

философия симфонической личности Льва Карсавина

К вопросу об онтологичности русской этики

ЕЛЕНА НАМЛИ

Мир, в котором ориентируется поступок на основе своей единственной причастности бытию, — таков предмет нравственной философии.

Михаил Бахтин

ТЕМА ЭТОЙ СТАТЬИ связана с одной характерной особенностью русской этической мысли, на которую часто обращают внимание исследователи русской философской традиции. Русская философия морали слишком метафизична, по средневековому метафизична, так что не принимающий метафизических предпосылок такой философии мыслитель не может вступить с ней в серьезный межконтекстуальный диалог. Насколько это верно ?

Я попытаюсь проанализировать проблему, используя в качестве примера философию Льва Платоновича Карсавина (1882-1952). Моя гипотеза состоит в том, что метафизичность русского философствования является препятствием для межконтекстуального диалога только в том случае, если этот диалог строится на определенных условиях, которые сами могут и должны быть подвержены критике. Русская же морально-философская традиция может быть открыта для диалога с альтернативными формами философствования не вопреки, а благодаря своей метафизичности.

Этика и метафизика

В качестве примера феномена русской « философской метафизичности» я предлагаю рассмотреть этику русской религиозно-философской традиции. Ибо этика, с одной стороны, присутствует на всех уровнях последней, а с другой стороны, в русской религиозной философии практически отсутствует интерес к автономной нормативной теории. Нормативная теория

вообще не является объектом этического анализа в русском философском контексте, что вызывает закономерное удивление у современного академического философа Запада.

Николай Онуфриевич Лосский, который, как известно, оспаривал тезис о том, что русская философия в основном занимается проблемами этики (*Lossky* 1951, 404), все же признавал долю истины в идее «пан-этичности» русской философии. Ему принадлежит следующее высказывание (*там же* 404-405):

The assertion that Russian thinkers are pre-eminently concerned with ethics contains a certain amount of truth, for even when they are dealing with departments of philosophy remote from ethics they do not, as a rule, lose sight of their subject's connection with ethical problems.

Я склонна считать, что этика, все-таки, — основная забота русских философов. Только этика у них не состоит в стремлении к созданию нормативной теории, как во многих других традициях. Этика в русском контексте — это попытка понять мораль как срез бытия, как бытие в просвете нравственного опыта. Нравственный опыт свидетельствует о бытии, только в аспекте его совершенства и модальности долженствования.

Начиная с Владимира Соловьева (1853-1900), на вопрос о том, что есть добро, русская философская мысль отвечает дискуссией о смысле глагола «есть». Задача русского философа состоит не в поисках критерия нормативности, а в определении онтологического статуса последней. Русская традиция резко отличается от западной посткантианской философии отсутствием интереса к разработке нормативной теории. Под нормативной теорией я понимаю всякую теоретическую конструкцию, содержащую критерии верного нравственного выбора. Так деонтологическая теория содержит правила, соответствие или несоответствие с которыми является критерием правильного выбора ; этика добродетелей содержит критерии, при помощи которых качества характера разделяются на положительные и отрицательные, и т. д. Общее для всех нормативных теорий состоит в том, что в них должное отличается от недолжного по своему содержанию. В русской же традиции обсуждается не содержание должного (действия, качества), а его метафизический статус.

В чем смысл этого историко-философского феномена? Весьма распространенным является мнение, что русская философская мысль не развилась до того уровня, когда необходимость разработки автономной нормативной теории становится очевидной. В основе такого понимания лежит представление о том, что признание определенной независимости этики от других философских дисциплин является однозначно прогрессивным феноменом. Я не могу согласиться с таким утверждением и предлагаю анализ этики Льва Карсавина¹ в качестве примера того осознанного философского выбора, результатом которого стало отрицание автономности нормативной теории (даже самой необходимости нормативной теории) в русской этической мысли.

Лев Карсавин

Выбор может показаться странным, ибо из возможных претендентов на роль «представителя русской философии морали» Карсавин является наименее известным и, вероятно, наиболее трудным автором. Однако мой выбор не случаен: Карсавин является одним из самых радикальных представителей русской этической мысли во всем ее метафизическом напряжении. В его философии, иногда почти в гротескной форме, есть почти все, что занимало и других мыслителей рассматриваемого философского контекста.

Лев Платонович Карсавин родился 30 ноября 1882 года в Петербурге, в семье танцовщика Мариинского театра Платона Карсавина. Лев Платонович рано заинтересовался историей и философией, чему, видимо, способствовал семейный миф о родстве его матери с Алексеем Хомяковым (1804-1860). С 1901 года Карсавин изучает историю в Петербургском университете под руководством известного русского медиевиста Ивана Гревса. С 1906 года Карсавин оставлен при университете для подготовки к профессуре. Свои академические диссертации молодой историк посвящает проблеме религиозности в Италии и Германии в XII—XIII веках. Изучение средневековой культуры оказало влияние и на формирование философского

¹ Более обстоятельный анализ системы Льва Карсавина проделан мной в работе «Etikens ontologiska grund. En analys av Lev Karsavin personalism» (Nami 2000).

credo Карсавина: поиски философского языка *синтеза* можно с большой долей уверенности назвать центральной задачей Карсавина.

В 1922 году вышла первая философская книга Карсавина «*Noctes Petropolitanae*», которая была явным подражанием знаменитому «Столпу» Павла Флоренского (1882-1937). Эта работа знаменательна тем, что в ней представлены практически все основные темы будущего философского творчества Карсавина: опыт любви как основа феноменологии единства; троичность как парадигма многоединства; интуиция небытия зла и данность этой интуиции в опыте любви — только несколько тому примеров.

В этом же 1922 году Карсавин был выслан из России. Покидая Петербург, философ увозил с собой практически готовые рукописи двух произведений: «О личности» и «Философия истории».

Первые «эмигрантские» годы Карсавина связаны с русским христианским движением. Карсавин пытается (безуспешно) получить профессию в Православном Богословском институте в Париже, затем участвует в движении евразийцев, читает лекции, пишет статьи, готовит переводы. Часто работает по заказу, на любую тему, просто чтобы прокормить семью.

В 1927 году Карсавин получил приглашение переехать в Литву и с 1928 года его судьба неразрывно связана с судьбой Литовской республики. Карсавин изучает литовский язык и уже в 1929 году начинает чтение лекций по истории средних веков на литовском языке. На этом же языке им написана многотомная «История европейской культуры», перевод которой на русский язык до сих пор не опубликован.

Литва переживает немецкую оккупацию, а затем присоединение к Советскому Союзу. Примечательно, что Карсавин, вопреки настойчивым просьбам семьи, отказался покинуть Литву накануне вступления советской армии.

9 июля 1949 года Карсавин арестован и приговорен к ю годам лагерей за свое «участие в контрреволюционной организации Евразия, которая ставила своей задачей свержение советской власти и восстановление капитализма в СССР» (*Klementiev 1994*).

С 195° года Карсавин находится в лагере для инвалидов (Карсавин уже много лет был болен туберкулезом) в заполярной Абези. Об этом последнем периоде жизни Льва Карсавина нам известно из воспоминаний его друзей по лагерю, друзей и учеников: русских, литовцев, немцев. Многие свидетельствуют о том, что пребывание Карсавина в лагере не изменило ни его личность, ни его философскую позицию: последние философские работы Карсавина — его философская поэзия, по-прежнему содержат (метафизически и этически центральный) тезис о небытии зла.

Карсавин умер 20 июля 1952 года и был захоронен на лагерном кладбище Абези. Точное место его захоронения неизвестно, но на кладбище установлен монумент в память о Льве Карсавине.

Персоналистическая симфония

Философия Карсавина — вариант русского персоналистического всеединства. Вслед за Соловьевым и Флоренским Карсавин разрабатывает свою интерпретацию бытия как всеединства. Философия всеединства — традиция, уходящая корнями к самым истокам европейского философствования. Однако после Шеллинга (177 5-18 5 4) это направление философской мысли развивается, практически, только в России. Различные темы разрабатывались в рамках этой традиции, однако представляется возможным утверждать, что тема конкретного единства бытия и возможность ее постижения мыслью является ведущей.

Не существует общепринятого понятия «всеединства»; такое понятие скорее всего противоречило бы духу философии всеединства, стремящейся к познанию (все)общего в самом конкретном и понимающей всякое конкретное как живую ипостась (все)общего. Некоторое представление о содержании концепции можно получить на основе следующего высказывания современного русского философа Сергея Хоружего (1994, 33) :

... всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, трансрациональное единство отдельности и взаимопроникнутости.

Это «определение» весьма характерно, ибо оно отражает некоторые важные аспекты всеединства как философского направления. Всеединство должно, по справедливой мысли Хору-жего, пониматься как онтологическая категория, т. е. предназначено для постижения особой онтической структуры. Само это постижение должно далее происходить «трансрационально». Эта последняя мысль в ее русской контекстуальности принадлежит Семену Франку (1877-1950), ведущему гносеологу русского всеединства.

Не обращаясь к подробностям этого типа гносеологии, следует все-таки отметить, что философия всеединства претендует на особую философскую форму постижения опыта единства, примерами которой могут служить интуитивизм Лосско-го и Франка. Лев Карсавин также обращается к идее непосредственного восприятия бытия в познании. Это познание является трансрациональным по своей природе : т. е. оно не отменяет рационализм, а скорее снимает его. Это снятие может быть описано как снятие апофатическое. Речь идет о своего рода реализации идеала *docta ignorantia*, ибо осознавая границы рационального познания, мы как бы уже имеем опыт, ученое незнание этого рационально-недоступного. Как же предстает мир перед тем, кто не готов примириться с монополией мышления в границах рационализма, но хочет понять мир за пределами действия закона исключенного третьего ?

Весь мир, по мысли Карсавина, есть одна симфоническая личность, бытийствующая в своих моментах. Момент — одна из основных категорий философии Карсавина, присутствующая также в философии наиболее близкого Карсавину русского философа Семена Франка. Генесис этой категории — не простая проблема. Однако для предварительного понимания этой категории в системе Карсавина можно ограничиться следующим : в нашем личном опыте мы всегда имеем дело с конкретным проявлением нашей личности, а встречая других, мы всегда встречаем их в некоторой конкретной форме. «Я» неуловимо за пределами своего всегда конкретного образа, который Карсавин и называет моментом личности (1992, 111) :

Момент, будет ли он моментом индивидуальной личности или моментом личности симфонической и, в частности, самую индивидуальную личностью, отличается от всех прочих моментов своей личности,

противостоя им всем и всякому из них. Но он *есть* и сама личность, хотя и в специфической ее индивидуации, и, следовательно, единство всех прочих моментов и свое единство с ними.

Момент интересен своим отношением к другим моментам той же личности и к личности как таковой. Для описания соотношения момента и ее личности Карсавин использует термин Николая Кузанского *contractio*, который он переводит как «стяженное». Каждый момент личности есть *стяженно* вся личность, момент есть *contractio* личности.

Каждый момент есть вся личность и в том смысле, что личности нет вне ее конкретных моментов. Но, как один из многих моментов личности, *этом* ее момент не равен другим ее моментам. Так мое личное «я» дано моему сознанию, самосознанию и сознанию других людей в своем всегда конкретном проявлении: я сегодня, озабоченная написанием данной статьи, я вчера, предвкушающая встречу с хорошим другом и т. п. Одновременно нам как-то дано и единство всех этих конкретных проявлений, единство, побеждающее всякую аналитичность сознательной деятельности в ее стремлении разделить субъект и объект познания. Наше самопознание способно проникнуться фундаментальным единством объекта и субъекта, единством части и целого (момента и всей личности в терминологии Карсавина).

Описывая весьма банальный опыт всякого личного бытия, опыт единства во множестве или многоединства, Карсавин утверждает его основополагающее значение для всякого философского анализа. Нельзя понять личное бытие в рамках философии, не допускающей противоречий, являющихся характерными для (опыта) личного бытия. Философия всеединства строится поэтому на принятии факта противоречивости личного бытия как единства множества и всеединства.

Универсальной парадигмой для понимания личной диалектики всякого бытия является, по Карсавину, христианское учение о триединстве Бога: трех ипостасях, их неслиянности и нераздельности. Карсавин понимает личное бытие по аналогии с догмой триединства в том смысле, что всякий момент каждой личности является всей этой личностью (всей ее сущностью, которой нет вне моментов) даже тогда, когда он отличается от других моментов этой личности².

² Интересно отметить, что известный православный богослов, ведущий авторитет в вопросе о понимании личности в православной традиции, Владимир Лосский, был некоторое время в Петербурге студентом Льва Карсавина. Думается, что богословское понимание личности у Владимира Лосского опосредовано опытом русской религиозной философии, которая в свою очередь многое черпала в богословии христианской догмы.

Следующий шаг Карсавина состоит в утверждении личного характера всякого бытия. Личность же определяется следующим образом (1992,19):

Личность — конкретно-духовное или (что то же самое : не даром «личность» от «лица») телесно-духовное существо, определенное, неповторимо своеобразное и многовидное.

Это описание личного бытия, во многом основанное на Карсавинском анализе этимологии русского слова «личность», содержит следующие тезисы: 1) личность есть единство во множестве; 2) она есть единство телесного и духовного; 3) она есть уникальность, проявляющая себя всегда по-разному.

Уже здесь мы обнаруживаем важный тезис, философскую природу которого нелегко определить. Карсавин утверждает, что всякое проявление личности есть вся эта личность (ибо личности нет как некоей субстанции за пределами ее конкретных форм). Это утверждение об онтической структуре личности имеет важный этический аспект : все злое выражение личного бытия есть выражение сути этого личного бытия, оно не может быть объявлено внешним или несущественным по отношению к личности как таковой. Более того, если «злой» момент личности, по мысли Карсавина, содержит в себе всю личность, он должен содержать и ее «добрые» моменты. Все-единое понимание личного бытия является, таким образом, одновременно и этическим тезисом. Называя тезис Карсавина этическим, я хочу обратить внимание читателя на следующий факт: формально он ставит под сомнение оправданность существования традиционной этики, отрицая ее основу—утверждение возможности и необходимости рассмотрения добра и зла как противоположностей. Цель Карсавина—этика, рассматривающая мораль как срез бытия, в котором зло не только не противостоит добру, но и вообще не обладает бытийственным статусом. Возможна ли такая этика?

О бытии долженствования и небытии зла

На базе своего варианта метафизики всеединства Карсавин выдвигает тезис о том, что все «злые» моменты личности стяжен-но есть вся личность и, значит, все ее «добрые» моменты. Это с необходимостью ведет к отрицанию бытия зла, отрицанию его бытийственного статуса и противопоставления добру. Действительно, система Карсавина содержит тезис о небытии зла и даже ставит своей целью разработать философское «оправдание зла»³. Карсавин в этом смысле находится под явным влиянием творчества Достоевского, представившего злое в человеке как сложный и неоднозначный феномен и сделавшего зло в человеческой душе загадкой для многих философов. Карсавин решает «загадку», предлагая свой вариант метафизического монизма (1994, 267):

Итак, должное (или нравственное добро) есть само всеединое абсолютное бытие в полноте его проявления в относительном — причастия относительного к нему.

Если, как утверждает Карсавин (вслед за многими другими мыслителями), добро (должное) есть полнота бытия, то зло (недолжное) есть неполнота бытия или небытие. Этот тезис вызывает много вопросов, один из которых имеет прямое отношение к проблеме взаимопонимания (или непонимания) между русской этикой и традицией автономной рационалистической этики на Западе. Карсавин отказывается разделить сферы бытия и долженствования⁴, которые, как многие сегодня считают, раз и навсегда были разграничены в прогрессе философской мысли.

Пытаясь аргументировать в пользу своей системы, Карсавин указывает на то, что бытие и долженствование не всегда разграничены в конкретном опыте личности. Он считает, что в опыте личности зло не дано в качестве независимой сущности: нет ничего, что могло бы быть описано как само по себе злое и заменено чем-то иным (добрым) (1994, 261):

³ О том, что Карсавин считал «оправдание зла» куда более важной задачей, чем соловьевское «оправдание добра» свидетельствует Анатолий Ванев в своих воспоминаниях «Два года в Абези».

⁴ Это разделение каким-то образом связано с гипостазированием злого в независимую сущность.

Конкретное зло при ближайшем рассмотрении разлагается на нечто сущее, а потому и доброе, и на ограниченность, неполноту, недостаточность выраженного в этом сущем всеединого добра...

Карсавин призывает своего читателя проанализировать свой личный опыт и научиться в сути злых качеств человека или общества видеть их совершенное (доброе) содержание и способствовать проявлению этого содержания. Для этого нам необходим особый язык, не язык выбора между добром и злом как противоположными альтернативами. Здесь важно, что злое не должно сравниваться с добрым как две различные сущности: злое должно сравниваться со своим истинным, должно раскрыть свое содержание.

Эта метафизическая конструкция, для адекватного понимания которой необходимы многие другие категории Карсавина, кажется, ведет к уничтожению этики, своего рода полному релятивизму. Зла нет, а должное есть полнота бытия : в чем же задача и специфика этической мысли?

Моя гипотеза состоит в том, что этика Карсавина описывает нравственный опыт, который не всегда доступен автономной этике выбора. Карсавин ищет философский язык для ситуаций, в которых рациональный выбор немислим, но интуиция морального характера ситуации сохраняется. Речь идет, например, об этическом опыте трагедии (и трагедии в жизни и жанра трагедии), где зло во всей своей силе и неизбежности является единственной основой катарсиса и нравственного преображения.

Достоевский может помочь нам здесь в понимании философии Карсавина, ибо описанное великим писателем зло и самим Карсавиным признается за «философскую загадку» (см. *Карсавин* 1991). Многие отмечали, что одной из особенностей творчества Достоевского является тот факт, что его отрицательные герои достоверны в своих чувствах и поступках, тогда как его положительные герои представляются читателю более странными и менее живыми. Зосима, Алеша, Соня — странные образы, странные своим всепрощением и всепониманием.

Карсавин создает философию, дающую язык тому опыту «невосприимчивости зла», который характерен для положительных героев Достоевского. Положительные герои Достоевского, поняты через призму системы Карсавина, видят, что злое в людях не есть нечто отдельное от их личностей (которые всегда

абсолютно ценны). Зло есть недостаточное напряжение доброго, недостаточность, сама себя карающая страданием. Отрицательные герои Достоевского — страдающие люди, надорванные неспособностью выразить себя и одновременно достаточно сильные, чтобы просто отказаться от того импульса, который лежит в основе их злых качеств и является частью их личности. Положительные герои Достоевского способны, в свою очередь, увидеть это, увидеть добро там, где другие видят только зло, ибо положительные герои Достоевского видят зло уже преображенное страданием.

Вспомним сцену «надрыва» в келье старца Зосимы («Братья Карамазовы», кн. и, б). Старец опускается на колени перед Дмитрием, за минуту до этого воскликнувшим в адрес собственного отца: «Зачем живет такой человек?» Поведение старца не только непонятно, но и провоцирует. Миусов реагирует весьма «нормальным» замечанием: «Я за сумасшедший дом и за сумасшедших не отвечаю.» Но если все-таки допустить, что реакция Зосимы не есть проявление старческого слабоумия : в чем ее содержание и что пытается сказать Достоевский?

Поклон старца наполняется содержанием, если мы признаем существенной связь между злом и страданием в личном опыте человека. Эта связь, если интерпретировать ее на базе философии Карсавина, имеет два аспекта. Во-первых, старец «видит», что Дмитрий верен себе и не пытается отказаться от «злого в себе»; а во-вторых, старец на основе своего личного опыта знает цену такой верности: злое преобразуется в страдании. Зная будущие страдания Мити, старец видит доброе в нем и кланяется этому дорогой ценой добытому добру.

Опыт преображения зла как центральный нравственный опыт личности в противовес опыту борьбы между добром и злом как двумя сущностями или силами выдвигается на первый план не только Достоевским, но и целым рядом русских писателей и философов. Этот опыт следует, с моей точки зрения, положить в основу изучения и оценки специфики всей русской философии морали.

Диалог как встреча с иным

Первоначальным тезисом статьи был тезис о том, что метафизичность русской этики является препятствием к философскому диалогу только в определенном смысле. Часто предполагается, что метафизические утверждения «тяжелее» этики, свободной от метафизики в том смысле, что диалог с такой этикой предполагает (в качестве необходимого условия) консенсус на метафизическом уровне.

Я думаю, что такой консенсус совершенно не обязателен. Важно другое: для понимания специфики той этики, которая представлена в русской христианской традиции, и для диалога с ней следует оценить факт сознательного философского выбора в рамках этой традиции. Этот выбор, некоторые черты которого я описала на примере системы Карсавина, должен быть подвержен серьезному философскому анализу. Серьезным же я считаю анализ, герменевтической базой которого служит доверие к изучаемой традиции. Доверие, которое еще Гадамер (*Gadamer* 1993, 361) описывал как *открытость* иному, т. е. уверенность или надежда на то, что традиция имеет что-то нам сообщить.

Русская философия морали пытается «сообщить», что долженствование и бытие, разделенные в процессе развития философской мысли, не столь явно и однозначно разделены в нравственном опыте личности — опыте прощения, опыте раскаяния, опыте нравственного преобразования. Речь идет об опыте, выходящем за рамки классической ситуации выбора. Этот опыт, знакомый каждому человеку, до сих пор занимает незначительное место в современной философской литературе Запада и часто считается областью психологии и художественной литературы. Русская философия пытается представить парадоксальный опыт нравственной ответственности за рамками ситуации выбора между добром и злом, правильным и неправильным как легитимный объект философской рефлексии.

Это «сообщение», при внимательном рассмотрении текстов русских мыслителей, никак не может быть признано следствием их философской «недоразвитости», как иногда считается, или их стремлением не быть похожими на западных философов⁵. Речь идет о сознательном философском вызове той традиции, которая, опираясь в первую очередь на Канта, определила

границу нравственного опыта, который может быть описан на языке философии. Русская традиция представляется, в этом смысле, идеальным партнером для философского диалога, ибо она предполагает предельно полную артикуляцию метафизических предпосылок со стороны всех участников диалога. И кто знает, может быть именно диалог с русской философией послужит основой для очередного этапа философской рефлексии о соотношении бытия и долженствования.

STOCKHOLM UPPSALA

Библиография

- Бахтин, М. М.*, 1994, К философии поступка // Работы 1920-х годов. Киев, с. 9-68.
- Ванеев, А. А.*, 1990, Два года в Абези. Брюссель.
- Карсавин, Л. П.*, 1922, *Noctes Petropolitanae*. Санкт-Петербург.
- Карсавин, Л. П.*, 1991 [1921], Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // Русский эрос или философия любви в России, ed. *В. П. Шестаков*. Москва, с. 350-363.
- Карсавин, Л. П.*, 1992 [1929], О личности // *idem* : Религиозно-философские сочинения. Петербург, с. 3-232.
- Карсавин, Л. П.*, 1994 [1922], О добре и зле // *idem* : Малые сочинения. Санкт-Петербург, с. 250-284.
- Флоренский, П. А.*, 1914, Столп и утверждение истины. Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах. Москва.
- Хоружий, С. С.*, 1994, После перерыва. Пути русской философии. Санкт-Петербург.
- Gadamer, H.-G.*, 1993, *Truth and Method*,² transl. by W. Glen-Doepel, London.
- Klementiev, A.*, 1994, *Bibliographie des œuvres de Lev Karsavine*, Paris.
- Lossky, N.*, 1951, *History of Russian Philosophy*, New York.
- Namli, E.*, 2000, *Etikens ontologiska grund. En analys av Lev Karsavins personalism*, Skellefteå.