

ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА Л.П. КАРСАВИНА

© **В.Т. Фаритов**

Самарский государственный технический университет, Самара, Россия

Поступила в редакцию 14.01.2022

В окончательном варианте 28.03.2022

■ Для цитирования: Фаритов В.Т. Постметафизическая метафизика Л.П. Карсавина // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 1. С. 11–22. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.1.2>

Аннотация. Статья посвящена осмыслению пути русской религиозной философии в перспективе кризиса европейской метафизики. На основании анализа концепций Л.П. Карсавина и Ф. Ницше в статье обосновывается тезис, что философии Карсавина характеризуется постметафизической направленностью. Осуществляется сравнительный анализ учений Л. Карсавина и Ф. Ницше.

Ключевые слова: европейская метафизика; русская философия; богословие; Л.П. Карсавин; Ф. Ницше.

POST-METAPHYSICAL METAPHYSICS L.P. KARSAVINA

© **V.T. Faritov**

Samara State Technical University, Samara, Russian Federation

Original article submitted 14.01.2022

Revision submitted 28.03.2022

■ For citation: Faritov V.T. Post-metaphysical metaphysics L.P. Karsavina. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(1):11–22. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.1.2>

Abstract. The article is devoted to comprehending the path of Russian religious philosophy in the perspective of the crisis of European metaphysics. Based on the analysis of the concepts of L.P. Karsavin and F. Nietzsche, the article substantiates the thesis that Karsavin's philosophy is characterized by a post-metaphysical orientation. A comparative analysis of the teachings of L. Karsavin and F. Nietzsche is carried out.

Keywords: European metaphysics; Russian philosophy; theology; L.P. Karsavin; F. Nietzsche.

Период с конца XIX столетия в европейской философии ознаменован кризисом метафизики и становлением постметафизической философии [1]. Русская философская мысль на первый взгляд обнаруживает отставание в этом направлении: пока на Западе активно разрабатываются учения и направления постметафизического толка, в России примерно в это же время происходит всплеск метафизической философии. Русская метафизика пробуждается внезапно и неожиданно — учитывая ее фактическое отсутствие на протяжении целых столетий. Создается впечатление, что в лице наиболее ярких своих представителей (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и др.) отечественная философская мысль остается незатронутой событиями, происходящими в европейской метафизике. Русская философия как будто движется против течения, в противоположном направлении, игнорируя магистральные направления современного историко-философского процесса. Отсюда возникает соблазн говорить о несовременности и неактуальности русской философской мысли: на Западе активно разрабатываются феноменология, аналитическая философия, постпозитивизм, постструктуралистские и конструктивистские направления, а у нас — метафизика... Все равно как если бы в период квантово-релятивистской физики и синергетики у нас бы начали открывать закон всемирного тяготения...

Однако ситуация не столь проста и однозначна, как может показаться на первый взгляд. Определение русской метафизики в качестве запоздалого усвоения наследия западного философствования классического типа — лишь один из вариантов прочтения. Русская метафизика настолько сложна и неоднородна, что позволяет эксплицировать в ней постметафизические тенденции. Причем эти тенденции не исключают *метафизической* направленности русской философии. Русская философская мысль *постметафизична* по отношению к европейской метафизике — к сложившемуся в данной парадигме пониманию метафизики. И в этом ракурсе следует искать точки пересечения русской философии не с Кантом и Шеллингом, но с Ницше и Хайдеггером. С другой стороны, и в своих постметафизических тенденциях русская философия *метафизична* — но это уже совсем другая метафизика, не европейского образца. По отношению к европейской метафизике русская метафизика постметафизична.

Раскроем данный тезис на материале анализа учения Л.П. Карсавина. С. Хоружий обращает внимание на следующую особенность оценки наследия русского мыслителя: «на исходной стадии современной рецепции, сформированной классическими уже "Историями русской философии" Лосского и Зеньковского, Карсавин твердо квалифицировался как *философ всеединства*, автор одной из больших систем метафизики всеединства, составляющих центральное ядро философии Серебряного Века. Но метафизика всеединства, в целом, отвечающая дискурсу классической европейской метафизики, к концу 20 в., в свете длительного процесса "преодоления метафизики", воспринималась уже как принадлежность истории, как философское направление, идеи и язык которого не отвечали задачам современного философствования. И здесь начало обнаруживаться, что мысль Карсавина допускает также другие, вполне уже современные прочтения» [2]. «Современные прочтения» — вовсе не продукт субъективных реинтерпретаций в горизонте вышедших переводов Гуссерля и Хайдеггера, Делеза и Бенямина. Порожденная этими переводами волна

эпигонских текстов представляет собой очередную преграду на пути к адекватному осмыслению наследия русских мыслителей в контексте историко-философского процесса. Следует быть осторожными и избегать крайностей. Русская религиозная философия не метафизична (в сравнении с классической европейской метафизикой) и не антиметафизична (в свете магистральных тенденций современной европейской философии). Оригинальная русская философская мысль представляет собой *постметафизическую метафизику*.

1. Тень гегельянства: диалектика всеединства

На первый взгляд учение Л.П. Карсавина представляет собой вариант русского гегельянства (И. Ильин, С. Франк [3; 4]), в котором гегелевская диалектика сочетается с метафизикой всеединства. Мы осуществим в настоящей части исследования экспликацию гегелевских мотивов учения Карсавина в виду обоснования следующих тезисов: 1. Рецепция концептуальных разработок Гегеля у Карсавина частично обусловлена европейской псевдоморфозой русской мысли [5]; 2. Карсавин ориентирован на выход за пределы сугубо европейского, «классического» характера гегелевского учения; 3. Сама философия Гегеля обнаруживает постметафизические тенденции, которые представлены в его учении наряду с установками классической европейской метафизики [6].

Наиболее очевидным гегельянским аспектом философии Карсавина выступает его диалектика всеединства. Русский мыслитель ориентирован не на абстрактное единство, противостоящее множеству и множество исключающее, но на всеединство конкретное, включающее в себя все множество моментов: «Но всеединое тварное бытие должно мыслить не как отвлеченное единство и не как систему множества. Оно всеедино, т. е. и едино, и все, и всяческое, все свои моменты и каждый из них» [7, с. 529]. В свою очередь, каждый отдельный момент является всеединством: «Каждый момент может и должен быть всеединством, а следовательно, и всеми прочими, но может только в своем индивидуальном бытии — как особая индивидуализация всеединства» [7, с. 529]. При этом момент не утрачивает своей индивидуальной специфики, не растворяется во всеединстве, но в своей индивидуальности раскрывает всеединство в особом, именно ему присущем аспекте. Тем самым преодолевается характерная для классической европейской метафизики оторванность конечного от бесконечного.

Однако данное преодоление абстрактной метафизики не является заслугой русской философии. Весь описанный выше ход мысли был детально проработан Гегелем — в первой части «Науки логики». Уже в диалектике Гегеля установка на преодоления метафизики заявила о себе в полной мере на почве европейской философии. На этом основании следует сделать вывод, что первым неклассическим философом на Западе является не Шопенгауэр и не Ницше, но Гегель. Задолго до Хайдеггера и Деррида Гегель осуществил наиболее последовательную деструкцию и деконструкцию европейской метафизики. Но несмотря на это и вместе с тем Гегель остается и наиболее классическим философом во всей истории европейской метафизики. Преодолевая схему, конструкцию европейской метафизики немецкий мыслитель доводит базовую установку всей западной философии — понимание бытия как разума — до абсолютного утверждения.

Именно эта двойственность, двунаправленность гегелевского мышления делает его учение как центром притяжения, так и точкой отталкивания для столь многих представителей русской философии. Карсавин в этом плане не составляет исключения. В особенности его «Философия истории» изобилует гегелевской терминологией: «Всякое становление момента есть погибание другого. Равным образом, всякое усовершенствование момента есть выход его за грани эмпирического бытия и снятие этих граней. Усовершеншаяся, момент становится в инобытие и тем самым перестает эмпирически быть. Но в усовершенности он не только эмпирически не есть, а снова и есть» [8, с. 360]. Снятие, инобытие, диалектика бытия и ничто — сплошь гегелевский язык, гегелевский стиль мышления. Незакавыченный Гегель буквально бросается в глаза на многих страницах философской прозы Карсавина. Не является ли в этом случае философия Карсавина очередным проявлением «европейской псевдоморфозы русского религиозного сознания» (Флоровский [9])? На этот вопрос следует дать скорее отрицательный, чем положительный ответ. Категориально-понятийный аппарат гегелевской диалектики действительно выступает в качестве одного из наиболее значимых компонентов карсавинского стиля. Но следует учитывать, что, во-первых, язык Карсавина наряду со значительными вкраплениями гегелевской терминологии включает в себя категории богословия восточной православной церкви. И последние перевешивают по значимости гегелевский лексикон. Во-вторых, сама гегелевская философия, как и немецкий идеализм в целом, обнаруживают смутное и бессознательное тяготение к тем истинам, которые были высказаны учителями восточной церкви. На этот момент указывал еще И. Киреевский, позднее — В. Соловьев в своей работе о кризисе западной философии: «И тут оказывается, что эти последние необходимые результаты *западного* философского развития утверждают, в форме *рационального познания*, те самые истины, которые в форме *веры* и *духовного созерцания* утверждались великими теологическими учениями Востока» [10, с. 177]. Язык немецкого идеализма привлекателен для русской мысли, — еще совсем недавно вышедшей из художественной литературы и публицистики и привыкшей к образному мышлению, — своей рациональностью и своей аналитичностью. Но отнюдь не немецким идеализмом определяется содержание философских поисков отечественной мысли, как на этом настаивают некоторые представители истории русской философии [11]. Русская философская мысль направлена на возрождение «патристической и православной, теологической парадигмы» [2]. Именно эта парадигма содержит те возможности философского мышления, которые не были реализованы Западом.

В этой связи не менее важными в учении Карсавина являются пункты размежевания с наследием гегелевской философии. Понимание истории как диалектического процесса — значимый момент «Философии истории» Карсавина. Но здесь же указывается на ограниченность гегелевской диалектики: «Гегель отождествил диалектический процесс с рационально-диалектическим» [8, с. 146]. И отмечая наличие некоторых общих черт между русской и германской душой, Карсавин в целом констатирует чужеродность немецкого идеализма русскому сознанию: «И шеллигианство и гегелианство чужды русскому религиозно-философскому сознанию своими притязаниями на адекватное постижение Божества, отрицаемое в кантианстве, но отрицаемое опять-таки

неприемлемым для нас образом. Если же мы всмотримся в религиозную трагедию романтизма, она обнаружит нерусскую свою качественность одинаково и в “приятии мира” Новалисом и в аскетизме Клеменса Брентано» [12, с. 584].

2. От Гегеля к Ницше: постметафизические тенденции в философии Карсавина

Метафизические искания Карсавина обнаруживают точки пересечения не только с Гегелем, но и с Ницше. В этом аспекте проявляется постметафизическая направленность карсавинской философии. Для русского философа неприемлем теизм, противопоставляющий временному и конечному вневременную бесконечность. Установка на элиминацию временности из абсолютного бытия, согласно Карсавину, противоречит «основному замыслу христианства», равно удаленному как от теизма, так и от пантеизма. И в этом пункте Карсавин — осознанно или неосознанно — движется в русле базовых постметафизических установок философии Ницше. Основной пафос критики западного христианства и метафизики у Ницше сосредоточен как раз в разоблачении устремленности к потустороннему в качестве бегства от мира, т. е. нигилизма. Высшее состояние, по Ницше, предполагает не исключение, а утверждение мира во всей полноте его бытия, включая становление и временность. Подобным образом трактует идеальное состояние и Карсавин: «Оно не потусторонне, а всесторонне; движение к нему не уход от сущего и метафизический скачок в иной мир, не *salto mortale* из царства необходимости в царство свободы, но преобразование и спасение всего сущего, даже того, что *видимо*, эмпирически погибло. Задача культуры в победе над забвением и временем, над прошлым и будущим, над смертью. Но для победы необходимо осуществление всего конкретного, эмпирического, будущего, необходима полнота земной действительности. Таков смысл христианской догмы воскресения, воскресения всецелого: не душевного только, а и телесного» [7, с. 501].

Ницше высказывает аналогичные устремления: «Я брожу среди людей, как среди обломков будущего, — того будущего, что вижу я. И в том мое творчество и стремление, чтобы творить и соединять воедино все, что является обломком, и загадкой, и ужасной случайностью. Спасти минувших и преобразовать всякое «было» в «так хотел я» — лишь это назвал бы я избавлением!» (*Die Vergangnen zu erlösen und alles «Es war» umzuschaffen in ein «So wollte ich es!» — das hieße mir erst Erlösung!*) [13, с. 145–146]. И Ницше и Карсавин говорят не об отрицании, но о *преображении* (*umzuschaffen*) мира как о пути спасения и избавления (*Erlösung*). И говорят они об одном и том же. Карсавин разрабатывает учение о всевременности, Ницше — о вечном возвращении. Оба учения направлены на достижение полноты времени, на возвышение до уровня вечности *всех* моментов становления. Карсавин находит эту установку в христианстве: «Для христианства всякий момент обладает непреходящей и необходимой в непроходимости своей ценностью; а потому лучшее, совершенное бытие не может ограничиваться только будущим, но должно содержать в себе все, быть всевременным. Прогресса, как ограниченного во времени периода, для христианства нет. Оно не предается гаданиям о том, будет ли жизнь лучше или хуже, чем сейчас, но стремится сделать лучшим все и прежде всего настоящее» [7, с. 502].

У Ницше возвышение каждого мгновения бытия до вечности — не абстрактная метафизическая идея, но задача, путь творческого преобразования мира. Вечное возвращение — способ существования, предполагающий доведение до высшей степени интенсивности, до предела *каждого* своего момента: «Всякая радость хочет вечности всех вещей, хочет меду, хочет дрожжей, хочет опьяненной полуночи, хочет могил, хочет слез утешения на могилах, хочет золотой вечерней зари» [13, с. 326]. В противоположность теизму с его устремленностью к потустороннему будущему, Ницше постулирует актуализацию настоящего: «...хотели ли вы когда-либо пережить мгновение дважды, говорили вы когда-нибудь: "Ты нравишься мне, счастье! миг! мгновенье!" Так хотели вы, чтобы *все* вернулось!» [13, с. 326]. Но подобная установка на актуализацию настоящего и доведение каждого момента до высшей степени интенсивности характеризуется Карсавиным как сущностная черта христианства: «Следовательно, долг всякого христианина в том, чтобы довести до предельного развития, до вселенского значения и бытия каждый из моментов жизни и прежде всего тот момент, каковым он сам, христианин, в данное мгновение является, ибо только из этого момента он может исходить в творческом своем труде. Христианин должен жить настоящим, исходить из настоящего, из него по вертикали устремляясь во всеединство и памятуя, что "довлеет дневи злоба его". Но, поднимаясь во всеединство, он подымается во всевременность; актуализуя данный момент, он усматривает всевременность его: "вспоминает" прошлое, предчувствует будущее. Данный момент раскрывается перед ним как развитие прошедшего и рождение будущего» [12, с. 613].

В этом центральном пункте своего учения Карсавин вписывается в контекст постметафизических концепций времени, активно разрабатываемых на Западе в период постницшеанской философии. Кризис европейской метафизики стал источником темпорального поворота в западной философской мысли. Но русский мыслитель усматривает исток своей философии всевременности не в концепциях Бергсона и Хайдеггера, а в наследии восточной церкви.

3. Постметафизическая персонология: от трансценденции к трансгрессии

Карсавин разрабатывает философскую теорию личности, выходящую за пределы концептуального горизонта классической европейской мысли. В западной метафизике утвердилось понимание человека в качестве субъекта — трансцендентной субстанции или трансцендентального источника познавательной активности. Альтернативное течение представляет собой материалистический атомизм, утверждающий изолированного индивида в качестве самоценной личности. Крайним вариантом преодоления этой парадигмы в постметафизической философии в Европе выступает постструктуралистская концепция смерти субъекта. Деструкция и деконструкция картезианского и кантовского субъекта предполагает раскрытие гетерогенной и несводимой к какому-либо единству множественности в качестве действительного способа человеческого существования.

Карсавин в своем учении о симфонической, всеединой, соборной личности, на первый взгляд, разрабатывает сугубо метафизический вариант философской антропологии. Однако, как было отмечено выше, метафизика Карсавина

содержит значимую постметафизическую компоненту, что позволяет относить учение мыслителя к философии неклассического типа.

В первую очередь обращает на себя внимание то обстоятельство, что у Карсавина восхождение отдельной личности к всеединству не связывается с трансценденцией — основным горизонтом классической метафизики. В свою очередь, и высшая всеединая личность не мыслится философом в качестве трансцендентной субстанции. Зато Карсавин очень много говорит о самоотдаче, самопреодолении индивидуальности как отдельного момента. Чтобы перейти к всеединству, отдельный момент (индивид) должен перестать быть собой, должен выйти за пределы своей ограниченности. Причем, нередко это преодоление индивидуальной личностью своей ограниченности трактуется Карсавиным как гибель и саморазрушение. Разрушению и уничтожению должно быть подвергнуто «второе я», наша низшая личность, чтобы таким образом раскрыть путь к обнаружению в нас самих личности высшей, «первого я». Эта установка достаточно удалена от классической метафизической трактовки личности и скорее заставляет вспомнить ницшевскую формулу «человек есть переход и гибель» («*ein Übergang und ein Untergang*»). У Карсавина мы читаем: «я второе», которое и должно быть уничтожено для того, чтобы воскресло упрямое им глубоко в землю души «я первое»» [14, с. 661]. У Ницше гибель человека, «идущего по мосту», есть путь раскрытия сверхчеловека. И у Карсавина смерть субъекта, «второго я» не предполагает растворение личности в неразличимом тождестве, но есть путь к раскрытию «первого я».

В определенном смысле Карсавин даже склоняется к оправданию смертных грехов, поскольку, доведенные до предела, они способствуют разрушению «второго я», (которое и должно погибнуть, дабы уступить место первому): «Объединяя частично, все указанные нами грехи, внутренне единые, противостоят друг другу и разлагают свое единство, которое и должно быть разложено, чтобы обнаружилось единство "я первого". Они разрушают скорлупу, облекающую ядрышко истинного единства» [14, с. 658]. Здесь снова уместна параллель с Ницше. Если Карсавин показывает, что доведенный до предела грех может выступать в качестве пути к раскрытию высшей личности, то Ницше, в свою очередь, усматривает такой путь в доведенной до крайних пределов добродетели: «Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть воля к гибели и стрела тоски по другому берегу. Я люблю того, кто не бережет для себя ни капли духа, но хочет всецело быть духом своей добродетели: ибо так, подобно духу, проходит он по мосту» [13, с. 16].

Разрушение и смерть низшей личности как способ достижения высшего единства — это не путь трансценденции, это путь трансгрессии. Этот постметафизический мотив в европейской философии мы находим как у Гегеля, так и у Ницше. Гегель: «Наивысшая зрелость и наивысшая ступень, которых что-либо может достигнуть, это та, на которой начинается его гибель» [15, с. 560]. («*Die höchste Reife und Stufe, die irgend etwas erreichen kann, ist diejenige, in welcher sein Untergang beginnt*»). Ницше: «Что стало совершенным, все зрелое — хочет умереть!» — так говоришь ты! Благословен, да будет благословен нож виноградаря! Но все незрелое хочет жить — увы! [13, с. 325]. («*Was vollkommen ward, alles Reife — will sterben!*», so redest du. Gesegnet, gesegnet sei das Winzermesser! Aber alles Unreife will leben: wehe!) [16, с. 610].

И у Гегеля и у Ницше обращение к трансгрессии является проявлением кризиса европейской метафизики, кризиса парадигмы трансценденции [6]. У Карсавина, напротив, речь идет о возвращении к наследию христианского богословия и о раскрытии его философского потенциала.

В сочинениях учителей христианской церкви Карсавин находит учение о плавлении души: «Охваченная огнем Божественной Любви, она начинает плавиться и таять и становится, наконец, жидкою, как бы расплавленным железом, которое очищено огнем от всякой ржавчины греха. Жидкость же, как тебе известно, своею формою не обладает, но всегда содержится формою иного тела. Поэтому, став жидкою, душа теряет свою определенность и ограниченность и течет в поисках новой формы. А так как плавилась душа в Боге, она, не утрачивая своей сущностной отличности, сплавляется воедино с Богом и переливается в форму Божественности. И слившись с Богом, вместе с Ним истекая и не источаясь, душа живет и волит, как Бог, или — Бог в ней живет и волит» [14, с. 637]. Утрата определенности и ограниченности, переход в текучее состояние — все это характерные черты трансгрессии. Плавление — трансгрессивный феномен по существу. Благодаря трансгрессии (плавлению) душа утрачивает свою прежнюю форму (то самое «я второе») и становится восприимчивой к другим формам. Идея горения как пути творческого преобразования личности находит свой отклик и у Ницше: «Твоим желанием должно быть сжечь себя в своем собственном пламени; как же хотел бы ты обновиться, не сделавшись сперва пеплом!» [13, с. 67]. («Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!»). Однако у немецкого философа речь идет о своем собственном пламени (in deiner eignen Flamme), в то время как у Карсавина говорится о пламени огня Божественной Любви. Ницше пытается (по крайней мере на словах) осуществить творческое самопреобразование без Бога. Но для этого человек сам должен сделаться для себя богом... Такой путь ведет либо к обожествлению эмпирической личности («я второе») или эмпирического человечества. В этом направлении движутся некоторые представители гегельянства, в частности Фейербах [17]. Но не Ницше. Либо, как второй вариант, такой путь должен в конце концов привести к раскрытию в себе живого, действительного Бога, которому эмпирическое я уступит место. Мы склонны полагать, что Ницше в большей степени склонялся ко второму варианту, хотя и не смог осуществить его в полной мере. Европейская философия и европейская культура, на основе которой формировалось философское воззрение Ницше, не дает необходимой почвы для полноценной реализации данного направления.

Тем не менее философская интуиция и установка на преодоление горизонтов европейской метафизики ведут мысль Ницше в направлении, позднее указанном Карсавиным: «Истинную задачу личности можно определить как *саморазвитие в раскрытии высшего и ради раскрытия высшего*» [18, с. 730]. И для Ницше и для Карсавина характерна направленность на преодоление биологической, животной природы человека: «Во многом человек еще животное и существует по законам животной необходимости. <...> Но человеку, как человеку, вменяется в грех, если он остается только животным и не возносит своей животности на высоту человечества, если он совершает животные поступки; ибо человек может и должен все свое животное

совершенствовать в человеческое» [18, с. 734]. Ницше: «Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя. Некогда были вы обезьяной, и даже теперь еще человек больше обезьяны, чем иная из обезьян» [13, с. 13].

Путь раскрытия высшего предполагает отказ от себя как от «я второго» или, в христианской терминологии, — смирение: «личность должна отказаться от себя, т. е. познать свое ничтожество, как твари Божьей» [18, с. 730]. Вопреки расхожим представлениям о «ницшеанстве» как об утверждении крайнего индивидуализма и эгоизма, и у Ницше преобладает тенденция к раскрытию божественного в человеке. Но при этом исходным моментом для философа является событие смерти бога. Все учение Ницше представляет собой попытку разрешить это неразрешимое противоречие: как раскрыть божественное в человеке, если бог мертв? Однако следует поставить другой вопрос: какой же бог умер? Абстрактный бог, сведенный к логическим категориям, бог потусторонний, оторванный от жизни и выполняющий функцию отрицания жизни [19]. Таким застаёт Ницше христианство в Европе второй половины XIX века. Философ был неправ только в одном: в том, что он отождествил это христианство с христианством вообще.

4. Русский путь: (пост)метафизика христианства

Обозначенная в конце предыдущего раздела проблема уже выходит за пределы горизонтов ницшевской мысли. Это проблема русской религиозной философии. Для Карсавина исторически существует множество индивидуализаций христианской культуры, каждая из которых раскрывает идею христианства в каком-то особом, только ей присущем аспекте. Одни индивидуализации уже себя исчерпали, другие еще не осуществили своей задачи, третьи — еще не возникли: «нет оснований предполагать, что индивидуализации христианской культуры исчерпаны. Напротив, весьма вероятны новые индивидуализации, носителями которых будут новые же, еще не существующие государственные и этнографические единицы. Может быть, уже высказали себя, свою индивидуальность и европейский Запад и Россия (в последнем я сомневаюсь); и тем не менее, христианская культура столько же в прошлом и настоящем, сколько в грядущем, которое идет не в отмену, а в восполнение настоящего и прошлого» [7, с. 500]. Здесь Карсавин входит в круг проблем, поднятых еще представителями славянофильства и их последователями (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев). В решении этой проблемы Карсавину не присущ ни оптимизм Данилевского, ни пессимизм Леонтьева. Он более сдержан и осторожен в своих суждениях. Тем не менее ограниченность и исчерпанность западного христианства, по-видимому, не вызывают у русского мыслителя никакого сомнения: «На Западе до XIII–XIV в. христианская идея не выразила себя с достаточной полнотой, после — выражала и выражает ущербно» [7, с. 517].

Преимущества восточного христианства Карсавин усматривает в «полноте и чистоте хранимого им предания» [7, с. 528]. Но наряду с преимуществом в сфере догматики мыслитель видит и недостаточность православия, которая состоит в том, что «оно только хранит, не раскрывая и не развивая потенций хранимого» [7, с. 528]. Православие *потенциально*. Именно в этой потенциальности следует искать корень того, что русское богословие, не говоря уже

о русской философии, разработано в столь малой и незначительной степени по сравнению с Западом.

Задача раскрытия этой потенциальности не сводится исключительно к поиску русской православной культурой своего собственного, отличного от Запада пути. Карсавин не рассматривает европеизацию русской культуры исключительно в качестве «исторической псевдоморфозы», как это делал Шпенглер. Европеизация необходима — для того, чтобы русская культура не замкнулась в своей односторонности, но реализовала свою универсальную миссию. Миссия эта состоит в принятии и восполнении европейской индивидуализации христианства. Для этого от русской культуры требуется одновременно перестать быть собой, чтобы принять в себя чужое (западное) и раскрыть и утвердить свое собственное. При этом Карсавин отдает себе отчет в том, что эта вселенская миссия православия может остаться нереализованной. Православие может и уклониться от этой задачи, причем в двух направлениях: либо оно изолируется от Запада и раскроет идею христианства в «своем», но не менее ограниченном аспекте. В этом случае православие повторит, хотя и по-своему, исторический путь европейского христианства и закончит неполнотой и односторонностью. Либо — православие так и останется в состоянии потенциальности, не раскрыв полностью своего и не восполнив чужого.

Карсавин не берет на себя роль пророка, предсказывающего будущее русской культуры. Как философ он занимается осмыслением имеющихся в культуре тенденций, не делая прогнозов. В рассмотрении проблемы отношения России и Европы Карсавин избегает крайностей присущих Данилевскому, с одной стороны, и Леонтьеву, с другой.

Список литературы

1. Малкина С.М. Постметафизические конфигурации онтологии. – Саратов: Издательство Саратовского университета, 2015. – 268 с.
2. Хоружий С. Философия Л.П. Карсавина в судьбах европейской мысли о личности // Историко-философский альманах. – 2010. – Вып. 3. – С. 169–186.
3. Фаритов В.Т. От Гегеля к Канту: философские поиски И. Ильина в свете кризиса европейской метафизики // *Mixtura verborum* 2019–2020: пограничное время: сборник научных статей / ред. С.А. Лишаев. – Самара: Самрама, 2021. – С. 27–45.
4. Фаритов В.Т. Лики русского гегельянства: С.Л. Франк между Гегелем и Ницше // Вестник САФУ. Философия. 2021. Т. 21, № 2. – С. 119–129.
5. Фаритов В.Т. Богословский поворот в русской философии: к проблеме псевдоморфозы русского религиозного сознания // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. 2021. № 2 (7). – С. 59–74
6. Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии: Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений) (монография). – СПб.: Алетейя, 2017. – 442 с.
7. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Философия истории. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – С. 471–543.
8. Карсавин Л.П. Философия истории. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – 768 с.
9. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006. – 608 с.
10. Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. – Минск: Харвест, 1999. – 912 с.

11. Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. – М.: НЛЮ, 2019. – 704 с.
12. Карсавин Л.П. О сущности православия // *Философия истории*. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – С. 569–621.
13. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М.: Культурная революция, 2007. – 432 с.
14. Карсавин Л.П. Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах // *Философия истории*. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – С. 623–672.
15. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 2005. – 800 с.
16. Nietzsche F. Also sprach Zarathustra // *Gesammelte Werke*. – Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.
17. Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века. Маркс и Кьеркегор. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 672 с.
18. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // *Философия истории*. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – С. 720–765.
19. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. – М.: Канон+, 2010. – 224 с.

References

1. Malkina S.M. Post-metaphysical configurations of ontology. Saratov: Saratov University Press, 2015. 268 p.
2. Khoruzhy S. Philosophy of L.P. Karsavin in the fate of European thought about personality. *Historical and Philosophical Almanac*. 2010. Issue 3. P. 169–186.
3. Faritov V.T. From Hegel to Kant: philosophical searches of I. Ilyin in the light of the crisis of European metaphysics. *Mixtura verborum 2019–2020: borderline time: collection of scientific articles*. Ed. S.A. Lishaev. Samara: Samrama, 2021. P. 27–45.
4. Faritov V.T. Faces of Russian Hegelianism: S.L. Frank between Hegel and Nietzsche. *Vestnik NARFU. Philosophy*. 2021. Vol. 21, No. 2. P. 119–129.
5. Faritov V.T. Theological turn in Russian philosophy: to the problem of pseudomorphosis of Russian religious consciousness. *Bulletin of the Samara State Technical University. Series: Philosophy*. 2021. No. 2 (7). P. 59–74.
6. Faritov V.T. Ontology of transgression: G.V.F. Hegel and F. Nietzsche at the origins of a new philosophical paradigm (from the history of metaphysical teachings) (monograph). St. Petersburg: Aleteyya, 2017. 442 p.
7. Karsavin L.P. East, West and the Russian Idea. *Philosophy of History*. Minsk: Publishing House of the Belarusian Exarchate, 2011. P. 471–543.
8. Karsavin L.P. Philosophy of history. Minsk: Publishing House of the Belarusian Exarchate, 2011. 768 p.
9. Florovsky G. Ways of Russian theology. Minsk: Belarusian Orthodox Church, 2006. 608 p.
10. Soloviev V.S. Philosophical beginning of integral knowledge. Minsk: Harvest, 1999. 912 p.
11. Valitsky A. In the circle of conservative utopia. Structure and metamorphoses of Russian Slavophilism. Moscow: NLO, 2019. 704 p.
12. Karsavin L.P. On the Essence of Orthodoxy. *Philosophy of History*. Minsk: Publishing House of the Belarusian Exarchate, 2011. P. 569–621.
13. Nietzsche F. Complete works: In 13 volumes. Vol. 4: Thus spoke Zarathustra. A book for everyone and for no one. Moscow: Cultural Revolution, 2007. 432 p.
14. Karsavin L.P. Saligia, or A Very Brief and Soulful Reflection on God, the World, Man, Evil and the Seven Deadly Sins. *Philosophy of History*. Minsk: Publishing House of the Belarusian Exarchate, 2011. P. 623–672.
15. Hegel G.W.F. Science of logic. St. Petersburg: Nauka, 2005. 800 p.
16. Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. *Gesammelte Werke*. Koln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.

17. Levit K. From Hegel to Nietzsche. A revolutionary turning point in the thinking of the nineteenth century. Marx and Kierkigaard. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2002. 672 p.
18. Karsavin L.P. Church, personality and state. *Philosophy of history*. Minsk: Publishing House of the Belarusian Exarchate, 2011. P. 720–765.
19. Altitzer T. Death of God. The gospel of Christian atheism. Moscow: Kanon+, 2010. 224 p.

Информация об авторе

Вячеслав Тависович Фаритов, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара, Россия. **E-mail:** vfar@mail.ru

Information about the author

Vyacheslav T. Faritov, Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanities Science of the Samara State Technical University, Samara, Russian Federation. **E-mail:** vfar@mail.ru