
СУДЬБА ЛИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ Л.П. КАРСАВИНА

Н.Ю. Мальгина

Кафедра истории философии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье анализируется понятие личности в философии истории Л.П. Карсавина. Устанавливается специфика понимания личности Карсавиным в рамках философии всеединства, разработанной Вл. Соловьевым, а также отличия от персонализма Н. Бердяева. Автор приходит к выводу, что философия истории Карсавина носит персоналистический характер и в ней представлен наиболее системный в отечественной метафизике опыт изучения и понимания форм и типов личности в истории мировой и русской культуры.

Ключевые слова: философия истории, антропоцентризм, личностность, медиэвистика, метафизика всеединства, софиология, пантеизм.

В творчестве Л.П. Карсавина (1882—1952) нет места для личности как чего-то отдельного и тем более изолированного от пронизывающей общество сложной системы иерархических связей и отношений. Но столь же невозможно и понимание личности как «суммы общественных отношений», как результата социального влияния и социальной адаптации.

Собственно говоря, личность и общество вообще ни в каком смысле не есть *различное*, они существуют в единстве конкретных исторических форм, а на метафизическом уровне их историческое бытие — это *всеединство*. Окончательно определившись в своем выборе в пользу метафизики всеединства, Карсавин-историк, по существу, обретает *свою* философскую почву или, если вспомнить любимое Хайдеггером определение философии Новалисом, *свой* философский дом [9. С. 330].

Для метафизики всеединства утверждение, что история имеет непреходящий, абсолютный смысл — фактически аксиома. Соответственно, Карсавину были близки как принципы учения о Богочеловечестве Вл. Соловьева, так и мотивы соловьевской и более поздней софиологии (в первую очередь историческая софиология С. Булгакова). Подлинным субъектом истории признавалось человечество, в своем становлении обретающее собственное (софийное) всеединство и способное, уже в этом состоянии, к онтологическому воплощению богочеловеческих отношений в истории и, в конечном счете, к единству с Абсолютом (у Карсавина данная идея нашла выражение в весьма радикальной формуле о творческом «завоевании» человеком Бога). Вместе с тем исследователи находят в творчестве мыслителя и критику пантеизма [6. С. 177].

Личность, в ее «земном» измерении, проявляется в культуре, и в таком отношении она всегда и везде — *коллективна*. Культура для Карсавина — результат именно исторического творчества человека, и в таком качестве ее ценность неоспорима. Но она никоим образом не может претендовать на вечность и абсолют-

ность. Оценивать ее «с точки зрения вечности» вообще нет никакого смысла. Но человеческая личность — как «образ и подобие» — имеет именно такое значение. В своем *потенциальном* всеединстве она уподобляется Христу и, можно сказать, является «заложником вечности» (Б. Пастернак). Христоцентризм историософии Карсавина — это, по сути, признание и утверждение на метаисторическом уровне онтологических оснований личностного бытия. Поэтому и постоянный спор мыслителя с различными вариантами идеологического и философского «прогрессизма» был связан с особенностями его общей персоналистической установки: сама история в каждом своем *моменте* несет отпечаток вечности, который всегда *личностен*, уникален и обладает собственной, неповторимой ценностью. Никакие достижения прогресса не способны обесценить личностно-экзистенциальный опыт прошлого, проявляющийся пусть и в не безусловных, не абсолютных формах культурно-исторического творчества.

Тем не менее, как уже отмечалось, совершенно отказаться от прогрессивной шкалы в историческом познании Карсавин не смог. Так, различая в религиозных «качествованиях» культуры теистические, пантеистические и христианские типы, он совершенно определенно признает, что в последних личностное, надорганическое начало проявляется в наивысшей степени. В умалении же метафизического значения личности состоит основной недостаток пантеистических и теистических тенденций (в том числе и в истории христианства).

Все это имеет отношение и к позиции Карсавина в сфере экклесиологии. Его критика католицизма в существенной мере базировалась на признании теистического «уклона» в догматике и исторической роли Римской церкви.

Включившись в традиционный спор о филиювке, Карсавин и в данном случае усматривал в католической редакции некоторое «умаление» личностно-онтологического смысла догмата Троицы, прежде всего в отношении ипостаси Св. Духа. «Теистической замутненности» католицизма мыслитель противопоставлял догматическую «чистоту» православного вероучения. Однако и в православии личностная онтология христианства представлена, по его убеждению, преимущественно в потенциальном виде. Этой онтологии еще только предстоит раскрыться в историческом опыте становления полноценной православной культуры. О необходимости решения данной задачи Карсавин особенно много писал в евразийский период.

Как нам представляется, вопрос о специфике персоналистических идей в метафизике всеединства Карсавина заслуживает самого пристального внимания. Исследователи русского персонализма нередко противопоставляют философскую апологию личности в творчестве отечественных неолейбницианцев (Л. Лопатина, А. Козлова, П. Астафьева, С. Алексеева, Н. Лосского) и неокантианцев (в частности, С. Гессена) антиперсонализму основоположника метафизики всеединства Вл. Соловьева и его последователей [7; 4]. Карсавин при всех оговорках принадлежит именно к последнему направлению. Соответственно, может быть поставлен вопрос и о возможных антиперсоналистических мотивах в его творчестве.

О сложности и даже противоречивости персоналистических установок Карсавина писал, в частности, один из ведущих исследователей отечественной ме-

тафизики С.С. Хоружий. Он отмечает, что «философия личности — важнейшее, что внес Карсавин в русскую традицию всеединства, равно как и в европейскую спекулятивную мистику» [10. С. XXX]. Однако «само по себе... это учение достаточно спорно... Человек вторичен и сущностно по отношению к симфонической личности, ибо, служа лишь ее осуществлению, он в своей сути оказывается для нее средством, оказывается ее функцией или органом. Но разве есть к тому основания в христианской онтологии?» [10. С. XXXV].

На этот, надо полагать, риторический, но, безусловно, исключительно серьезный вопрос есть, тем не менее, достаточно очевидный ответ. И он связан с тем определяющим значением, которое имеет в традиции метафизики всеединства (от Вл. Соловьева до П. Флоренского, С. Булгакова и, конечно, Л. Карсавина) ексклезиологическая тема, учение о Церкви.

Именно церковное сознание оказывается в метафизике Карсавина высшей из возможных исторических форм «симфонической личности». В метафизике всеединства персонализм, как утверждение абсолютного значения независимого индивидуально-личностного бытия, действительно невозможен, в существенной мере по той причине, что все представители данного направления исходили из догматического положения об онтологической природе «святой, соборной и апостольской Церкви». С этим были связаны и мечты о «вселенской теократии» Вл. Соловьева, и учения о Церкви как «столпе и утверждении истины» и «софийном человечестве» П. Флоренского и С. Булгакова. У погруженного в изучение мира средневековой культуры медиевиста Карсавина подобные мотивы выражены столь же определенно, но в то же время они обретают свои, достаточно оригинальные черты. Личность в его метафизике истории именно сущностно (С.С. Хоружий в данном случае совершенно прав) определяется высшим, абсолютным всеединством. Но разве это не соответствует традиции христианской онтологии? Индивид-личность онтологичен в той степени, в какой становится частью целого, *церковного* всеединства. Но он не есть «орган и функция», поскольку речь не идет об отношениях механического или органического типа.

Мы (человечество) и есть этот тварный и развивающийся космос. В данном отношении метафизика всеединства Карсавина была, конечно, не чужда философии русского и европейского космизма (вспомним хотя бы Тейяра де Шардена). В то же время русский медиевист всегда избегал утопических прожектов и никогда не делал метафизических ставок на способность науки решать по сути онтологические проблемы (идеи Н. Федорова и более поздних «космистов»). Можно сказать, что он в гораздо большей степени доверял — в метафизическом, конечно, смысле — истории. И это *доверие* далеко не в последнюю очередь было связано с ее пониманием как становящегося и развивающегося всеединства, всеединства, которое в своем метафизическом значении принципиально не может иметь *антиличностный* характер.

Общее в истории, само по себе, никогда не отрицает личности, поскольку есть ее производное и только в таком «качествовании» имеет смысл. Любые формы исторической организации «не существуют без индивидуумов и внешне не вы-

разимы и не разъединимы иначе, как условно и путем аббревиатур» [10. С. XXX]. Кризисы же *надорганических* начал того или иного исторического «момента» — это, в конечном счете, всегда кризисы личности. Однако, по этой же причине, они никогда не могут иметь абсолютного значения, поскольку не в состоянии отменить личностного всеединства человечества, в котором индивиды «не разъединены, не вне друг друга, а каждый в каждом, т.е. в одном субъекте» [10. С. XXXVII]. Даже в эсхатологической перспективе, на последнем рубеже истории человечество может принять свою судьбу так же, как ее принимала и принимает каждая историческая личность в прошлом, настоящем и будущем.

Проблематика метафизики всеединства отнюдь не чужда христианской онтологии, причем не только в экклезиологическом аспекте, если, конечно, не редуцировать суть христианства к «экзистенциальной диалектике божественного и человеческого» и религиозно-метафизическому оправданию *онтологической* уникальности бытия и свободы индивидуальной личности. Наиболее последовательно этим путем шел, как известно, Н. Бердяев. Для него метафизика всеединства и близкие к ней направления (в частности, Софиология [2]) — это прямая измена персоналистическому духу христианства. Но Бердяев никогда ни на какую ортодоксальность не претендовал и апеллировал в своем «свободном христианском персонализме» не к церковной догматике или, допустим, к патристике, а, например, к Я. Беме, полагая, что немецкий мистик «должен быть признан основателем философии свободы, которая есть настоящая христианская философия» [1. С. 74].

Таким образом, бердяевскому персонализму традиция метафизики всеединства и непосредственно идеи Карсавина действительно противостоят.

Но все далеко не так однозначно в отношениях метафизики всеединства и «христианской онтологии». Вряд ли можно отрицать, что вопрос о связи между тварным миром и Творцом-Абсолютом имеет центральное значение для христианского вероучения. В его пределах невозможно говорить о каком бы то ни было независимом или даже автономном индивидуальном бытии, если оно утрачивает «богочеловеческий» характер. Именно так ставил вопрос уже основоположник российской метафизики всеединства Вл. Соловьев, например, когда он в своих последних трудах утверждал, что индивид обретает подлинную бытийственность, *только* став на путь познания Абсолюта, абсолютной истины. Соловьев специально подчеркивал, что движение к истине «не должно представляться как процесс безличный» и вообще «философия есть дело философа, она, собственно есть философствование» [8. С. 822].

В метафизике всеединства подлинным бытием обладает только «истинная всецельность»: как *абсолютная* истина в познании и онтологии («чтобы познавать истину, надо быть в ней»); как *абсолютное* добро в человеческой жизни; как *богочеловеческие* отношения истории человечества.

Персонализм индивидуалистического типа в равной мере невозможен как в христианской онтологии, так и в метафизике всеединства.

В данном отношении Вл. Соловьев, утверждавший, что индивид становится *ником*, если утрачивает связь с Абсолютным всеединством или софийностью мира,

с гораздо большим основанием может считаться христианским философом, чем Н. Бердяев, провозглашавший человеческую личность «центром и сутью» Вселенной. В данном контексте позиция Карсавина в полной мере соответствует принципам метафизики всеединства и, конечно, никак не чужда духу и богословской «букве» христианства. Философ последовательно отстаивал идею *личности* бытия, бытия исторического и даже космического. В этом же русле он следовал и принципу христианского теоцентризма, признавая высшей формой личностного бытия бытие Абсолюта.

Можно сказать, что Карсавин *всегда* следовал собственной интуиции о личности как важнейшем качестве бытия не только индивида, но и общества, истории и мира в целом. Модель человека как «суммы общественных отношений» (исторический материализм Маркса) не работает именно потому, что не в состоянии зафиксировать «личность в мире и мир в личности». «Момент-личность характеризуется тем, что во всеединстве своем, как личность, не содержит общего, но является безусловным многообразием» [8. С. 822]. Особенностью христианской онтологии, по Карсавину, как раз и является то, что здесь личность и мир принципиально не могут быть противопоставлены друг другу. Личностность оказывается универсальной основой мирового, становящегося всеединства.

«Тайна» особого места человека в космосе (а у Карсавина речь идет о масштабах космического порядка) состоит именно в личностном характере человеческого бытия, и в этом отношении можно говорить об антропоцентризме онтологии и антропологии мыслителя. Однако это антропоцентризм особого рода. Человек в метафизике Карсавина — не «царь природы», но и не ее «работник». Он, на онтологическом уровне, *открыт* космосу, но и космос, в свою очередь, своим личностным бытием *открыт* человеку. Наш мир уже не может быть без личного бытия, ибо оно в нем уже есть. Но, само собой разумеется, симфоническая личность ближе к своему совершенству и лучше раскрывает свою природу, если она осуществляется только в личностях» [5. С. 98—99]. Подобно Пико делла Мирандоле, определявшем человека как «брачные узы вселенной», Карсавин видел предназначение человека в восстановлении *личностных* «уз» с космосом. В этом, заметим, заключалось принципиальное отличие карсавинского персонализма (и, в целом, метафизики всеединства, особенно в ее софиологическом варианте) от экзистенциального персонализма Н. Бердяева. «„Мир“ есть зло... Из „мира“ нужно уйти, преодолеть его до конца... Свобода от „мира“ — пафос моей книги», — утверждал Бердяев в «Смысле творчества» [3. С. 258]. Конечно, «пафос» персонализма Карсавина совершенно иной. Он не в «уходе», а в возможности *встречи*, прежде всего, на путях истории, в историческом времени, человеческой личности с личностным бытием мира, космоса. Признание универсальности личностного начала определяет метафизический оптимизм философии всеединства Карсавина.

Специфика философии Карсавина в существенной мере связана с его опытом *персонализации* (на наш взгляд — радикальной) христианской онтологии. Философия Карсавина не ставит под сомнение догмат о грехопадении, о «поражен-

ности» мира грехом и особой ответственности человека за царящие в нем «силы отчуждения и вражды». Но она ищет (и, в определенной мере, находит) *понимания* путей и возможностей выхода из «рокового круга» идеологических блужданий человечества. Учение о личности — важнейший ориентир, позволяющий различать подлинное и неподлинное в человеке: его «лик», как «истинное существо, идеал и задание» и многообразные «подмены», «личины», «обличья». Человек должен и может *понимать* смысл своего бытия именно как личности, способной к «лицетворению» и «обожению» (theosis), к «богочеловеческому исправлению» собственной и космической реальности. Человек-личность уже сам по себе есть начало этого богочеловеческого пути, в нем уже присутствуют в нераздельном и творческом единстве материальные и идеальные начала. Карсавин настаивает на этом совершенно категорически: «Личность не тело, не дух и не дух и тело, но духовно-телесное существо. Она не — „частью духовна, а частью телесна“, ибо дух не участвуем и не может быть частью. Личность всецело духовна и всецело телесна» [5. С. 20]. Отдавая в своей историософии приоритет «надорганическим» принципам исторического бытия, мыслитель имел в виду прежде всего бытие личностное, всегда и везде — духовно-телесное. «Органичность» же, в его исторической модели — это даже не обозначение «духовного кризиса», кризиса идеалов и ценностей, а кризис самой личности, когда в определенную историческую эпоху утрачивается противоречивое, но в то же время и творческое единство материального и духовного в человеческом существовании.

Для понимания позиции Карсавина-метафизика необходимо учитывать, что ее оригинальность — в существенной, а возможно, и в решающей степени связана с осуществленным им своего рода «коперниковским переворотом» в традиции персонализма. В классическом персонализме (от Лейбница до русских лейбницаев-спиритуалистов: А. Козлова, Л. Лопатина, Н. Лосского) метафизическим «центром» была именно личность как самобытная, онтологически достоверная начало-субстанция, играющая главную роль в мире персоналистической метафизики под именами монады, духовной субстанции, сверхвременного деятеля и пр.

В метафизике всеединства — и в первую очередь у Карсавина — центральная роль принадлежит уже *личностным отношениям и связям*, которые никогда и нигде не «замыкаются» на отдельную личность-субстанцию. Метафизическая судьба личности раскрывается в многообразных формах ее деятельности, вне которых она неизбежно утрачивает какой бы то ни было онтологический смысл, в буквальном значении превращаясь в *ничто*. Поэтому Карсавин такое внимание уделяет типологии «личностности». Даже его «симфоническая личность» отнюдь не центр мира, и тем более она не *надмирна*, а проявляется и действует в конкретных культурно-исторических, часто весьма далеких от совершенства формах. В целом же философ в своей типологии личностных связей был менее всего склонен пренебрегать их любыми проявлениями. В разработанной им системе *исторического персонализма* иерархический принцип имеет очень большое значение.

Однако радикальный «эсхатологизм» и «профетизм» бердяевской историософии был ему, безусловно, чужд. Карсавин принципиально не принимал образ

человека как одинокой и неприкаемой личности, свободно-творческая деятельность которой в истории всегда обречена на неудачу («культура — великая неудача», известный тезис Н. Бердяева), а рассчитывать можно только на эсхатологический финал и «новый эон» (также известный бердяевский символ). Совершенству, действительно, нет предела. Не достигая совершенства в истории, *личностность* проявляется в ней реально и многообразно. Культура — в ее личностном измерении — отнюдь не неудача, она, собственно, и выражает смысл истории, смысл и значение исторической судьбы человеческой личности.

В целом интенция карсавинского творчества безусловно соответствует основополагающим принципам российской метафизики всеединства. Можно сказать, что в философии истории Карсавина (в том числе и в его исторических трудах) представлен наиболее системный в отечественной метафизике опыт изучения и понимания форм и типов личностности и личностных отношений в истории мировой и русской культуры.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бердяев Н.А.* Из этюдов о Я. Беме // *Путь*. — Париж, 1930. — № 20—21.
- [2] *Бердяев Н.А.* О софиологии // *Путь*. — Париж, 1929. — № 16.
- [3] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. — М., 1989.
- [4] *Гребешев И.В.* Метафизика личности в русской философии XX века. — М., 2008.
- [5] *Карсавин Л.П.* О личности // *Религиозно-философские сочинения*. — Т. 1. — М., 1992.
- [6] *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской философии: Монография. — Изд. 2-е. — М., 2014.
- [7] *Половинкин С.М.* Русская религиозная философия. Избранные статьи. — М., 2010.
- [8] *Соловьев В.С.* Теоретическая философия // *Соловьев В.С. Сочинения*. — Т. 1. — М., 1988.
- [9] *Хайдеггер М.* Время и бытие. — М., 1993.
- [10] *Хоружий С.С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // *Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения*. — Т. 1. — М., 1992.

THE DESTINY OF A PERSON IN L.P. KARSAVIN'S PHILOSOPHY OF HISTORY

N.Y. Malgina

History of Philosophy Chair
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10a, Moscow, Russia, 117198

In the article analyses L.P. Karsavin's concept of a person in his philosophy of history. Opens the specificity of Karsavin's understanding of a person in the framework of V.I. Solovyov's All-Unity and differences from Berdyaev's personalism. The author comes to conclusion that Karsavin's philosophy of history has personalistic character and in it reproduced the most systematic in Russian metaphysics experience of studying and understanding forms and types of personality in history of world and Russian culture.

Key words: philosophy of a history, the person, anthropocentrism, medieval history, metaphysics of All-Unity, sophiology, pantheism.

REFERENCES

- [1] Berdyaev N.A. Iz etyudov o Ya. Beme (From etude about J. Böhme) // Put'. Paris. 1930. № 20—21.
- [2] Berdyaev N.A. O sofiologii (About sofiology) // Put'. Paris. 1929. № 16.
- [3] Berdyaev N.A. Smysl tvorchestva (Significance of creativity). Moscow, 1989.
- [4] Grebeshev I.V. Metafizika lichnosti v russkoy filosofii XX veka (Metaphysics of a person in Russian philosophy of XX cent.) M., 2008.
- [5] Karsavin L.P. O lichnosti (About personality) // Religiozno-filosofskie sochineniya. M., 1992. T. 1.
- [6] Nizhnikov S.A. Metafizika very v russkoy filosofii (Metaphysics of faith in Russian philosophy). Monografiya. Izd. 2-e. M., 2014.
- [7] Polovinkin S.M. Russkaya religioznaya filosofiya. Izbrannye stat'i (Russian religion philosophy. Selected articles). M., 2010.
- [8] Solov'ev V.S. Teoreticheskaya filosofiya (Theoretical philosophy) // Solov'ev V.S. Sochineniya. T. 1. M., 1988.
- [9] Khaydegger M. Vremya i bytie. M., 1993.
- [10] Khoruzhiy S.S. Zhizn' i uchenie L'va Karsavina (Life and teaching of Lev Karsavin) // Karsavin L.P. Religiozno-filosofskie sochineniya. V. 1. M., 1992.