

⁹ Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a. M., 1995. S. 33.

¹⁰ См.: Cohen G. Kommentar zur Kants «Kritik der reinen Vernunft». Leipzig, 1920. S. 19.

¹¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 123.

¹² Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 97.

¹³ Кант И. Логика. С. 332.

¹⁴ Антропология является «главным способом экзистенции, в котором сегодня движется существование человека, способом существования, чьи основания и бездны, возможности и действия мы можем увидеть и постичь лишь издалека» (Heidegger M. Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929). GA, Bd. 28. Hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt a. M., 1997).

¹⁵ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 49.

¹⁶ Heidegger M. Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a. M. 1995. S. 40.

¹⁷ Husserliana. S. 181.

И. В. Зиновьев

ТАНАТОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В НАСЛЕДИИ Л. П. КАРСАВИНА И ПРОБЛЕМА ТЕРПИМОСТИ

С начала 1990-х годов имя Льва Платоновича Карсавина стало известным многим читателям, а не только специалистам в области истории русской мысли и духовности. Карсавин – один из пассажиров знаменитых «философских пароходов». Однако в отличие от многих из них он разделил не только их эмигрантскую участь, но и стал пленником сталинского ГУЛАГа. Пленником добровольным. Многие факты говорят о том, что Карсавин принес себя в жертву новой коммунистической Родине, отказавшись уезжать из послевоенной Литвы, где преподавал. Всей своей жизнью и особенно смертью Лев Платонович утвердил многие теоретические положения, высказанные в статьях и книгах, вышедших из-под его пера.

В советский период имя философа часто упоминалось в связи с деятельностью евразийцев, философа справедливо причисляли к последователям концепции всеединства В. С. Соловьева¹. В последние годы все большее внимание уделяется религиозной составляющей теоретических построений Карсавина. Однако даже специалисты углубленно не рассматривали тему смерти в наследии русского мыслителя, проходящую через все его творчество, а лишь намечали важнейшие направления для дальнейшего изучения. Мы, в свою очередь, намерены дополнить их еще одним аспектом, который можно обозначить как танатологический диалогизм, то есть отказ от однозначного, монологического, подхода к пониманию смерти как «злейшего зла» и признание ее духовной ценности для грядущего возрождения всего человечества.

Данная тема (Карсавин рассматривал не только все аспекты проявления смерти в тварном и умопостигаемом мирах, но и прямо обращался к смерти как к некоему высшему мистическому и духовному процессу) обозначена уже в первых фи-

лософских работах русского мыслителя. А в таких значительных творениях, как «О личности» (1929) и «Поэма о Смерти» (1931), танатологический диалогизм получает наиболее полную и глубокую трактовку, что позволяет говорить об оригинальном подходе мыслителя к исключительно актуальной сегодня проблеме терпимости.

Как было упомянуто ранее, Лев Платонович Карсавин является последователем соловьевской концепции всеединства, а потому и свое собственное учение развивает в данном контексте. Однако он идет дальше В. С. Соловьева в своем понимании развития человечества и предлагает собственную трактовку всеединства.

«Принцип всеединства, – пишет известный исследователь карсавинского творчества, – характеризует реальность в ее статическом аспекте, как некое пребывание. Карсавину же как историку всегда было свойственно видеть реальность динамически, под знаком движения, процесса; и эти ее стороны не отражались достаточно в принципе всеединства. Поэтому, в дополнение к данному принципу, в его картине реальности всегда присутствует и другой – универсальный принцип становления, изменения реальности. Этот принцип – “триединство” или же совокупность трех взаимно упорядоченных ступеней, обладающих общей, единой сущностью. Тексты показывают, что окончательная трактовка триединства у Карсавина сложилась не сразу, ибо для ступеней своей триады он употребляет разные термины, несущие и разное философское содержание. Он рассматривает триаду *потенциальность – становление – актуальность*, пробует чисто назывной вариант: *Первое – Второе – Третье*; и приходит наконец к окончательному: *первоеединство – разъединение – воссоединение* или же, в более точной и полной форме, – *первоеединство – саморазъединение – самовоссоединение*. Как ясно из этой формулы, Карсавиным мыслится единство, которое самовоссоединяется через саморазъединенность. Именно такую динамическую модель он утверждает в качестве универсальной парадигмы бытийного изменения»² (курсив автора цитаты. – И. З.).

Смертные грехи и разъединенность людей. Со вторым членом карсавинской триады прочно связана танатологическая проблематика, возникновение которой уже просматривается в сочинении 1919 года «Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах». В самом названии этой работы, построенной в форме душеспасительной беседы, точнее в ее подзаголовке, заявляется тема смертных, то есть наиболее катастрофичных для души христианина грехов. По форме это беседа, по содержанию – первый набросок будущей карсавинской системы всеединства.

Рассуждая о зле постепенного умирания и распада человеческого тела, являющего собой безусловное страдание, Карсавин трактует этот процесс во взаимосвязи с блаженством. «Нет ни блаженства без страдания, ни страдания без блаженства: одно необходимо сопутствует другому»³. По связи с блаженством можно, считает Карсавин, умозаключить, что страдание есть проявление Бога в мире. Но далеко не все приемлют этот очевидный для христианского мыслителя факт. Чтобы пояснить истоки такого непонимания, Карсавин вводит категорию «второ-

го я», то есть тварного отъединения «я» от Бога. «Второе я» противопоставлено «первому я», то есть «я в Боге» или «истинному я».

«Второе я» стремится к самоуслаждению, а не к наслаждению Богом. «Поэтому наслаждение “второго я” недостаточно сильно. Но оно и недостаточно полно. Не полно оно потому, что, отъединившись от Бога, недостаточно Им обладает, а недостаточно обладая Богом, не может достаточно обладать и всеми другими “я”, которые едины с ним только в Боге. Оно считает все своим. Однако оно могло бы считать все своим, только став “первым я”, т. е. в Боге, и тогда для него свое было бы то же самое, что и чужое, вернее – для него не было бы ничего только своего или только чужого, а все – и свое, и чужое, и Божье. И забыло второе “я” о неразрывной связи наслаждения со страданием, не соединяет самоуслаждения с самозабвенным услаждением собою Бога и других»⁴.

«“Первое я” стремится к обладанию всем для себя, но действительно всем, т. е. оно хочет обладать еще и тем, что все и сам Бог обладают обладаемыми им дарами. Оно знает, что нельзя обладать Всеединством вне Всеединства и хотя бы в малейшем отъединении от Него, знает, что такое настоящее, полное обладание. А жалкое “второе я”, конечно, не может наслаждаться всем чрез самоотдачу, потому что оно не отдает себя Всеединству, а сжато в себе самом; всякая отдача другому чего бы там ни было кажется ему, попытавшемуся обокрасть Всеединство, лишением, потерей и воровством. Оно не знает, что, отдай оно свое другим, желание его не уменьшится, а возрастет, наслаждение не умалится, а усилится и безгранично расширится. И рост наслаждения кажется ему отказом от него, рост единения чрез самоотвержение – смертью»⁵.

Так проводится очевидная для Карсавина уже в ранний период творчества мысль не только о связи человеческого страдания и наслаждения, но и о связи наиболее полного наслаждения с самоотдачей человека Всеединству, приравняемому к Божественной или Абсолютной полноте. Примечательно, что самоотвержение человека представляется его «второму я» в виде смерти. Но, как покажет Карсавин в дальнейшем, даже смерть для «второго я» является неполной и потому является злом, как и всякое другое неполное явление или процесс.

Дальнейшие рассуждения о смертных грехах приводят автора к утверждению о том, что последний и самый тяжких грех – тоска – олицетворяет собой тление и несет душе невыносимое страдание. Но как раз это страдание (если оно истинное, сопряженное с Божественной основой мира) и есть средство борьбы с тоской. Так и частичную смерть, по Карсавину, можно победить только полной или истинной смертью.

«Отъединенный от Бога мир должен умереть как отъединенный. Но что такое смерть его? – Что, как не саморазложение, не поглощение моим “я” всех отъединенных “я” и не поглощение ими моего? Представь себе, читатель, что это самоуничтожение мира, уже познанное нами в самоуничтожении второго “я”, совершится в одно бесконечно-малое мгновение, т. е. что сразу все уничтожат мою личность, а я уничтожу личность всех. Не будем ли мы тогда всеединством и не будет ли взаимообладание и самоотдачей? Такое самоуничтожение всех и есть

истинная смерть, но вместе с тем оно есть и истинная жизнь, победа смерти над смертью, всеобщая смерть и всеобщее воскресение»⁶.

Связывая всеобщую смерть и всеобщее воскресение, Карсавин намечает весьма плодотворное решение многих религиозно-философских проблем в рамках концепции всеединства. На одной из них мы остановимся подробнее. Это тема толерантного со-действия и толерантной коммуникации в обществе. В карсавинской «Saligia» обозначены некоторые подходы к раскрытию данной темы, которые будут развиваться в его дальнейшем творчестве. Эти подходы вполне согласуются с изложенным выше разделением человеческой личности на «первое я» и «второе я», которого, по утверждению философа, не существовало в первоначальном Всеединстве или в Боге до грехопадения.

«В Боге человек видел все другие “я”, весь мир, и, своим бытием, деятельностью и познанием все услаждая, бесконечно всем наслаждался. И не дивись этому, друг мой: в Боге все “я” друг для друга прозрачны, в Нем все принадлежащее одному принадлежит всем, а принадлежащее всем – каждому. В Боге благо другого, не переставая быть таковым, вместе с тем есть и мое благо и тем, что оно – благо другого, оно еще более услаждает меня, как залог и среда единящей любви. Радуюсь я ему как моему благу, а еще более – как благу другого, со мною единого, и благу Бога, самоотверженно одаряющих меня им. Отдавая себя Богу и другим, ничего себе не оставляя в отъединении от них, губя душу свою, я тем самым во всех пребываю и во всех нахожу себя, всеми и собой блаженствуя. Отъединяясь от Всеединства, я по-прежнему жажду блага других “я” и смутно влекусь к ним и в них. Но уже не сознаю я блага другого моим благом, ибо хочу, чтобы оно было моим и только моим. Я овеществляю это благо, обездушиваю его; мысленно убивая в нем его “я”. Не достигая стремлением моим единства, я уже не ощущаю в себе других “я”, не признаю их и не знаю, что они – во мне, а я в них. Другие “я”, как и Бог, стали для меня невидимыми. Я их не вижу, а только смотрю на них сквозь мутное и маленькое окошечко построенной мною для себя кельи; не вижу их, а *завидую* им, не вижу – а *ненавижу*. Что значит, что завидую я им? – Это значит, что хочу я сделать их моим благом, в себе их не видя и мучаясь своим невидением. Что значит, что ненавижу я их? – Это значит, что не хочу я видеть в них что-либо от меня отличное и вскипаю желанием уничтожить их отличность от меня»⁷.

Подобным же образом стремятся поступать и другие индивидуумы, не ведающие Божественного смысла в тварном мире. Однако, признавая схожесть человеческих помыслов, Карсавина утверждает, что одни люди стремятся преодолеть свое «второе я», а другие, напротив, оберегают свою падшую «самость» от любых внешних посягательств. Но что значит – преодолевать «второе я», свою падшую природу? Не стоит ли за этим исключительное смирение перед судьбой и людьми в преддверии всеобщего общечеловеческого слияния в грядущем Всеединстве? Отвечая на данный вопрос, Карсавин опирается на деятельностное прочтение христианских заповедей и формулирует основы активного терпимого поведения в тварном мире.

С одной стороны, злему в мире не надо противиться, словно повторяет Карсавин заповедь Л. Н. Толстого, но тут же прибавляет, почему этого не следует делать: «Ибо нет зла и нечему противиться». Зло в представлении Карсавина – это человеческая немощь, ущербность тварного мира, частичность всех явлений и процессов в нем. В данном своем объяснении зла как ущербности и неполноты Карсавин следует в русле трудов Святых Отцов Восточной церкви – Григория Нисского и Максима Исповедника. Григорий Нисский, в частности, полагал, что «именно как “несущее” зло прежде всего противоположно сущему Благу, – тому в мире, что имеет свое основание в творческой воле Божьей». Однако, говорит Григорий, «парадоксальным образом зло в самом небытии имеет свое бытие»⁸.

С другой стороны, полагает Карсавин, надо творить добро, видя «во всем, что называют злом, слабый огонек блага» и раздувать «огонек этот». Это приведет к тому, что «зло исчезнет само собою, т. е. перестанет обманчиво быть, как исчезает дым в торжествующем огне. Только надо учиться, как раздувать огонь, ибо это совсем не простое дело. Видишь ты злоумышление или насилие, останавливай его словом увещания (не словом осуждения), увещевай брата и себя самого, и не ленись, и не бойся делать это. Словом же увещания называю я здесь призыв к брату твоему постичь смысл своего злоумышления или творимого им насилия, т. е. не умаляя силы их, напротив усугубляя ее, развить их в неразличимое единство с благомыслием и самоуничижением. Увещай его к тому, чтобы совершал он в другом насилие над самим собою, уничтожая свое “второе я”. Не поможет слово увещания – стань между жертвой и мучителем и положи душу свою за братьев твоих, ибо и для них и для тебя великое благо, если будет вместе с телом твоим уничтожена твоя отличность от них и воскреснешь ты в них и в Боге. И чем лучше ты сам и чем самоотверженнее и мучительнее умираешь ты за другого, тем важнее и нужнее смерть твоя, ибо тем больше тогда в тебе, а чрез тебя и в них сам Христос побеждает смерть и делает ее жизнью»⁹.

Активная терпимость в отношении других людей, особенно если они являются проводниками чуждых взглядов, имеет и свои пределы. Одним из них является вопрос о независимости Отечества, нередко разрешаемый праведным убийством на поле брани. «В праведном убийстве и в святой войне не должно быть ничего твоего, но все Божье. Ты должен ждать веления Божьего, и Бог не оставит тебя велением Своим. Ты должен убивать любя и любить убивая. И тогда постигнешь ты, как любит тебя дающий тебе убить его (ибо, если не даст он себя убить, ты его и не убьешь) и как велика жертва любви его. А ее и ты должен будешь принести убитому и вместе с ним всем»¹⁰.

«Ты должен убивать любя и любить убивая». В этих парадоксальных на первый взгляд словах выражается суть позиции русского мыслителя, принимавшего смерть как благой Божественный Промысел и призывавшего к жертвенному подвигу для всеобщего единения людей в Боге. Предварительно мы обозначим данную позицию, не разворачивая ее во всех подробностях, как радикальную терпимость, намеренно заостряя таким определением (как известно, радикализм и терпимость в современном мире – понятия противоположные) всю противоре-

чивую (но только вне контекста собственной карсавинской мысли!) заостренность теоретических постулатов, сформулированных Львом Платоновичем Карсавиным.

Смерть и воскрешение симфонической личности. Важнейшим философским трудом Л. П. Карсавина является работа «О личности» (1929), где излагаются основы его динамического учения о симфонической личности. Здесь с особой ясностью выявлена и сущностно обоснована ранее упомянутая триада мирового развития (первоединство – разъединение – воссоединение), являющаяся заметным вкладом философа в развитие концепции всеединства.

В работе «О личности» автор прежде рассматривает индивидуальную личность, а затем личность симфоническую. Смерть в ее высшем, «апогейном», по определению Карсавина, варианте предстает в образе жертвы Христа и тем самым является связующим звеном между индивидуальной и симфонической личностью.

Необходимо сказать, что сама категория «симфонической личности» в трактовке ее создателя так и не обретает четких очертаний. Однако важнейшими определениями «симфонической личности» являются Логос-Христос, тварный мир в предельной полноте своего единства и, наконец, общество в целокупности его социальных связей. Все данные определения объединены общим опознавательным «знаком» – этапом разъединенности и частичной смерти, который приходит через смертную полноту к своему итоговому единению в Богочеловечестве.

«Совершается, таким образом, – констатирует С. С. Хоружий, – радикальное внедрение смерти в онтологию. В книге “О началах” даже одно из имен Второй Ипостаси – Смерть. Поучительно, однако, сравнить: совсем одновременно с учением Карсавина в европейской философии появился и еще один опыт онтологизации смерти, не менее радикальный (и много более знаменитый): фундаментальная онтология Хайдеггера. Но если там смерть – предел и граница здешнего бытия, утверждение его фундаментальной конечности, то в христианской мистике Карсавина смерть – путь к обожению и врата паки-бытия»¹¹.

Индивидуальная личность (называемая так Карсавиным условно, поскольку, по его мнению, собственно личностью индивидуум быть не может) предстает в качестве «самоединства, саморазъединения и самовоссоединения». В данном случае нас интересует второй член триады – саморазъединение, который имеет прямое отношение к танатологической проблематике. Саморазъединение – это превращение личности в составляющие ее элементы, участие ее первозданной полноты вплоть до физического распада. Основой этого является несовершенная природа индивидуума, его отпадение от Божественной полноты. Отпадение свободное, а потому греховное.

Но саморазъединение – это путь к самовоссоединению. Не будь физического распада, то есть смерти, не было бы воскрешения, не раз повторяет Карсавин. А без возрождающего личность самовоссоединения не может быть проявлено в мире и обновленное первоединство, которое не является четвертым элементом наряду с обозначенными ранее первоединством, разъединением и воссоединением. Такое обновленное первоединство, как и сама возроденная в своей Боже-

ственной первооснове личность, является совершенным триединством изначального первоединства, его разъединения и воссоединения¹².

Таким образом, в работе «О личности» одним из главных действующих лиц становится смерть, сцепляющая многообразием своих смыслов ткань рассуждений мыслителя. При всей теоретической сухости данного текста, который в отличие от ранее рассмотренной «Saligia» может быть отнесен к некоему подобию схоластического трактата, и здесь обнаруживается патетическая интонация, порой заглушающая голос беспристрастного ученого.

«Главное заблуждение метафизиков – в “обратной”, извращенной постановке вопроса о “бессмертии” и смерти. Они все пытаются доказать “бессмертие” личности, тогда как надо доказать возможность ее смерти. *Трагедия несовершенной личности заключается как раз в ее бессмертии...* Ибо это бессмертие хуже всякой смерти: в нем нет смерти совершенной, а потому нет и совершенной жизни, но – одно только умирание. Оно – “*живущая смерть*”, “смерть грех” или “смерть зло”. <...> И если можно преодолеть это несовершенство, так только одним-единственным способом. Надо найти потерянный нами его конец; надо, чтобы не было несовершенной смерти, т. е. чтобы она, “живущая смерть”, умерла, и умерла окончательно, истинно, совершенно. Тогда раскроется и осуществится совершенное “бессмертие” (отсутствие греховной смерти), как *истинная жизнь чрез истинную смерть*»¹³.

Одним из первоначальных моментов рассмотрения собственно симфонической личности как высшей реализации личности индивидуальной у Карсавина является обращение к социальной личности. Автор не дает точного и полного разъяснения вновь вводимой категории, лишь поясняя, что социальная – это один из модусов личности симфонической, как она проявляется в человеческом сообществе. И здесь мы подходим к наиболее важному для нас вопросу – взаимоотношению различных индивидуумов в реальном мире, их взаимоотношениям и взаимосвязям. Какими же они могут быть, с точки зрения Карсавина?

С одной стороны, Карсавин выделяет в качестве важнейшей характеристики социальной личности жертвенную любовь по отношению к другим, с другой – им порицаются гордыня и ненависть в социальной личности. Если первая характеристика устремляется к чаемому в веках Всеединству, полноте Божественной воли, то вторая тянет вниз, к распаду и тлению, но опять-таки неполному и несовершенному, а потому превращающемуся в бесконечную «дурную смерть».

Важнейшим моментом с позиции социальной терпимости и толерантного содействия в данном случае является «смена вех» в отношении смерти, оценки ее метафизического значения. Радикальным следствием нетерпимости может быть, как известно, убийство, реализация сознательного стремления к смерти другого. Терпимое же отношение ко всякой инаковости (которая может вылиться в проявление прямой враждебности), напротив, предполагает активное со-понимание, сочувствие, со-обсуждение, то есть нацелено на мирное разрешение противоречивых устремлений или явного противоборства, а значит на активное противодействие смерти как предельному разрешению острой конфликтной ситуации.

Карсавин предлагает изменить оценочный вектор в отношении к смерти. Ранее уже упоминалось его утверждение «Убивать любя и любить убивая». На самом деле никакого парадокса в нем нет, поскольку Карсавин иначе, чем осуждаемые им «метафизики», понимает смерть. Для него, конечно, важным является моральная сторона поступков социальной личности, и Карсавин особо подчеркивает данное обстоятельство, говоря о «праведном убийстве». Но в концептуальном плане для него не менее важно и другое: как индивидуальная, так и социальная личность должны в полной мере осознавать ДУХОВНОЕ значение смерти в ее грядущей полноте, поскольку за совершенной смертью следует воскресение, завершение Божественного замысла, обретение человечеством полноты бытия в Боге.

«Необходимость разъединенности или необходимую разъединенность, которая, раз она уже есть, является, конечно, и некоторой воссоединенностью, и некоторым единством, но есть все же именно разъединенность, ибо не движется далее этой “некоторости” и оказывается подлежащею преодолению *данностью*, мы и называем *вещностью* бытия, или его *мертвостью*. Напротив, разъединение-воссоединение мы называем *жизнью*, вернее – *жизнью чрез умирание*»¹⁴.

Меняя оценочный вектор в отношении «злейшего зла», социальная личность обнаруживает в себе новые силы и возможности, в том числе относящиеся к более совершенному устройению людского общежития. Радикальная терпимость Карсавина, выраженная в его танатологии, заставляет по-иному взглянуть на взаимоотношения «я» и «другого». Жертвенная любовь как высшая ценность (а не только добродетель), противопоставленная гордыни и ненависти, любовь, доходящая до последней черты (и переходящая ее), за которой небытие распада, способна на многое и уж тем более на такую малость, как примирение недавних, казалось бы, извечных врагов.

И вот здесь вполне закономерно перейти к иерархической лестнице личностей, на вершине которой Карсавин помещает Иисуса Христа, или Логос, или, как упоминалось, олицетворенную жертвенную Смерть. Всеядная Личность Логоса, в трактовке Карсавина, предстает как бесчисленное множество личностей, ухватить которое не может ни один мудрец. При этом вводится иерархия личностей, разделяемых на порождающие, или высшие, и порождаемые, или низшие. Карсавин подчеркивает, что в духовном плане такая иерархия не работает, она необходима лишь для уяснения сути происходящих в высшей симфонической личности процессов. Для уяснения сути предложенной трактовки симфонической личности ее автор проводит аналогию с Божественной Троицей¹⁵.

Множественность личностей, включенных в полноту симфонической личности, подразумевает их телесное общение и физическое взаимопроникновение. Один из примеров такого процесса Карсавин видит в природном круговороте жизни и смерти, когда одни части мира превращаются в другие его части. Особенно важна в рамках обозначенной нами темы радикальной терпимости проблематика взаимопроникновения индивидуальных тел.

По мысли Карсавина, «то, что мы считаем своим индивидуальным конкретным телом, является телом социально-индивидуальным и даже симфонически-

индивидуальным. Вопреки распространенному предрассудку мы с большим трудом и лишь ценою постоянных ошибок отличаем наше индивидуальное тело от чужих индивидуальных тел. Мое тело нерасторжимо связано с другими, заведомо чужими, как думаю я, телами; оно окутано, отягчено, пронизано инобытием. Соотнесенность моего тела с инобытными ему телами не внешнее их соположение или соприкосновение (*synapheia*), но их взаимопроникновение и взаимослияние (*sygkrosis, sygchysis*). В моем теле есть инобытная ему телесность, в инобытной телесности – моя»¹⁶. В этих словах заключено онтологическое, бытийное прояснение самых тривиальных, бытовых понятий. Так, физически ограничивая, скажем, деятельность другой личности, я тем самым ограничиваю себя. Нарушая же суверенные права другой социальной личности, мы тем самым нарушаем собственные права.

Индивидуальные личности, составляющие единое тело симфонической личности, находятся не только в физическом взаимопроникновении, но и в духовном взаимообогащении. «Взаимообщение личностей не что иное, как индивидуация в них одной и той же высшей личности и объединение их в нее и в ней»¹⁷. Так утверждается духовная основа терпимого, сочувственного, жертвенного поведения одних индивидуальных личностей в отношении других.

От общих рассуждений о духовных основах взаимообщения и взаимообогащения индивидуальных личностей Карсавин переходит к вполне конкретному примеру – развитию и современному состоянию мировых религий. И здесь вновь проявляется его стремление к острым, обнажающим самый нерв проблемы трактовкам. По мнению русского философа, «традиционная классификация религий на монотеизм, политеизм (в частности, дуализм) и пантеизм с отнесением христианства как вида к первому в корне ошибочна и должна быть заменена истинною классификацией»¹⁸. Под такой классификацией Карсавин подразумевает рассмотрение всех религиозных верований в их сравнении с христианством. Скажем, «умаление высшей идеи христианства – идеи Богочеловечества, или двуединства Бога с человеком, – как *умаление единства* приводит к вырождению христианства в дуалистическую (в частности – политеистическую) религию, а как *умаление двойства* – к вырождению его в религию пантеистическую, растворяющую либо человека в Боге (индийский пантеизм), либо Бога в человеке (германский пантеизм). Этому двойному вырождению соответствуют и внутренние болезни, или “ереси”, исторического христианства»¹⁹. Выходит, что важнейшие религии мира могут быть встроены в общую рамку христианского мирозерцания, пусть даже в качестве отклонений и лжеучений. Это вполне согласуется с карсавинской теорией «симфонической личности».

Смерть как любовь и жизнь. От философского трактата мы переходим к философской «Поэме о смерти» (1931), в которой вновь звучат не только прежние тезисы, но и прежние трагико-лирические интонации, свойственные, например, «*Noctes Petropolitanae*» (1922). Примечательно, что оба названных сочинения объединяет образ метафизической музыки мыслителя, за которым стоит реальная женщина²⁰.

«Поэма о смерти» написана в форме диалога, что свидетельствует о традиционной для европейской философии форме изложения. Однако по содержанию карсавинского диалога можно судить и об оригинальности его мышления, ярко выраженной через заостренность представленных метафизических формул. Данное произведение – наиболее сложное для восприятия из всех рассматриваемых в нашем исследовании. И не только вследствие стиля, но и вследствие резко драматизированной глубины проблем, поднимаемых в поэме.

Вполне можно представить, что Карсавин ведет диалог со своим «вторым я», которое выступает в роли критически настроенного, а порой и язвительного собеседника. Правда, на завершающих страницах роли несколько меняются, что, однако, не влияет на целокупное содержание произведения, написанное в столь характерной для русской мысли парадоксальной форме.

«Человек, – пишет Карсавин, – есть существо умирающее. Смерть его – он сам как собственное тление. Понятно, что, общаясь с другими, он может лишь заражать их трупным ядом, если только это нужно. Ибо и они все так же умирают и тлеют. <...> Умирание – распадение. Окончательная смерть – полный распад. Но дело-то в том, что мы все только распадемся, только умираем, а не распались и не умерли...»²¹

Здесь и далее Карсавин вновь утверждает, что большим грехом человеческой жизни и смерти является вечное тление, вечный распад, который никогда не может быть доведен человеком до своей метафизической полноты. Речь идет именно о духовном явлении смерти, а не о физическом разложении тела.

«Наш грех не в том, что мы смертны, должны умереть, а в том, что не хотим и не можем умереть до конца...» Такое понимание Карсавиным сущности греховной природы человека исследователь И. И. Евлампиев называет парадоксальным. При этом русский философ «вовсе не требует от каждой личности желания мгновенной смерти. Ведь он ведет речь о метафизическом смысле смерти, по отношению к которому реальная эмпирическая смерть – прерывание жизни в одном из моментов времени – и, особенно, самоубийство предстают как все то же нежелание умирать»²².

Разум, по мнению Карсавина, во многом повинен в человеческом самоволии, выражающемся в участии всех процессов и явлений, их разделении человеком, что в итоге приводит лишь к частичному распаду и разложению. Окончательные плоды деятельности разума приводят к нежеланию Божьего царства на земле. После грехопадения, трактуемого Карсавиным не только с религиозной, но и с метафизической точки зрения, человек продолжает вести диалог с Богом, но уже с новой, перевернутой в самой своей основе искусительным «змием-разумом» позиции, когда даже любовь Бога к человеку, выраженная в его жертвенности через Христа, воспринимается падшим индивидуумом как притязание на его личную свободу.

И здесь Карсавин углубляет прежний мотив парадоксального сближения смерти и любви, смерти и жизни: «Божественная Любовь Бог. Он – вечное рождение Сына в лоне Отчем, т. е. вечное умирание и смерть Его ради Отца, но и вечное Его

Духом Святым воскресение. Бог – вечная жизнь чрез вечную саможертвенную Смерть... Но Бог – Любовь большая, чем Божественная. Ради того, чего не было и нет, ради мира, ради меня, да – и ради меня, жертвенно умирает и умер Бог»²³. Снова Карсавин говорит о неполноте человеческой смерти, которая бесконечно далека от смерти идеальной, то есть полной и завершенной, за которой следует воскресение. Примером для людей в этом отношении должен стать жертвенный Логос, Иисус Христос, Вторая Божественная ипостась.

Для следования по пути Божественного Логоса, уподобления его жертвенной смерти-любви человек должен активно себя преобразовать, совершенствовать свой дух и стремиться к полной смерти тела, от духа не отделенного, а вечно ему соположенного. Только в этом случае человеку удастся справиться со всеми болезненными переменами, произошедшими по вине змия-разума и в первую очередь – со своей чреватой греховным поведением свободой. Карсавин проповедует человеческую активность в следовании по пути полного самопожертвования и полного самоумерщвления. Но, к сожалению, в реальности «нам самим хочется ленивого и сонного покоя, и выдумываем мы себе ленивого Бога. Тяжел Крест Божий. Не по плечу он миру. Не поднять нам его... Не Бог, а мир ничего не делает. Не Бог полу-сонно мечтает, а мир. В мире, а не в Боге нет любви, жертвенной – какая еще есть другая? И медленно в мире тянется время, день за днем, год за годом, века за веками»²⁴.

И все-таки Карсавин не отказывает человеку вовсе в стремлении преодолеть свое несовершенство, частичность любви к Богу и стремление к Царству Божию на земле. Другое дело, что даже самые активные из активных, понимающие из понимающих, страдающие из страдающих не могут полностью преодолеть свое несовершенство в силу общего греховного мироустройства. Карсавин утверждает: «В том смысле я несовершенен, что все время несовершенно преодолеваю мое несовершенство. В этом вся моя жизнь и все творение»²⁵.

В завершение поэмы Карсавин формулирует собственное религиозно-философское кредо, которое мы ранее обозначили как радикальную терпимость, выражающуюся прежде всего в активном духовном со-действии человека его полной, а не частичной смерти. Сам мыслитель теоретически продемонстрировал нам свою радикальную терпимость тем, что принял на себя роль провожатого в мистические чертоги смерти, принятие которой в ее полноте и окончательной завершенности означает путь навстречу жертвенному Логосу. О практических аспектах реализации принципа радикальной терпимости в биографии Карсавина мы упомянули в самом начале нашей статьи.

Каким же, по Карсавину, должно быть окончательное человеческое желание, приближающее его к Божественной полноте, а значит к духовному сцеплению и объединению людей в грядущем Всеединстве?

«Хочу страдать вечною мукою, – заявляет философ, – любить и питать даже могильных червей и – все остальное. Хочу подойти к бытию с другого конца, все перевернуть, переменить: – то, что было роковым следствием, сделать желанною целью. Хочу неполноты бытия: уже не потому, что она все-таки бытие, но потому,

что она – неполнота. Не буду ли я тогда жить “вполне сознательно” и свободно? – я, а чрез меня и весь мир? Не будет ли само наше несовершенство не роковым, неодолимым следствием греха, но – справедливою карою за несуществующий грех? Неизъяснимым каким-то знанием и безошибочным знаю, что этим именно путем обличаю небытность моего “не”. А кара – лишь не вполне понятное слово; по существу она – самоотверженная, Божья Любовь к Богу, Смертью побеждающая смерть»²⁶.

Так парадоксально смерть у Карсавина предстает в образе любви и жизни. Прежде всего речь идет о Божественной любви и жизни в Боге. Но и в социуме человек должен стремиться сделать все, чтобы приблизиться к таким совершенным формам любви и жизни. Приблизиться через свою смерть, которая по сути является частичным умиранием, распадом и расслоением составляющих физическое тело человека элементов. Но деятельностное начало, выраженное в человеке опять-таки частично, а потому увязываемое Карсавиным с покоем и умиротворенностью, в конечном итоге должно возобладать и привести в действие новый, основанный на со-действии Бога и мира механизм, нацеленный на построение нового мира – мира в Боге и от Бога.

Как точно подмечает С. С. Хоружий, «любовь и смерть не только “стоят по краям” карсавинской философии и образуют ее экзистенциальный фон. Они – в самом центре ее, в основе “двойной спирали”, описывающей совокупную динамику Бога и мира. <...> Оба начала – в неразрывной связи, которую создает между ними третья важнейшее для Карсавина понятие – понятие жертвенности, вольной жертвы. Любовь предполагает смерть. Смерть сообщает любви последнюю полноту. А жертвенность – общее существование того и другого, обоих главных актов существования»²⁷.

Возвращаясь к теме общественной терпимости, толерантного со-существования, со-общения, со-действия людей в современном социуме, необходимо подчеркнуть особенное для нее значение карсавинской концепции всеединства, представленной как «драма любви, жертвы и смерти Творца и твари»²⁸. Мы рассмотрели лишь одно из направлений религиозно-философских поисков русского мыслителя, сознательно ограничив себя танатологической проблематикой. Впрочем, именно тема смерти как нельзя контрастнее оттеняет общие контуры всей карсавинской концепции.

На наш взгляд, размышления Льва Платоновича Карсавина о смерти, жертвенной любви и духовных устремлениях человека позволяют говорить об оригинальном подходе к теме толерантности в современном мире. Данный подход может быть обозначен как радикальная терпимость. Свои истоки такой подход берет из православного мирозерцания, впитавшего византийскую мудрость, догматические разъяснения восточных Отцов Церкви, славянофильскую традицию соборного мышления и действия, наследие В. С. Соловьева. Воззрения Карсавина основываются на переосмыслении роли смерти в человеческой судьбе, на формирова-

нии симфонической личности через Божественную смерть на основе единения тел и душ всех людей, на активном со-действии людей Логосу-Христу в достижении грядущего Божественного всеединства.

Концептуальные положения Карсавина могут послужить для формирования одной из множества различных национальных традиций в осмыслении проблемы толерантного со-действия и толерантной коммуникации в сегодняшнем социуме. Как справедливо заключает один из современных исследователей, «толерантность – это не только правило обращения с ценностями, она сама является универсальной ценностью. Отсюда следует возможность двух основных подходов к развитию толерантности в обществе. Первый, интолерантный по своей сути, будет пытаться найти “истинную”, “верную” толерантность вне всякого отношения к культурной среде. При таком подходе толерантность насаждается почти насильственно. <...> Второй, “толерантно толерантный” подход будет состоять в признании необходимости символизации для толерантности так же, как и для прочих универсальных ценностей. В этом случае плюрализму культур в идеале будет соответствовать множественность парадигм толерантности»²⁹.

¹ См.: Кувакин В. А. Религиозная философия в России. М., 1980. С. 185.

² Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. XXVI.

³ Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 43.

⁴ Там же. С. 46.

⁵ Там же. С. 46–47.

⁶ Там же. С. 51.

⁷ Там же. С. 49.

⁸ Флоровский Г. В. Восточные отцы IV-го века. М., 1992. С. 164.

⁹ Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 55.

¹⁰ Там же. С. 56.

¹¹ Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. LV.

¹² См.: Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 54.

¹³ Там же. С. 87–88.

¹⁴ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. С. 117.

¹⁵ См.: Там же. С. 123.

¹⁶ Там же. С. 140.

¹⁷ Там же. С. 152–153.

¹⁸ Там же. С. 190.

¹⁹ Там же. С. 190.

²⁰ См.: Карсавин Л. П. Малые сочинения. С. 523.

²¹ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 245–246.

²² Евлампиев И. И. Антропологическая тема в русской философии [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://dasein.spbu.ru/evlampiev.htm>.

²³ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 268.

²⁴ Там же. Т. 1. С. 269.

²⁵ Там же. С. 301–302.

²⁶ Там же. С. 305.

²⁷ Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. LXV.

²⁸ Там же. С. LXV.

²⁹ Хомяков М. Б. Уральский межрегиональный институт общественных наук: прояснение концептуальных оснований проекта // Толерантность: Вестн. Урал. межрегион. ин-та обществ. наук. Екатеринбург, 2001. С. 10.