

## **ФИЛОСОФИЯ ЛИЧНОСТИ Л. П. КАРСАВИНА**

*Человеческая личность — не собственность одинокого и самодовлеющего индивида, личность — это сверхиндивидуальное, системное качество человека, возникающее у него в результате его вхождения в общество и принятия на себя работы по решению проблем этого общества. И даже, более того, это результат втягивания в себя обществом человеческого индивида и поручения ему ответственного дела решения общественных задач. Личностные качества первично возникают в системе общества и затем делегируются составляющим его индивидам. К таким выводам приходит автор статьи на основе анализа идей Л. П. Карсавина о «симфонической личности Бога», который у него, по существу, равен миру. Мир не существует без «личного своего бытия», личность — атрибут природы, сравнимый со спинозовскими атрибутами «мышления» и «протяженности».*

**V. Baranov**

## **PHILOSOPHY OF PERSONALITY OF L. P. KARSAVIN**

*Human personality is not an ownership of a lonely and self-contained individual; personality is an over-individual, system-making quality of a person which appears as a result of his inclusion into the society and accepting the burden of the solution of the problems of this society. Even more, this is the result of the society's retraction of an individual and delegating him the responsibility of decision-making for the society. Personal qualities originate in the system of the society and then are delegated to the individuals. This is the conclusion based on the analysis of L. P. Karsavin's ideas on "the symphonic personality of God" who is practically equated to the Universe. The Universe does not exist without "its personal being"; personality is the nature attribute comparable with Spinoza's attributes of "thinking" and "extension".*

Личности как социальному явлению и философской категории в наши дни «не везет». И из общественной жизни, и из теоретической рефлексии явление и понятие личности явно вытесняется. Социальный заказ современности смещен к изучению явлений и понятий человека, индивида, индивидуальности, самости, автономизации, свободы, самоутвержде-

ния, самоактуализации — но ведь всё это не личностные феномены. В социологической, психологической, юридической литературе термин «личность» употребляется для обозначения отдельного человека, «физического лица», субъекта и объекта социальных действий и воздействий, социального контроля и манипулирования. Термины *личность* и *человек*,

*социальный субъект, индивид* употребляются как синонимы. А между тем, понятие «личность» отражает особое состояние человека, особый уровень или модус его социального бытия. В свое время Г. Гегель различал три таких модуса (три этапа осуществления «объективного духа» в «субъективном»). Это, в его терминологии: а) сознание; б) самосознание; в) разум.

Такова схема Гегеля. Объективный идеалист и протестант, он жил ровно за сто лет до Л. П. Карсавина, но великие умы сходятся — наш горестный соотечественник, будучи человеком православным, построил очень близкую к гегелевской картину человека, личности и мира.

Л. П. Карсавин был выслан из Советской России на печально знаменитом «философском пароходе» в 1922 году. Осел в Литве, в Каунасе. После войны, в 1947 году был арестован, и в 1952 умер от туберкулёза в лагере в Коми. Его жизнь — образец жизни философа. Он жил в соответствии со своей философией (в отличие от того же Гегеля). Он был государственный, холист, системник, его философия по объективному её содержанию была системно-патриотической, державной — и он жил в соответствии с этими идеями как ценностями собственной жизни.

Формально, внешне философская позиция Карсавина была религиозно-идеалистической, то есть, по определению, объективно-идеалистической. Бог как универсальная духовная сущность управляет миром. В единстве с миром как своим творением («инобытием») он становится «симфонической», то есть собирательной, системной личностью. Тексты Карсавина переполнены религиозным и идеалистическим лексиконом: ипостась, усия, Логос, Бог как Отец, Сын и Дух Святой, грех, покаяние и т. п. Но известно, что всякая религия — это, по Фейербаху, отчужденная от человека ло-

гика его жизни, которая мистифицирована, мифологизирована, идеологизирована, так что при непосредственном восприятии бывает трудно найти рациональный земной и человеческий смысл её построений. Тем не менее, у Карсавина эта мистика-мифология представляет собой довольно прозрачную оболочку, форму, от которой легко отвлечься и увидеть реальные процессы и проблемы человеческого бытия. Он и сам подчас наводит читателя на подобные дешифровки. Вот он пишет: «Я утверждаю себя через самоотдачу себя высшей личности (миру), то есть конкретно — прочим её моментам...»<sup>1</sup>. Здесь читатель легко убьёт скобки у слова «мир» и поместит в них «высшую личность», а то и вовсе вычеркнет её, и тогда всё карсавинское сочинение предстанет как достойное чисто научного прочтения.

Л. П. Карсавин осознанно начинает свои рассуждения с критики существующих позиций в избранной теме. Это — уже господствовавшие тогда в европейской философии (и господствующие сегодня) идеи махизма, интуитивизма, феноменологии, экзистенциализма. Общей их методологической базой был позитивистский эмпиризм — поверхностность, описательность, фактологизм, отказ от сущностного анализа. Много места он этой критике не уделяет, но проводит эту критику весьма корректно и жестко.

Об интуитивизме Лосского и махизме Авенариуса он пишет так: «Интуитивизм утверждает разъединенность познающего с познаваемым инобытием как некоторый первичный онтический факт и видит в акте знания только «координацию» субъекта с объектом»<sup>2</sup>. И в противовес этому субъективизму он строит свою концепцию единства мира и отражения в сознании человека его свойств. Мир открыт человеку, представлен в его ощущениях, человек несёт в себе мир, позна-

ёт его из первых рук. «Акту знания предшествует первичное единство или первичная слиянность инобытия и личности»<sup>3</sup>. Вопреки интуитивизму «личность познаёт инобытный ей мир в подлиннике (т. е. не через «координацию». — В. Б.). Это значит, что она «качествует его качествами и что ею-то они, во всяком случае, являются». «Когда я вижу дерево, — иллюстрирует свою мысль Карсавин, — и колебания его листвы, это и я... зеленею и колеблюсь в листве дерева, пространственно качествую. Единство моё с инобытием есть первичный исходный факт, не усматриваемый с достаточной ясностью интуитивистом и ошибочно толкуемый феноменалистом»<sup>4</sup>. И далее: моё инобытие не мною порождено, оно не я (как в феноменологии), оно первично по отношению ко мне: «За моими качествами, в них самих я наталкиваюсь на иной их исток и упор, кроме моего: на инобытие». «Соединение моё с инобытием осуществляется как сфера наших “общих качествований”, которая упирается, с одной стороны, в мою личность, а с другой стороны, — в инобытие...». В сфере «общих с миром качествований» «инобытие отдаёт себя мне, а я отдаю себя инобытию. И само собой понятно, что моё участие в нём (моё познание инобытия) не является актом, ценным только для меня, но — актом *онтического смысла и значения, бытийственным и самим бытием*»<sup>5</sup>. Это звучит очень современно: человек онтологически причастен миру и само его познание мира является фактом (и фактором) бытия этого мира. Но сделано это не субъективистски, как трактуется сегодня в феноменологии. Онтичности человека предварена его практически-познавательная активность.

Общей базой субъективистских философий является их эмпиризм. Они идут от наглядных фактов и ограничиваются ими. «Экономия мышления», никаких

спекуляций! И в результате получается, что в изучении человека нет места категории личности, потому что в науке сложился «глубоко вкоренившийся предрассудок — убеждение, что существует одна лишь реальность, а именно: индивидуум, и что индивидуум есть определённая, всегда себе равная и замкнутая в себе величина...»<sup>6</sup>. Как современно это звучит! Ведь этот предрассудок губит персонологию и сегодня.

Или другое. В понимании внутреннего строя личности современная антропология идёт лёгким путём естествознания. Карсавин считал этот путь ошибочным. Соблазнительно, — писал он, — представить человека, по Паскалю, как совокупность клеток, внутренних миров и т. п. «Так, рассматривая индивидуальное тело как систему клеток, невольно начинают понимать самое индивидуальную личность как систему и часть, даже как простую сумму малых, начальных личностей. Вместо *естественного пути сверху вниз* (подчеркнуто мною. — В. Б.) избирают противоестественный и «материалистический» путь снизу вверх; и становится непонятным: откуда в индивидуальной личности то, чего нет в её “элементах”?»<sup>7</sup>. Механицизм суммативности — это и есть эмпиризм: каким предмет нам видится, таков он и есть, «ибо человек есть мера всех вещей...». Ф. Бэкон в свое время преодолел средневековые идола познания, но ввёл новый — эмпиризм, доверие, излишнее доверие, «органам чувств». Этот эмпиризм в XIX веке был возведён в ранг абсолютного метода научного познания и подавался как будто бы порождаемый запросами самой науки и материалистического мировоззрения. Поэтому Карсавин и берёт в кавычки слово «материалистический», понимая, что это псевдоматериализм — субъективизм. Действительно материалистическим должно быть объективное познание, включающее

изучение нематериальных, но реально существующих логически-духовных уровней бытия. И, более того, наука должна начинаться с осмысления этих уровней, потому что в предметах, взятых вне целого, оказывается невидимым нечто самое в них существенное, их сверхъединичная, сверхвещная сущность, уяснение которой поможет раскрыть и всё в них остальное. Этот путь «сверху» — естественен для науки. Вся же западная антропология, персонология, психология предпочитает противостественный путь «снизу», от эмпирии. Опять же — великие умы сходятся: Карсавин, по-видимому, не знал, что совсем недалеко от него в мировом пространстве, в Москве, работает великий психолог и педагог Л. С. Выготский, который идёт именно таким путём — «сверху вниз», осознанно и активно борясь с ржавчиной эмпиризма в науке.

В приведенной цитате Л. П. Карсавин замечательно правильно указывает и ещё на один момент: сверхиндивидуальные свойства элементов системы вкладываются в них самой этой системой. Открытие эффекта системных качеств принадлежит, как известно, марксизму<sup>8</sup>; Карсавин мог об этом и не знать, но сам дух науки подсказывал ему повторить это открытие.

Человек, мир, природа — материальны, вещны, но устроены так, что из самого своего совокупного, системного телесно-вещного существования они «выталкивают», порождают свои собственные нематериальные надстройки, которые и оказываются их сущностью как уже не просто разрозненных вещей, а — элементов мира, «органов» мирового «всеединства». Природа существует как первоначальное «самоединство», которое, живя, дифференцируется и наполняется динамизмами внутренних противоречий, контактов и конфликтов — и это есть «саморазъединение», или «самораз-

личение», природы. Результатом этапов «самоединства» и «саморазличения» становится этап «самовоссоединения» природы в качестве Всеобщей Личности, *соединяющейся*, как пишет Карсавин, с Богом. И тогда весь мир представляется как духовно-телесная личность Бога. В этом божественном теле — в составе этой «симфонической личности» находятся разного уровня «тела» — и «личностные», и «не личностные». «Тварное бытие в целом — симфоническая личность, причём одни моменты её являются актуальными личностями, другие же не поднимаются над зачаточно-личным («животные») или даже только потенциально-личным («вещи») бытием»<sup>9</sup>.

Первая стадия бытия мира, — это, в терминологии Карсавина, «Бог-Отец», т. е., изначальная, равная себе природа, исходное бытие; вторая — «Сын», т. е. человек, общество и связь природы и общества; третья — «Дух Святой» как духовная сущность мира. Мир существует как триединая телесно-духовная система, которую можно назвать только личностью. «Личность или вообще не существует, или она есть триединство, образ и подобие Пресвятой Троицы»<sup>10</sup>. Личность Бога — это единство его духовности и материальности «тварного» мира, это — мир в единстве его материальных и духовно-идеальных начал, это — «симфоническая личность», которая вбирает в себя все материальные природные предметы и придаёт им также духовно-материальное личностное бытие. Мир личностен и состоит из иерархии личностей.

Этот восходящий к Аристотелю пантеизм является более высоким уровнем понимания сущности личности, чем и сегодня господствующая в науке о личности её внутрииндивидуальная идентификация. Карсавин, пойдя по дорожке системности, дошёл до её логического конца, до системы мира в целом и предста-

вил последнюю как живую личность, дающую жизнь дочерним системам, делая и их личностями. Это типичный персонализм, и методологически это зеркальная противоположность номиналистского эмпиризма, но из этих двух крайностей ближе к истине всё-таки карсавинская, персоналистская. Карсавин, как никто другой, даже из персоналистов (Мунье, Берядев, Бубер), видит человека (человеческую личность) не непосредственно-индивидуально, а сразу в целой системе мира, которая сама — живая личность. Не человек онтически и суверенно живёт в мире, не общество даже, а первоначально живёт мир как целое, разделённый на свои органы-субличности и ворочающий ими, как спрут своими щупальцами в темноте мирового океана-бытия.

Итак, мир в целом, равный Богу, у Карсавина обозначен категорией симфонической личности. Мир в развёрнутой картине представляется им как иерархия личностей индивида, общества и бога. При этом личность общества распадается на «социальные личности» отдельных общественных слоев, групп, институциональных учреждений. Карсавин строит типологию социальных личностей. Ими оказываются, во-первых, «социальные эфемериды» — идейное общение незнакомых людей, митинги, «собрания», одушевляемая идейным чувством или импульсом «толпа»; во-вторых, — «периодические социальные личности», которые «обладают более длительным и развитым существованием: спортивные общества, партийные съезды; в-третьих — «постоянные социальные личности» — семья, правительство, народ и т. п. «У всякой социальной личности есть основное её задание или — по отношению к высшей, индивидулируемой ею личности — основная её функция». «По степени раскрытия, — заключает эту типологию автор, — можно подразделить социальные личности на (I) само-

довлеющие и (II) функциональные. Поскольку социальная группа есть личность, она уже в некоторой степени самодовлеет, а поскольку она является индивидуацией целого, — она функциональна»<sup>11</sup>.

Социальная личность — основание, резервуар содержания личности индивидуальной и в то же время нечто самостоятельное. «Знание личности-момента покоится на самосознании социальной личности... Но в самосознании своём социальная личность становится собственным своим средоточием не во вне своих моментов, а в них. Осуществителем и носителем социального «я» всегда является «я» индивидуальное — индивидуальная личность становится результатом «свободной самоиндивидуации социальной». Социальная личность порождает индивидуальную, и в этом порождении она умирает как нечто сверхиндивидуальное, она живёт жизнью индивидуальных личностей и растворяется, «умирая» в них. «Органическое первенство саморазъединения, или умирания, получает в социальной личности смысл первенства жертвенного умирания для других или самоотдачи, то есть смысл любви»<sup>12</sup>. Иными словами, не «партнёрство», не «диалог» с непредсказуемым для каждого из его участников результатом, не гармоническая «полифония хора», когда ни один из его участников ничем не рискует и не претендует на лидирующую партию, как это выглядит у М. М. Бахтина, а направленное собственное умирание для воскресения себя в другом и для воскрешения этого другого. Это — естественно и объективно-реально — так считает Карсавин.

Порождаемая социальной группой индивидуальная человеческая личность имеет как общие с «социальной» и «симфонической» принципы динамики и строения, так и собственную специфику. Она так же, как и симфоническая лич-

ность, универсальна, является результатом тех же процессов перемещения из «самоединства» и «саморазъединения» в органическое единство «самовосстановления». Индивидуальная личность «предстаёт нам как самоединство, саморазличение и самостановление. Она — сначала единство, затем разъединение и разъединённость или множественность и, наконец, воссоединение и воссоединённость». И «этот онтический порядок личности вполне понятен и необходим». То есть обнаруживается то же, что спекулятивно конструировал Гегель: доиндивидуальная самотождественность взрывается множественностью человеческих вариантов обнаружения противоречий между собой и миром («самосознание», или индивидуальность), и затем наступает эпоха выхода за пределы индивидуальности — разумное проникновение в разумность мира, синтез доиндивидуальной слитности с миром и индивидуальной разорванности с ним.

В описании этой динамики у Карсавина нет ссылок на Гегеля. Но, конечно же, он Гегеля знал, и подобная позиция, несомненно, является и аллюзией на гегелевскую триаду («сознание — самосознание — разум»), и её развитием: Карсавин подаёт свои модусы личностного бытия, во-первых, как более привязанные именно к личностному результату их движения, а, во-вторых, он подчёркивает взаимосвязь этих модусов как внутренний динамизм феномена самой личности. У Гегеля модусы «субъективного духа» довольно статичны и изолированы друг от друга, у Карсавина — сцеплены в единый процесс становления индивидуальной человеческой личности.

Чтобы читателю было яснее, что означают эти этапы — модусы бытия личности, Карсавин обращается к богословской его подготовке. «Богословски образованному читателю поможет аналогия между триединою личностью и Пресвятой Троицею. Тому, что мы называем

первоединством или триединством, соответствует «усия» (сущность. — В. Б.), определённому первоединству — Отец, саморазъединяющемуся единству — Сын, самовоссоединяющемуся — Дух Святой. Сын рождается, а Дух Святой исходит из ипостаси Отца, но не от *усии* Отца, ибо особой сущности (усии) нет ни у Отца, ни у Сына, ни у Святого Духа, но все три ипостаси, и каждая из них — одна и та же сущность (усия)<sup>13</sup>.

В этой «облегчающей» восприятие аналогии светится здравая мысль: и в «Сыне», то есть разъединённом, индивидуальном состоянии человека, и в обществе, и в человеке присутствует одна и та же духовная основа, исходящая из мира в целом — из «усии» (сущности) первоначального триединства мира. То есть опять — по Гегелю, а лучше сказать, явно по самой природе вещей. Личность человека — не ему принадлежащая собственность, а порождённая симфоническим первоединством мира его внешняя, вложенная в него извне и свыше сущность. «Все три единства — одно, одна и та же личность. Личность или вообще не может существовать или есть триединство, образ и подобие Пресвятой Троицы»<sup>14</sup>.

Подобная позиция — не подтасовка науки под жаргон богословия, как может показаться поверхностному взгляду. Это использование научного потенциала тысячелетних, пусть и трансформированных в религиозном лексиконе, наблюдений реальности. Это, в сущности, аристотелевская картина «души» как концентрации формы форм мира — «энтелехия» предметов, посылаемая им мировым «перводвигателем», или «богом».

Пренебрежение этим опытом, самоизоляция науки, характерная для наших дней, как раз и приводит к тому кружению в беличьем колесе эмпиризма, на который обрекла сегодня себя, например, гуманистическая психология, считающая

себя вершиной и синтезом всех психологических знаний (К. Роджерс) и пытающаяся найти личность в экзистенциалистски и феноменологически понятой самости и её самоактуализациях (А. Маслоу, А. Менегетти, А. Г. Асмолов, В. П. Зинченко, Д. А. Леонтьев и др.).

Соотношение социальной личности с порождаемой ею индивидуальной прослежено Карсавиным в ключе общедилектического понимания соотношения системы и её элементов, целого и частей, общего и отдельного. Личность человека — это «индивидуация» личности абсолютной. Абсолютное присутствует в относительном бытии человека и составляет его сущность. Индивидуальное сознание по сути своей не принадлежит индивидууму. Оно почерпнуто из общества. «Так как самосознание высшей личности осуществляется лишь в самосознании индивидуальном, ясно, что индивидуальное самосознание не всегда собственно или в строгом смысле индивидуальное». Оно не постоянная величина, а всё время меняется. То оно расширяется до социально-личностного самосознания и даже до самосознания всего человечества и всего «тварного бытия», то сжимается до собственно индивидуального и даже падает ниже себя — в свои «моменты». «Умирание момента-личности, являясь условием становления и бытия других моментов-личностей, предстаёт как его *самоотдача* или как его *жертвенное* умирание — необходимое условие воскресения». «Самоотдача момента-личности — необходимое условие его утверждения. Если он не отдаёт себя другим — ни они не могут быть, ни он сам. Конечно, он *сам* возникает и *сам* себя утверждает, однако — лишь потому, что *они* себя ему отдают и что они есть через *его* самоотдачу»<sup>15</sup>.

В результате такого взаимного обмена духовностью как между индивидуальными личностями (личностями-момен-

тами симфонической личности мира), так и между этой высшей личностью и её «моментами», получается, что всё, чем обладает индивид сверх своего индивидуального бытия, т. е. всё его собственное, «личное», — это не его собственность, это у него — от них, от системы мира, от Бога, Логоса, симфонической логики мира. «Индивидуум себе самому кажется самостоятельнее, чем он есть на самом деле»<sup>16</sup>. «Обычно для меня неважно, что я — социальная личность, ибо я занят собою как индивидуумом. Социального самосознания во мне и для меня *как бы* и нет»<sup>17</sup>. На самом же деле в своём эмпирическом бытии «тварь как бы возвращается к началу своего несовершенства — к отъединению от Бога. Она уединяется, замыкается в себе и своём, не замечая, что всё принадлежащее ей и она сама — краденое: уворовано ею у Бога. Высшею категорию для неё становится её тварное самосознание, знание же и сознание делаются загадочными, необъяснимыми. Перед эту загадку в недоумении останавливается интуитивизм; на попытке её разгадать ломает себе шею феноменализм»<sup>18</sup>. Здесь можно было бы добавить: и современные экзистенциалисты, и сторонники гуманистической психологии и её дочернего ответвления — трансперсональной психологии и других субъективистских течений в теории личности. Для них нет *системы* мира, мирочеловека, человекомира («богочеловека», «человекобога»). У них — сплошной «атеизм», то есть акосмизм, асистемность: для них существует только изолированный человек, индивид. И тогда на вопрос, откуда в нём духовность, ответом может быть только одно: ниоткуда, из него самого, просто он так устроен, она ему «антропологически задана» — и прочий кантианский априоризм.

И здесь Карсавин даёт поучительную критику современного индивидуализма и характерных для него категорий самоак-

туализации и самоутверждения. Самоутверждается заведомо изолированный от общества, от симфонической своей «усии» человек. Ведь если он — часть и порождение общего, если он несёт его в себе, — самоутверждение греховно и преступно. Ведь существует огромная разница между понятиями «утверждение» и «самоутверждение». «Я утверждаю себя через самоотдачу себя высшей личности (миру), то есть конкретно — прочим её моментам», то есть таким же, как я, отдельным людям. «Если же я ошибочно (сколь вежлив и «политкорректен» Л. П. Карсавин!) признаю высшее «я», высшую личность моим собственнo-индивидуальным «я», мою ограниченную личностью-моментом, моё утверждение превращается в моё самоутверждение. Зло же самоутверждения не в том, что я утверждаю себя, и даже не в том, что утверждаю мою самость как этот именно момент развития мира, но в том, что я *уединяюсь* в моей самости и не хочу признать её *моментом* развития, то есть придаю ей абсолютное значение. Это — гордыня и отрицание инобытия и Бога, акосмизм и атеизм, люциферианство»<sup>19</sup>.

Позитивистский эмпиризм антропологизма избегает категорий любви, ненависти и прочих чувств. Карсавин же выводит свою концепцию мира и личности именно из этих валентных устремлений мира к своим частям, тяготения этих частей — к нему и этих частей между собой. В жертвенном умирании целого в частях, равно как и в подобных связях между «индивидуумами», то есть в их взаимной самоотдаче, заключён «смысл любви». И, напротив, «определяющая несовершенство личности вольная недостаточность её саморазъединения является неполнотою её жертвы и потому неполнотою её утверждения. Эта недостаточность — утверждение её только в себе и для себя, то есть — её *самоутверждение*, или *гор-*

*дыня*, по отношению же к другим моментам-личностям — ненависть». «Самоутверждение, или ненависть, есть сама вольная недостаточность самоотдачи<sup>20</sup> — то есть недостаточность любви. Вовсе забытые в наш рассудочный век категории!

Интересны рассуждения Карсавина о теле человека, о его материально-вещной стороне. Она, как и сторона духовная, — тоже не собственность индивида: «Ведь, строго говоря, то, что мы считаем своим индивидуальным телом, является телом социально-индивидуальным и даже симфонически-индивидуальным». «Внешнее тело индивидуальной личности — тело симфонической личности мира, поскольку оно специфически *осуществляется* индивидуальной личностью. Тело мира — *всё* множество своих аспектов; внешнее тело индивидуальной личности — *лишь один из них*»<sup>21</sup>. «Весь мир, становясь инобытною мне телесностью, становится и моею». «Этот мир является и её телом, «внешним телом личности»<sup>22</sup>. Это прямая переключка с Л. С. Выготским, также заявлявшим, что «душа человека дана ему извне и в чисто материальной форме» — в виде социально создаваемых предметов и специальных чувственно воспринимаемых знаков, осваивая которые ребёнок (человек) формирует свои высшие психические функции. Сегодня эти системно-диалектические формы понимания социально-телесной обусловленности человеческой духовности (познания, самосознания) вытесняются (вытеснены) из науки и заменены симулякрами интенциональности, так что вся природа, в том числе и природа как мир человека, как социально преобразованная телесность природы и самого человека, «вынесена за скобки» (ноэзис, эпохе, феноменологическая редукция).

Итоговой темой философской симфонии Карсавина является риторический вопрос: «Возможен ли мир без личного

своего бытия?»<sup>23</sup>. Ответ прост: мир весь, во всех пластах своей иерархии, личностей, потому что он жив, и каждый его элемент пребывает внутри живой системы мира как порождённый ею и осуществляющий её «момент». Но сумма этих моментов — человечество, и тогда: «Единый в своём времени-пространстве мир осуществляет своё личное бытие по крайней мере в человечестве. Он, несомненно, симфоническая всеединая личность, или иерархическое единство множества симфонических личностей различных порядков, а в них и личностей индивидуальных»<sup>24</sup>. Единство мира не в его материальности (материальном бытии), а в его личности, или в его божественности, если под последней понимать его собственное сверхпредметное, сверхвещное, сверхиндивидуальное, сверхэлементное качество жизненности, свободы, порыва, валентности, любви, устремлённости к совершенствованию. Это сверхэлементное «сверхтварное» системное начало мира Карсавин называет традиционным именем Бог. Каково имя мира? — Бог. Каково имя Бога? — Личность. Каково имя Личности? — Любовь. Мир — это Бог как Личность и Любовь, как желание и творение совершенствования мира, то есть творение миром самого себя. Такова карсавинская позиция, которую легко прочесть — пусть сам Карсавин остаётся истовым верующим человеком и религиозным идеалистом — как диалектико-материалистическую мирудицею.

«Мир относится к Богу как самодвижное (свободное) творение к своему собственному творцу. Вечно сущий Бог перестаёт быть, дабы возникла и стала Богом, то есть Им самим, тварь. Он отдаёт себя твари, которая тем самым самовозникает (без «само» тварь не была бы свободною). Тварь самовозникает и, осваивая Бога, обожается, становится самим Богом на место самого Бога. Став же Богом, она уже не может (ибо свободно хочет быть

*Богом*, а не философом-еретиком) не отдавать себя Богу. Она свободно отдаёт себя Богу, которого уже нет, жертвенно умирает, дабы Он снова был, а её снова не было. Но Бог всегда есть, а тварь не есть, есть и не есть»<sup>25</sup>. «Так как если есть Бог, то нет твари, а если есть тварь, то нет Бога — мыслим лишь один выход из [этой] антиномии — Бог выше бытия и небытия. Он есть и не есть. Он погибает и воскресает, хотя Он — вечный покой». «В погибании Бога возникает тварь, в Его воскресении — погибает: она есть в Его небытии. Бог не есть по отношению к Нему твари, ради неё уничтожает, истощает Себя, дабы она могла возникнуть и обожиться»<sup>26</sup>.

Всё это легко прочесть вполне реалистически-материалистически: мир устроен так, что он нацелен на человеческое его сотворение, что может быть совершенно только вмиренным, проникшим в мир и относящимся к нему как к высшей ценности (а не к себе!) человеком. Это практически то же, что марксово: «Таким образом, общество есть законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществлённый натурализм человека и осуществлённый гуманизм природы»<sup>27</sup>. Это то же, что молодой Ильенков писал в своей «Космологии духа»: мир разумен, духовен, природа порождает человеческий дух для разрешения той страшной загадки, которую без жертвенного самоуничтожения человечества (в прямом, не карсавинском даже смысле) она разрешить не может<sup>28</sup>.

Изложенные идеи Л. П. Карсавина не только не устарели, но остаются важнейшей, хотя далеко еще не освоенной методологической базой современной психологии, педагогики, социологии, этики, эстетики, политологии — всех наук, касающихся личности. Бердяева, Шестова, западных персоналистов у нас помнят, а Л. П. Карсавин жестоко и несправедливо забыт.

ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозные и философские сочинения. М., 1992. С. 109.

<sup>2</sup> Там же. С. 92.

<sup>3</sup> Там же. С. 96.

<sup>4</sup> Там же. С. 94.

<sup>5</sup> Там же. С. 95.

<sup>6</sup> Там же. С. 179.

<sup>7</sup> Там же. С. 125.

<sup>8</sup> См.: История марксистской диалектики. М., 1971. С. 152.

<sup>9</sup> Карсавин Л. П. О личности. С. 139–140.

<sup>10</sup> Там же. С. 43.

<sup>11</sup> Там же. С. 177, 178.

<sup>12</sup> Там же. С. 107.

<sup>13</sup> Там же. С. 54.

<sup>14</sup> Там же. С. 59.

<sup>15</sup> Там же. С. 107.

<sup>16</sup> Там же. С. 119.

<sup>17</sup> Там же. С. 127.

<sup>18</sup> Там же. С. 102.

<sup>19</sup> Там же. С. 109. Подчеркнуто мною — В. Б.

<sup>20</sup> Там же. С. 107.

<sup>21</sup> Там же. С. 144. Подчеркнуто мною — В. Б.

<sup>22</sup> Там же. С. 141, 143.

<sup>23</sup> Там же. С. 98.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же. С. 171.

<sup>26</sup> Там же. С. 185.

<sup>27</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 118.

<sup>28</sup> Ильенков Э. В. Космология духа // Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 415–437.