсавин и еразийство // Лев Платонович Карсавин / Под ред. С. С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. С. 160–192.
3. *Креве В.* Письма Л. Карсавину // Lietuvos nacionalinės M. Mažvydo bibliotekos Retų knuų ir rankraščių skyčius (Отдел редких книг и рукописей Национальной библиотеки Литвы имени Мартинаса Мажвидаса). Ф. 56–9.
4. *Ванеев А.А.* Очерк жизни и идей Л. П. Карсавина // Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 337–366.
5. *Ванеев А.А.* Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.
6. *Ванеев А.А.* Интервью, которое автор книги «Два года в Абези» дал корреспонденту журнала «Крисчен Уорлд Монитор» // Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 190–215.
7. *Гаврюшин Н.К.* Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ: Журнал христианской культуры при Славянской Библиотеке в Париже. 1994. Июль. № XXXI. С. 104–169.
8. Письмо Л. П. Карсавина к П. П. Сувчинскому от 20 января 1926 г. // Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 42. Л. 1.
9. Письмо Л. П. Карсавина к П. П. Сувчинскому от 7.7.1926 // Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 42. Л. 13–14.
10. Письмо Л. П. Карсавина к П. П. Сувчинскому от 27 февраля 1928 г. // Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 43. Л. 3.
11. *Иванов К.* Памяти Анатолия Анатольевича Ванеева // Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 375–381.
12. *Карсавин Л.П.* Венок сонетов // Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 270–284.
13. *Карсавин Л.П.* Евразийство и проблема класса // Евразия: Еженедельник по вопросам культуры и политики. 1929. 19 января. № 9.
14. *Карсавин Л.П.* Основы политики // Евразийский временник. 1927. Кн. 5. С. 185–239.
15. *Карсавин Л.П.* Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 235–305.
16. *Карташов А.В.* Лев Платонович Карсавин (1882–1952) // Вестник РСХД. 1960. № 58–59. С. 72–79.
17. *Ковтун А.* Некоторые страницы жизни русских в Литве // Слово.ру: Балтийский акцент. Т. 3. Калининград: БФУ им. И. Канта, 2012. С. 51–61.
18. *Ласинскас П.* Литовский период жизни и деятельности Льва Платоновича Карсавина // Диаспора: Новые материалы. 2004. №6. С. 591–619.

19. Обзор истории Каунаса – Каунас с момента основания до распада Великого княжества Литовского, 1795. URL: <https://p-w-w.org/index.php?topic=14139.0>.
20. *Резниченко А.И.* Карсавин Лев Платонович // Православная энциклопедия. Т. 31. М.: Православная энциклопедия, 2013. С. 341–357.
21. *Румянцева С.Ю., Шаронов В.И.* «Он всегда был русским...» // Родники Пармы. Сыктывкар, 1990. С. 66–78.
22. *Хоружий С.С.* Лев Платонович Карсавин // Литературная газета. 1989. 22 февраля. № 8 (5230). С. 5.
23. *Хоружий С.С.* Русский философ в Литве: А CASE STUDY // Лев Платонович Карсавин / Под ред. С. С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. С. 436–454.
24. *Шаронов В.И.* Фрагменты рукописи А. А. Ванеева «Два года в Абези» // Молодежь севера. 1989. 5 апреля. С. 3; 7 апреля. С. 7.
25. *Шаронов В.И.* «Корсов–Корсавин–Карсавин...» // Русофил: русская философия, история и культура: Сборник научных трудов. Калининград: Смартбукс, 2017. С. 5–23.
26. *Шаронов В.И.* «Он всегда был русским...» Памяти Льва Платоновича Карсавина // Русская мысль. 1990. 18 мая (№ 3828). С. I–IV.
27. *Шаронов В.И.* К истории мифа о переходе Л. П. Карсавина в католичество // Слово.ру: Балтийский акцент. Том 7. № 2. Калининград: БФУ им. И. Канта, 2016. С. 88–96.
28. *Юдина М.В.* Дух дышит, где хочет. Переписка 1962–1963 гг. М.: РОССПЭН, 2010. С. 66–71.
29. *Jakštas A.* Dar dėl prof. L. Karsavino (Atsakymas prof. Vladimirui Šilkarskiui) // Rytas. 1927. № 289 (1174), gruodžio 22 d.
30. *Jakštas A.* Kas yra prof. L. P. Karsavinas? // Rytas. 1927. № 281 (1166), gruodžio 13 d.
31. *Sommer E.* Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin († 12.7.1952) // *Orientalia Christiana Periodica*. 1958. XXIV. P. 129–141.
32. *Genzelis B.* Paskutinieji Levo Karsavino darbai // *Laikas ir idejos*. № 5. Vilnius, 1980. P. 222–234.
33. L. Karsavino baudžiamoji byla // *Lietuvos ypatingasis archyvas*. F. K.-1. Op. 58.
34. L. Karsavino pastabus byla // *Lietuvos ypatingasis archyvas*. F. K.-1. Op. 59.
35. *Semionkinas N.* Karsavino antropologia // *Problemos*. 1971. № 2. P. 108–113.
36. *Plumha P.* Levo Karsavino svajonė // *Bbernardinai.lt*. Gruodžio 20 d., 2015. URL: <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2015-12-20-levo-karsavino-svajone-ii/138717>.
37. *Šilkarskis V.* Kas yra prof. Leonas Karsavinas? Atviras laiškas prof. pral. Jakštui-Dambrauskui // *Lietuvis*. 1927. №. 283, gruodžio 17 d.
38. *Sverdiolas A.* Kultūros filosofija Lietuvoje. Vilnius: Mintis, 1983.
39. *Tamošiūnienė I.* L. Karsavino etinių pažiūrų ontologinai pagrindai // *Problemos*. 1982. №. 27. P. 65–27.
40. Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius. F. 138. Ap. 76.
41. Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius. F. 138. Ap. 88.
42. Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius. F. 138. Ap. 114.
43. *Nasevičius V.* Profesorius Leonas Karsavinas paskutinėje savo gyvenimo stotyje // *Į laisvę*. 1992. № 114 (151). P. 22–32.

Sharonov, Vladimir I. “Not a hero, but an ordinary man ...” (The Lithuanian period of L. P. Karsavin’s life)

References

1. Bendinskas, A. (1991), *Vospominaniya o L. Karsavine* [Memories of L. Karsavin], in *Fonoteka Litovskoy Natsional'noy biblioteki* [Record of the Lithuanian National Library], Lithuania.
2. Beisswenger, M. (2012), “Yeretik” sredi “yeretikov”: L. P. Karsavin i yeraziystvo [The “heretic” among the “heretics”: L. P. Karsavin and Eurasianism], in Khoruzhy, S.S. (ed.), *Lev Platonovich Karsavin*, ROSSPEN, Moscow, Russia, pp. 160–192.
3. Kreve, V. Pis'ma L. Karsavinu [Letters to L. Karsavin], in *Lietuvos nacionalinės M. Mažvydo bibliotekos Retų knygų ir rankraščių skyrius* [Department of rare books and manuscripts of the Martinins Mažvidas National Library of Lithuania], F. 56–9.
4. Vaneev, A.A. (1990), *Ocherk zhizni i idey L. P. Karsavina* [Essay on the life and ideas of L. P. Karsavin], in Vaneev, A.A., *Dva goda v Abezi. V pamyat' o L. P. Karsavine* [Two years in Abezi. In memory of L. P. Karsavin], Life with God, Brussels, Belgium, pp. 337–366.
5. Vaneev, A.A. (1990), *Dva goda v Abezi. V pamyat' o L. P. Karsavine* [Two years in Abezi. In memory of L. P. Karsavin], Life with God, Brussels, Belgium.
6. Vaneev, A.A. Interv'yū, kotoroye avtor knigi “Dva goda v Abezi” dal korrespondentu zhurnala “Christian World Monitor” [Interview that the author of the book “Two years in Abezi” gave to the correspondent of the magazine “Christian World Monitor”], in Vaneev, A.A., *Dva goda v Abezi. V pamyat' o L. P. Karsavine* [Two years in Abezi. In memory of L. P. Karsavin], Life with God, Brussels, Belgium pp. 190–215.
7. Gavryushin, N.K. (1994), *Perepiska A. Vettera s L. Karsavinym* [Correspondence between A. Vetter and L. Karsavin], in *Simvol: Zhurnal khristianskoy kul'tury pri Slavyanskoy Biblioteky v Parizhe* [Symbol: Journal of Christian culture at the Slavic Library in Paris], July, no. XXXI, pp. 97–169, France.
8. Pis'mo L. P. Karsavina k P. P. Suvchinskomu ot 20 yanvarya 1926 g. [Letter from L. P. Karsavin to P. P. Suvchinsky dated January 20, 1926], in *Arkhiv Doma russkogo zarubezhya im. A. Solzhenitsyna. Kolleksiya V. Alloya* [Archive of the House of Russian Abroad named after A. Solzhenitsyn. Collection of V. Alloy], inventory 1, storage unit 42, p. 1, Russia.
9. Pis'mo L. P. Karsavina k P. P. Suvchinskomu ot 7.7.1926 [Letter from L. P. Karsavin to P. P. Suvchinsky on 7.7.1926], in *Arkhiv Doma russkogo zarubezhya im. A. Solzhenitsyna. Kolleksiya V. Alloya* [Archive of the House of Russian Abroad named after A. Solzhenitsyn. Collection of V. Alloy], inventory 1, storage unit 42, pp. 13–14, Russia.
10. Pis'mo L. P. Karsavina k P. P. Suvchinskomu ot 27 fevralya 1928 g. [Letter from L. P. Karsavin to P. P. Suvchinsky on February 27, 1928], in *Arkhiv Doma russkogo zarubezhya im. A. Solzhenitsyna. Kolleksiya V. Alloya*. [Archive of the House of Russian Abroad named after A. Solzhenitsyn. Collection of V. Alloy], inventory 1, storage unit 43, p. 3, Russia.
11. Ivanov, K. (1990), *Pamyati Anatoliya Anatol'yevicha Vaneyeva* [In memory of Anatoly Anatolyevich Vaneev], in Vaneev, A.A., *Dva goda v Abezi. V pamyat' o L. P. Karsavine* [Two years in Abezi. In memory of L. P. Karsavin], Life with God, Brussels, Belgium, pp. 375–381.

12. Karsavin, L.P. (1990), Venok sonetov [Wreath of sonnets], in Vaneev, A.A., *Dva goda v Abezi. V pamyat' o L. P. Karsavine* [Two years in Abezi. In memory of L. P. Karsavin], Life with God, Brussels, Belgium, pp. 270–284.
13. Karsavin, L.P. (1929), Yevraziystvo i problema klassa [Eurasianism and the problem of class], in *Yevraziya: Yezhenedel'nik po voprosam kul'tury i politiki* [Eurasia: Cultural and Political Weekly], January 19, no. 9, France.
14. Karsavin, L.P. (1927), Osnovy politiki [Foundations of politics], in *Yevraziysky vremennik* [Eurasian News], book 5, pp. 185–239.
15. Karsavin, L.P. (1992), Poema o smerti [Poem about death], in Karsavin, L.P., *Religiozno-filosofskiye sochineniya* [Religious and philosophical works], vol. 1, Renaissance, Moscow, Russia, pp. 235–305.
16. Kartashov, A.V. (1960), Lev Platonovich Karsavin (1882–1952), in *Vestnik RSHD* [Bulletin of the Russian Student Christian Movement], no. 58–59, pp. 72–79.
17. Kovtun, A. (2012), Nekotoryye stranitsy zhizni russkikh v Litve [Some information about the life of Russians in Lithuania], in *Slovo.ru: Baltiyskiy aktsent* [Slovo.ru: Baltic accent], vol 3, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia, pp. 51–61.
18. Lasinskas, P. (2004), Litovskiy period zhizni i deyatelnosti L'va Platonovicha Karsavina [The Lithuanian period of life and activity of Lev Platonovich Karsavin], in *Diaspora: Novyye materialy* [Diaspora: New materials], no. 6, Russia, France, pp. 591–619.
19. *Obzor istorii Kaunasa – Kaunas s momenta osnovaniya do raspada Velikogo knyazhestva Litovskogo, 1795* [Overview of the history of Kaunas – Kaunas from the moment of its foundation until the collapse of the Grand Duchy of Lithuania, 1795], URL: <https://p-w-w.org/index.php?topic=14139.0>.
20. Reznichenko, A.I. (2013), Karsavin Lev Platonovich, in *Pravoslavnyaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia], vol. 31, Orthodox Encyclopedia, Moscow, Russia, pp. 341–357.
21. Rumyantseva, S.Yu., and Sharonov, V.I. (1990), “On vsegda byl russkim...” [“He was always Russian...”], in *Rodniki Parmy* [Springs of Parma], Syktyvkar, Russia, pp. 66–78.
22. Khoruzhy, S.S. (1989), Lev Platonovich Karsavin, in *Literaturnaya gazeta* [Literary Gazette], February 22, no. 8 (5230), Russia, p. 5.
23. Khoruzhy, S.S. (2012), Russkiy filosof v Litve: A CASE STUDY [The Russian philosopher in Lithuania: A CASE STUDY], in Khoruzhy, S.S. (ed.), *Lev Platonovich Karsavin*, ROSSPEN, Moscow, Russia, pp. 436–454.
24. Sharonov, V.I. (1989), Fragmenty rukopisi A. A. Vaneveva “Dva goda v Abezi” [Fragments of the manuscript by A. A. Vaneev “Two years in Abezi”], in *Molodezh' severa* [Youth of the North], April 5, p. 3; April 7, p. 7, Russia.
25. Sharonov, V.I. (2017), “Korsov – Korsavin – Karsavin ...”, in *Rusofil: russkaya filosofiya, istoriya i kul'tura: Sbornik nauchnykh trudov* [Russophile: Russian philosophy, history and culture: Collection of scientific works], Smartbooks, Kaliningrad, Russia, pp. 5–23.
26. Sharonov, V.I. (1990), “On vsegda byl russkim...” Pamyati L'va Platonovicha Karsavina [“He was always Russian ...” In memory of Lev Platonovich Karsavin], in *Russkaya mysl'* [Russian thought], May 18, No. 3828, pp. I–IV.
27. Sharonov, V.I. (2016), K istorii mifa o perekhode L. P. Karsavina v katolichestvo [On the history of the myth of L. P. Karsavin's conversion to Catholicism], in *Slo-*

- vo.ru: *Baltiyskiy aktsent* [Slovo.ru: Baltic accent], vol. 7, no. 2, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia, pp. 88–96.
28. Yudina, M.V. (2010), *Dukh dyshit, gde khochet. Perepiska 1962–1963 gg.* [The spirit breathes where it wants. Correspondence of 1962–1963], ROSSPEN, Moscow, Russia, pp. 66–71.
 29. Jakštas, A. (1927), Dar dėl prof. L. Karsavino (Atsakymas prof. Vladimirui Šilkarskiui) [Once more about Prof. L. Karsavin (The answer of Prof. Vladimir Šilkarskis)], in *Rytas* [Morning], no. 289 (1174), December 22, Lithuania.
 30. Jakštas, A. (1927), Kas yra prof. L. P. Karsavinas? [Who is Prof. Karsavin?], in *Rytas* [Morning], no. 281 (1166), December 13, Lithuania.
 31. Sommer, E. (1958), Vom Leben und Sterben eines russischen Metaphysikers. Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsavin († 12.7.1952) [On the life and death of a Russian metaphysician. A belated obituary for Leo Karsavin († 12.7.1952)], in *Orientalia Christiana Periodica*, no. XXIV, Italy, pp. 129–141.
 32. Genzelis, B. (1980), Paskutinieji Levo Karsavino darbai [The last works of Lev Karsavin], in *Laikas ir idejos* [Time and ideas], no. 5, Lithuania, pp. 222–234.
 33. L. Karsavino baudžiamoji byla [Criminal proceedings against Lev Karsavin], in *Lietuvos ypatingasis archyvas* [Lithuanian special archive], F. K.-1, inventory 58, Lithuania.
 34. L. Karsavino pastabus byla [L. Karsavin's investigatory papers], in *Lietuvos ypatingasis archyvas* [Lithuanian special archive], F. K.-1, inventory 59, Lithuania.
 35. Semionkinas, N. (1971), Karsavino antropologija [Karsavin's anthropology], in *Problemos* [Problems], no. 2, USSR, pp. 108–113.
 36. Plumha, P. (2015), Levo Karsavino svajonė [The dream of Lev Karsavin], in *Bbernardinai.lt*. December 20, Lithuania, URL: <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2015-12-20-levo-karsavino-svajone-ii/138717>.
 37. Šilkarskis, V. (1927), Kas yra prof. Leonas Karsavinas? Atviras laiškas prof. pral. Jakštui-Dambrauskui [Who is Prof. Lev Karsavin? Open letter of Prof. Jakštui-Dambrauskui], in *Lietuvis* [Lithuanian], no. 283, December 17, Lithuania.
 38. Sverdiolas, A. (1983), *Kultūros filosofija Lietuvoje* [Philosophy of culture in Lithuania], Mintis, Vilnius, USSR.
 39. Tamošiūnienė, I. (1982), L. Karsavino etinių pažiūrų ontologinai pagrindai [The ontological basics of L. Karsavin's ethical views], in *Problemos* [Problems], no. 27, USSR, pp. 65–27.
 40. Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius [Vilnius University Library Manuscript Department], F. 138, Ap. 76, Lithuania.
 41. Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius [Vilnius University Library Manuscript Department], F. 138, Ap. 88, Lithuania.
 42. Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius [Vilnius University Library Manuscript Department], F. 138, Ap. 114, Lithuania.
 43. Nasevičius, V. (1992), Profesorius Leonas Karsavinas paskutinėje savo gyvenimo stotyje [Professor Lev Karsavin at the last period of his life], in *Į laisvę* [To Freedom], no. 114 (151), Lithuania, pp. 22–32.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Евlampиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета; evlampiev@mail.ru

Караваев Эдуард Федорович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета; ek1549@ek1549.spb.edu

Краснова Анастасия Андреевна – бакалавр истории, Санкт-Петербургский государственный университет; krasnova.an.an@gmail.com

Куприянов Виктор Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН, ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН; nonignarus-artis@mail.ru

Лесур Франсуаза – доктор философии, профессор Университета Лион 3 имени Жана Мулена, Франция; lesourdfr@free.fr

Мелих Юлия Биляловна – доктор философских наук, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; yuliamelikh@yahoo.com

Савельева Марина Юрьевна – доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины; mars6464@gmail.com

Хома Томаш – доктор философии, профессор, декан философского факультета Академии Игнатианум в Кракове, Польша; homa.tomasz@gmail.com

Чупахина Надежда Анатольевна – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета; losev2004@yandex.ru

Шаронов Владимир Иванович – кандидат педагогических наук, профессор Западного филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ; sharonovvi@gmail.com

Шелковая Наталья Валерьевна – кандидат философских наук, доцент Восточноукраинского национального университета им. Владимира Даля, Северодонецк, Украина; nvshelkovaya@ukr.net

Шиповалова Лада Владимировна – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета; ladaship@gmail.com

CONTRIBUTORS

Chupakhina Nadezhda Anatolyevna – Candidate of Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University; losev2004@yandex.ru

Evlampiev Igor Ivanovich – Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University; yevlampiev@mail.ru

Homa Tomasz – Professor, Dean of the Faculty of Philosophy, Jesuit University Ignatianum in Krakow, Poland; homa.tomasz@gmail.com

Karavayev Eduard Fyodorovich – Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University; ek1549@ek1549.spb.edu

Krasnova Anastasiya Andreevna – Bachelor of History, St. Petersburg State University; krasnova.an.an@gmail.com

Kupriyanov Viktor Aleksandrovich – Candidate of Philosophy, St. Petersburg branch of S. I. Vavilov Institute for the History of Natural Science and Technology, Russian Academy of Sciences, Associate Researcher at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences; nonignarus-artis@mail.ru

Lesourd Françoise – Doctor of Philosophy, Professor, Jean Moulin Lyon 3 University, France; lesourdfr@free.fr

Melikh Juliya Bilyalovna – Doctor of Philosophy, Professor, M. V. Lomonosov Moscow State University; yuliamelikh@yahoo.com

Savelyeva Marina Yurievna – Doctor of Philosophy, Professor, Center for Humanitarian Education, National Academy of Sciences of Ukraine; mars6464@gmail.com

Sharonov Vladimir Ivanovich – Candidate of Pedagogical Sciences, Professor, Western Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; sharonovvi@gmail.com

Shelkovaya Natalya Valeryevna – Candidate of Philosophy, Associate Professor of Vladimir Dahl East-Ukrainian National University, Ukraine; nvshelkovaya@ukr.net

Shipovalova Lada Vladimirovna – Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University; ladaship@gmail.com

CONTENTS

SCIENTIFIC ARTICLES

Yuliya Melikh

Philosophical characters of L. P. Karsavin 7

Igor Evlampiev, Viktor Kupriyanov

L. P. Karsavin's concept of true death and the "synthetic" image of Jesus
Christ in F. M. Dostoevsky's works 20

Marina Savelyeva

The irrationalistic dialectics by L. P. Karsavin 40

Lada Shipovalova

Khomiakov's idea of Sobornost': transformation of the meaning in different
contexts 53

Anastasiya Krasnova

Slavic identity in the context of mental geography by A. S. Budilovich 67

RESEARCH

Françoise Lesourd

Correspondence between Lev Karsavin and Gustav Vetter 83

Tomasz Homa

The connecting factor of social life in Western European philosophical and
social thought 96

EVENTS

S. S. Gusev's jubilee 117

Eduard Karavaev

N. A. Shanin and the training of specialists in logic at the SPbSU
Faculty of Philosophy 123

POLEMICS

Natalya Shelkovaya

Is L. P. Karsavin's all-unity ALL-unity? (Phenomenology of all-unity
in philosophy, religion and sacred art) 141

Nadezhda Chupakhina

L. P. Karsavin about the possible fates of Russia 153

PHILOSOPHICAL ESSAYS

Vladimir Sharonov

"Not a hero, but an ordinary man ..." (The Lithuanian period of
L. P. Karsavin's life) 177

CONTRIBUTORS 195

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра изучения русской философии

Сайт в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/rusphil/1558/15486>

Электронная почта редакции: polylogue@mail.ru

Главный редактор

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

Заместитель главного редактора

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

Секретарь редакции

Куприянов Виктор Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник Института истории естествознания и техники РАН, Россия

Редакционная коллегия:

Аляев Геннадий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка, Украина;

Дебласио Алисса – доктор философии, доцент в Дикинсон колледже, США;

Емельянов Борис Владимирович – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

Иванова Мария Владимировна – кандидат философских наук, преподаватель Макгилльского университета в Монреале, Канада;

Ионайтис Ольга Борисовна – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

Налдониова Ленка – доктор философии, доцент Остравского университета, Чехия;

Оболевиц Тереза – доктор философии, профессор Папского университета Иоанна Павла II в Кракове, Польша;

Пул Рэндэл – доктор философии, профессор в Колледже св. Схоластика, США;

Резвых Татьяна Николаевна – кандидат философских наук, доцент Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета, Россия;

Резниченко Анна Игоревна – доктор философских наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета, Россия;

Саканива Ацуси – доктор философии, профессор Университета Васэда, Япония;

Симосато Тосиюки – доктор философии, профессор Университета образования Дзээтцу, Япония;

Соболева Майя Евгеньевна – доктор философских наук, профессор Альпийско-адриатического университета Клагенфурта, Австрия;

Стейла Даниэла – доктор философских наук, профессор Туринского университета, Италия.

Редакционный совет:

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Дианова Валентина Михайловна – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Замалеев Александр Фазлаевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Кантор Владимир Карлович – доктор философских наук, профессор национального Исследовательского университета – Высшей школы экономики, Россия;

Киейзик Лилианна – доктор философских наук, профессор Зеленогурского университета, Польша;

Кравченко Виктория Владимировна – доктор философских наук, профессор Московского авиационного института, Россия;

Козловский Владимир Вячеславович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Савельева Марина Юрьевна – доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины;

Савчук Валерий Владимирович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Сергеев Михаил Юрьевич – доктор философии, профессор в Университете искусств, Филадельфия, США;

Соколов Евгений Георгиевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Хоблик Йиржи – доктор теологии, доцент Университета Яна Евангелиста Пуркине в Усти-над-Лабем, Чехия;

Эпштейн Михаил Наумович – доктор философских наук, профессор университета Эмори, США и Даремского университета, Великобритания.

УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ В ЖУРНАЛЕ

Материалы для опубликования в журнале «Философский полилог» принимаются по электронной почте (polylogue@mail.ru) в виде текстового файла в формате MS Word. Объем статей не должен превышать 40000 знаков, объем рецензий и обзоров – 15000 знаков. К рукописи прилагаются на английском и русском языках: название статьи, аннотация (200–250 слов), ключевые слова (4–8 слов), фамилия, имя, отчество автора полностью. Необходимо сообщить также ученые степень и звание, должность и место работы, контактный телефон и электронный адрес автора (авторов). Присланные статьи рецензируются и могут быть опубликованы с незначительными сокращениями и изменениями, не влияющими на основное содержание. Редакция оставляет за собой право отказа в публикации статей без объяснения причин. Все материалы печатаются бесплатно.

Периодическое научное издание

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра
изучения русской философии

2019

Выпуск 1

ISSN 2587-7283

Пописано в печать 11.04.2019.
Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная.
Объем 25,5 авт. л. Заказ № 122.

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020, Санкт-Петербург,
наб. Обводного канала, д. 199.