



ВЗГЛЯД ЛЬВА КАРСАВИНА НА ЭМИГРАЦИЮ

Франсуаза Лесур

В статье рассматривается во многом критическое отношение Л.П. Карсавина к русской пореволюционной эмиграции. Показывается, что в эмиграции Карсавин занимал особое место, держался в стороне почти от всех эмигрантских кругов, иронизировал над эмигрантами, особенно над религиозными мыслителями. Его главными собеседниками в Париже были люди западного образа мысли: А.В. Кожевников, А. Койре и С.Л. Франк. Отмечается, что образование Карсавина, сфера научных интересов, его взгляды и склад ума позволяют причислить его к западникам. Однако революция в России и вынужденная эмиграция заставили его задуматься над специфичностью исторической судьбы России. Утверждая, вслед за интуитивизмом Н.О. Лосского, единство субъекта и объекта в процессе познания, Карсавин подчеркивал, что он рассматривает вынужденный разрыв с той культурной средой, которая его породила, как роковую беспощенность, обрекающую его исторические исследования на неизбежную долю произвольности. Эмиграция сказалась на изменении тематики исследований Карсавина. Например, в учении о времени он отводит центральное место понятию «самоотречение». Фактически, находясь в эмиграции, Карсавин пришел к отрицанию своего прошлого «Я», что наиболее явно проявилось в его активном участии в евразийском движении. Указывается, что, в отличие от большинства русских эмигрантов, Карсавину удалось «вернуться» на Родину. В лагере, в котором осужденный философ провел последние годы своей жизни, он встретил людей, которых действительно можно назвать его учениками. Прежде всего, это А.А. Ванеев, который сумел сохранить учение Карсавина, а также развить его и передать следующим поколениям русских мыслителей.

Ключевые слова: Л.П. Карсавин, русская философская эмиграция, евразийство, история русской философии.

Университет Лион 3
имени Жана Мулена, Франция

The article examines the largely critical attitude of Lev Karsavin to the Russian post-revolutionary emigration. It shows that Karsavin occupied a special place in the emigration, kept aloof from almost all the emigrant circles, and was ironic about emigrants, especially religious thinkers. His main interlocutors in Paris were people of the Western way of thinking, such as Aleksandr Kozhevnikov, Aleksandr Coire, and Semyon Frank. It is noted in the article that Karsavin's education, sphere of scientific interests, as well as his views and mindset make it possible for him to be regarded as belonging to that part of the Russian intelligentsia which is called the Westerners. However, the revolution in Russia and his forced emigration that followed in 1922 forced him to think about the specificity of Russia's historical destiny. Claiming the unity of subject and object in the process of cognition (this thesis was taken from Nikolai Lossky's intuitionism, or mystical empiricism), Karsavin stressed that he viewed his forced break with the cultural milieu which had produced him as a fatal lack of foundation which condemned his historical research to an inevitable degree of arbitrariness. The emigration had an impact on the changing themes of Karsavin's research. For example, in his teachings on time he gives central place to the concept of "self-denial". In fact, while in exile, Karsavin came to deny his past self, which can be proved by the fact of his active participation in the Eurasian movement. It is pointed out that, unlike most Russian emigrants, Karsavin managed to "return" to his homeland. In the camp where the convicted philosopher spent the last years of his life he met people who can really be called his disciples. First of all, it was Anatoly Vaneev, who was able to preserve Karsavin's teaching, as well as to develop it and pass it on to the next generations of Russian religious thinkers.

Keywords: L.P. Karsavin, Russian philosophical emigration, Eurasianism, history of Russian philosophy.

На первый взгляд, Лев Платонович Карсавин – один из тех эмигрантов, который меньше всех должен был страдать в изгнании. Можно сказать, что он был даже не западником, а просто западным человеком. По словам А.И. Резниченко, он так же, как и С. Франк, был «русским европейцем» [4, с. 50].

В 1900-е гг. Карсавин провел много времени в Италии и во Франции. В 1907 г., работая над своей магистерской диссертацией «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков» [17], он полтора месяца провел в Италии. В 1910 г., работая над докторской диссертацией [15; переизд.: 16], Карсавин со всей семьей прожил шесть месяцев в Париже, а потом полтора года в Италии (об этом он особенно ясно рассказывал на допросах в 1949 г. [26]).

Благодаря разговорам с его младшей дочерью Сусанной Львовной мне удалось ознакомиться с разными аспектами семейного предания Карсавиных. Например, имя Марианна (символ Французской республики) было дано его дочери, которая родилась через некоторое время после приезда семьи в Париж накануне 14 июля – дня взятия Бастилии. В этом сказалось известное пристрастие Карсавина к обыгрыванию «общих мест» европейской культуры.

Что касается происхождения философа, семейного окружения Карсавиных, их социальной среды, вообще культурной атмосферы тех лет – все было пропитано символикой европейской и вообще мировой культуры (об этом рассказывает сестра философа Тамара в книге «Theatre Street» [7]). Отец Льва Платоновича был балетмейстером в Мариинском театре. Связи балетного искусства с самым ярким явлением художественной культуры того времени, «Миром искусства», широко известны. Можно сказать, что Карсавин – человек культуры Серебряного века, с характерной для нее максимальной восприимчивостью ко всем культурам мира, и особенно западноевропейской. Николай Николаевич Пунин, художественный критик, второй муж Анны Ахматовой, встретившись с Карсавиным в Абезьском лагере, куда тот был направлен отбывать заключение, не без основания отмечал, что «Карсавин... от юных лет впитал мирискуснические взгляды на эстетику и не хочет с ними расстаться» [3, с. 141].

Это суждение Николая Анциферова, позднего ученика профессора И.М. Гревса, удивительным образом сходится с мнением Н.Н. Пунина. В «Думах о былом» он писал, что Карсавин «отрицал и теорию прогресса, и прагматизм. Его религиозность носила оппозиционный духу позитивизма характер и имела яркую эстетическую окраску. Он хотел Божество видеть по ту сторону добра и зла... Работы Карсавина – это “Мир искусства” в науке» [1, с. 178].

Все академические работы Карсавина посвящены западной духовности раннего и позднего Средневековья. До 1910 г. он пишет о ранней францисканской мистике (по поводу «*Speculum perfectionis*»), о политических взглядах Сидония Аполлинария («Из истории духовной культуры падающей Римской империи: политические взгляды Сидония Аполлинария» [11]), о раннем монашестве («Монашество в средние века» [12; переизд.: 13]). Особый интерес представляет его статья «Римская цер-

ковь и папство до середины II века» [19]. Тут уже просматривается влияние А.С. Хомякова, чей трактат «О церкви» Карсавин опубликовал в 1926 г.: принцип авторитета, характерный для западной церкви, противопоставляется восточному принципу соборности. Однако здесь подчеркивается необходимость авторитета для борьбы против ересей, для установления прочной догмы.

Несмотря на враждебное отношение к большевистской атеистической идеологии, Карсавин никогда не собирался эмигрировать, даже после ареста и заключения «на Шпалерной». Как ректор филологического факультета, он добросовестно сотрудничал с новым режимом, в частности, опубликовал трактат «Католичество» в серии «Мировые религии», основанной при поддержке М. Горького. Карсавин не сопротивлялся реформам народного образования, проводившимся новыми властями. Однако, с одной стороны, сама его мысль, его самостоятельность, его аура прославленного немарксистского историка были неприемлемы для большевиков, а с другой, он и сам не скрывал своего глубинного отрицания утвердившейся идеологии, считая ее обреченной на недолговечность. Но если в 1919 г. Карсавин полагал, что новый режим продержится лет двадцать, то в двадцатые годы он уже опасался, что «мы, наверное, никогда не вернемся в Россию».

Известно, что в эмиграции Карсавин занимал особое место, держался в стороне почти от всех эмигрантских кругов, иронизировал над эмигрантами, особенно над религиозными мыслителями. Его главными собеседниками в Париже были люди западного образа мысли: Александр Кожевников (его знаменитый семинар о Гегеле слушали все видные деятели умственной жизни Франции в 1930-е гг.), историк и философ Александр Койре, а также Семен Франк, который ему всячески помогал, приложив большие (хотя и бесполезные) усилия, чтобы его приняли в качестве профессора в Свято-Сергиевский православный богословский институт [4, с. 81–83].

Что касается Карсавина, то здесь следует говорить не об эмиграции, раз она была ему навязана, а об изгнании [4, с. 11]. И можно сказать, что, как ни парадоксально, высылка и до этого в некоторой мере революция оторвали его от Запада. Незадолго до высылки, в 1921 г., он пишет трактат «Восток, Запад и русская идея» [9: переизд.: 6], высказывая идею духовного отдаления России от Запада, которая вскоре привлечет внимание евразийцев.

В этом трактате Карсавин исходит из одного основополагающего понятия своих академических работ – амбивалентности религиозного сознания. В «теизме», первой тенденции религиозного сознания, «Божество (Бог или боги) мыслится совершенно отрешенным от обладающего некоторым самобытием мира, внемирным» [9, с. 25]. Поэтому религии теистического типа концентрируются на эмпирии (на «добрых делах») и мирятся с тем, что «не может быть подлинного знания об абсолютном» [9, с. 26]. Вторая тенденция – «пантеистическая» (хотя она не сводима к пантеизму в строгом смысле слова). «Для этой второй стихии религиозности, – утверждает Карсавин, – прежде всего характерно чувство непосредственного соприкосновения с Божественным, т.е. чувство имманент-

ности Божества» [9, с. 36]. Среди всех религий преимущество христианства состоит в том, что оно сочетает в себе эти две тенденции, но с преобладанием то одной, то другой, в зависимости от исповедания.

Можно сказать, что первая из них доминирует в западной духовности, а вторая – в восточном христианстве. Именно склонность к теизму продиктовала Западу его «отказ от мечты о непостижимой небесной жизни и абсолютирование земной в идеале эмпирического общечеловеческого благополучия» [9, с. 68]. В глазах Карсавина, для России революция представляет «второй период острой европеизации (считая первым эпоху Петра)» [9, с. 77]. Со свойственной ему самоотверженностью русский народ перенял эту идею «эмпирического общечеловеческого благополучия» и стал как бы жертвой попытки ее конкретного осуществления. Перед Россией, с ее аскетическим духом, тягой к абсолюту и жертвенностью, стоит почти непосильная задача претворить в жизнь западную идею земного всеобщего благополучия. В этой готовности пожертвовать собой ради чужого идеала Карсавин видит величие и торжественность этого опасного исторического момента: «Мы переживаем самый, может быть, глубокий кризис нашей исторической жизни, наш XIII–XVI век. Возможно, что мы его не переживем... Мы не самоутверждением привыкли жить, а неполная, пассивная самоотдача грозит полную потерю себя» [9, с. 115]. Опасность этого момента для русской государственности и больше всего для русской православной церкви – в способности русского человека «отказаться от себя», сочетать «гениальную перевоплощаемость» с «беспредельной жертвенностью» [9, с. 17].

Тут нет еще речи об «исходе к Востоку», хотя уже чувствуется некоторая возможная переориентировка русской культуры. По мысли Карсавина, Россия была на перепутье: если бы она повернулась лицом к востоку (к христианскому востоку), это все-таки больше соответствовало бы ее призванию. В этой статье Карсавин впервые размышляет над специфичностью русского характера и его отличиях от характера западноевропейского.

Но в статье «Европа и Евразия» [10], опубликованной уже в Берлине в 1923 г., Карсавин резко отмежевывается от самой идеи евразийства: «Что же, они думают, будто погибнет и “европейское” и “русское”, и на смену придет какое-то “евразийское”, некая неведомая еще “образина”? Тогда мне, русскому человеку, их евразийства не надобно, и я предпочту погибнуть со своим русским православным народом. И в минуту тяжелых испытаний мне не пристало отказываться от родного языка и родного имени» [10, с. 298]. Поразительно, что эти слова звучат почти так, как «Реквием» А.А. Ахматовой:

Я была тогда с моим народом
Там, где мой народ, к несчастью, был...

Отношение Карсавина к эмиграции неотделимо от его позиции ученого-историка. Мы знаем, что уже в своих первых работах Карсавин отмежевывался от так называемой «объективной» истории в позитивистском духе. В предисловии к «Основам средневековой религиозности» он иронизирует, говоря о представителях этой исторической школы, среди ко-

торых особенно выделялся Шарль-Виктор Ланглуа [16, с. 16]. Данный подход к истории ставит себе целью изложение объективных фактов, остерегаясь всякого синтеза, который, по мнению Ш.-В. Ланглуа, неизбежно связан с субъективными оценками.

Позитивизм утверждает, что «синтез» (в случае Карсавина это означает определение «религиозного фонда», общего духовного облика какой-нибудь эпохи) невозможен именно в пределах индивидуального исторического творчества (именно то, что делал сам Карсавин, когда реконструировал «среднего человека» средневековой религиозности). Карсавин подчеркивает, что любое изложение какого-нибудь исторического явления означает некоторый выбор в том бесконечном материале, которым располагает историк. А идея выбора сама по себе подразумевает присутствие некоторой доли личной субъективности. Говорить об объективной истории, в которой излагались бы только факты и отсутствовала бы попытка их синтеза, просто нельзя: «В том и трудность исторической работы, что в ней практически неосуществимо обособление подготовительных стадий ее, и все сочинения, ставящие себе целью “собрание” или “классификацию” материала, уже синтез, более или менее замаскированный и бессознательный» [16, с. 16]. Поэтому полноценному научному исследованию нужна не иллюзорная объективность, а, напротив, осознанное «выделение субъективных сторон труда и их оценка» [16, с. 16].

Однако «субъективность» не означает «произвольность» [16, с. 17], если историк сознает свои подлинные побуждения и ориентации. Ведь его концепции неотделимы от конкретных условий (эпохи, социальной и ученой среды и т.п.), в которых он творит. Выявлять роль субъективности означает не предоставить ей полную волю, а, наоборот, осознать, что наши сегодняшние представления подспудно предопределяют наше отношение к давно прошедшим эпохам и часто диктуют наш взгляд на эти эпохи. То место (в широком смысле), откуда историк говорит – в философском, национальном, социологическом планах, – обуславливает его представления. Устремления, свойственные его времени (а не только ему лично, в узком смысле), неизбежно предопределяют его видение прошлого.

В изгнании, можно предполагать, эти отношения с конкретной средой, создавшей его творческую личность, прерываются или, по крайней мере, ослабляются, тем более когда ученая среда, в которой он работает, полностью меняется, связь с историческими событиями теряется, а общество под влиянием нового политического строя преобразовывается из года в год. Историк – неотъемлемая часть того целого, которое он описывает, над которым он размышляет и которое чаще всего отождествляется с определенной культурой: «...исследование духовной культуры покоится на предположении о существовании чего-то общего более или менее значительной группе личностей» [16, с. 27]. Этот вопрос соприкасается с широко трактуемой в ту эпоху проблемой соотношений «гения» и «массы»: «Может быть, гений открыл истину, но искал ее не он один» [16, с. 26]. Описываемое целое объемлет и культуру, и историка, который ее изучает. Исследователь не смотрит на нее извне. Он сам часть того, что изучает.

Карсавин выдвигает идею духовной культуры как единой динамической системы: «Религиозный фонд представляет собою некоторую систему элементов, или, лучше, некоторое единство, в котором достаточно определить несколько элементов, чтобы по ним и из них с необходимостью и достоверностью воспроизводить целое» [16, с. 29]. Необходимость состоит в том, что этот фонд неотделим от конкретных исторических условий, в которых он сформировался и продолжает меняться по мере того, как меняются эти условия. Если историк теряет с ними живую связь (например, в случае изгнания), его работе угрожает произвольность.

«Философия истории», опубликованная в 1923 г. в Берлине, продолжает и развивает эти идеи. К ним прибавляется новое понятие, созданное Карсавиным, – понятие «качествования». Оно обозначает конкретные проявления данной личности, постоянно меняющиеся в зависимости от того аспекта этой личности, который в данный момент проявляется (член своей семьи, общественный деятель, ученый и т.п.). При этом единство симфонической личности сохраняется и пронизывает все ее чередующиеся качествования (актуализации). Этот новый термин показывает, что, осуществляя (актуализируя) различные аспекты своего бытия, каждая личность сохраняет свое единство.

Но при чтении и «Философии истории», и «Основ средневековой религиозности» все время возникает вопрос о том, каково отношение историка к тому, что он изучает. Он как будто исчезает за понятиями развития и непрерывности. Во многих местах Карсавин ясно формулирует свое понимание предмета истории как «конкретно-всеединого развивающегося субъекта». Культура – «всеединый субъект» в постоянном развитии. А историк, несмотря на то, что он смотрит на культуру как бы со стороны, тем не менее представляет собой часть этой культуры. Историк – составная часть этого «всеединого субъекта» в развитии, он неотделим от своей национальной культуры, как в процессе познания неотделимы друг от друга познаваемое и познающий.

Тезис о нераздельности субъекта и объекта в процессе познания роднит концепцию Карсавина с интуитивизмом Николая Лосского. В опубликованной в 1917 г. книге «Мир как органическое целое» Н.О. Лосский излагает теорию познания, названную им «органическим миропониманием» [24, с. 6]. В отличие от механистических теорий, разлагающих мир на множество элементов, не имеющих между собой обязательных взаимосвязей, эта концепция представляет мир как целое, предполагая, что познание одного из этих элементов требует некоторого познания целого. Н.О. Лосский приводит пример линии, несводимой к сумме точек: «...всякая линия, как бы она ни была мала, есть нечто неисчерпаемо сложное, поскольку анализирующий ум различает в ней бесконечное множество точек; однако линия не есть продукт суммирования точек... никакая сумма непротяженных точек не может дать протяженной сплошности линии» [24, с. 8].

Такое же синтетическое понимание относится и к движению. В «Опыте о непосредственных данных сознания» (1889), опубликованном по-русски в 1908 г., А. Бергсон утверждал, что движение не состоит из множества своих «моментов». По словам Н.О. Лосского, понимание дви-

жения требует «синтетического восприятия мира». Это знак времени: воображать и изображать движение – постоянная забота этой эпохи (особенно художников – вспомним, например, М. Ларионова). Осмысление движения у Н.О. Лосского, как и размышления над постоянной изменчивостью душевной жизни у Карсавина, по-видимому, испытали на себе влияние со стороны другого трактата А. Бергсона – «Восприятие изменчивости» (сборник был опубликован только в 1934 г., но статьи, его составляющие, были написаны между 1903 и 1924 гг.).

За пониманием неуловимой изменчивости стоит некое единство, без которого нельзя было бы осмыслить меняющиеся явления. Удивительным образом идеи единства всего существующего и единства субъекта и объекта в процессе познания сочетаются у Карсавина с острой чувствительностью ко всем житейским разрывам, к всевозможным расставаниям и потерям. Революция еще усилит этот аспект его мировосприятия.

Помимо определенного сходства с интуитивизмом, осмысление времени у Карсавина имеет специфические религиозно окрашенные черты. Центральное место троичного догмата в восточном христианстве общеизвестно. Оно породило большое количество философских построений в русской мысли (самое яркое проявление этого влияния – система Николая Федорова). В концепции Карсавина временной процесс представляется как триада «возникновение – самоотречение – возрождение (возникновение нового я)», что напоминает учение о Троице. Таким же образом «символическая» личность качественно, данное качественное (актуализация) уничтожается, возвращаясь в первоначальное единство, и затем превращается в другое качественное этой личности: это ее «жизнь через смерть» (другая формулировка карсавинской метафизики). Такое представление о времени трагично, оно обязательно подразумевает прохождение через уничтожение. Другими словами, у Карсавина представление о временном процессе проникнуто идеей кенозиса, которая сочетается с идеей единства субъекта, проходящего через эти фазы.

Таким же образом единство исторического развития не распадается на множество разных «факторов». Причинно-следственная связь (и поэтому так называемые «факторы») традиционной «объективной» истории – постоянный объект иронии Карсавина. Например, по поводу обычного утверждения, что «греки обратились к мореплаванию и торговле под влиянием географического положения занятых ими областей», он замечает: «Ведь если меня поселят на берегу Эгейского моря, я мореплаванием и торговлею заниматься не стану» [23, с. 32].

Признание явных разрывов в течении истории вместе с утверждением, что любая культура – многоличное единство, естественно ставят в центр внимания историка осмысление революции, и его научная позиция удивительно совпадает с трагизмом его метафизического воззрения.

В философии Карсавина чувство необратимости занимает одно из центральных мест. Идея «жизни через смерть» означает, что ничто не возвращается в свое прежнее состояние. Во всех областях, в чувствах, в познании человек постоянно отказывается от своего прежнего «Я», какая-то часть его умирает. Потом приходит обновление, возрождение этого «Я», но, кажется, в этой концепции установка сделана на болезненное

чувство расставания, умирания. «Мучительно мне умирание милого мира, ибо это – умирание моей души», – говорит герой «Поэмы о смерти» [18, с. 253]. Известно, что Карсавин с молодости был подвержен частым припадкам «хандры».

В конце концов, революция только осветила ярким светом то, что, по мнению философа, происходит в жизни каждого человека и что лежало в основе его собственного мировоззрения. В «Уроках отреченной веры», говоря о революции, он утверждает, что неразумно было бы просто надеяться на «возобновление» «насильственно прерванного нормального развития» [20, с. 83]. По Карсавину, старый мир (старая Россия) умирает: «Мы не хотим этого видеть потому, что все старое нам дорого, как наше, как мы сами – потому, что мы сами умираем в его умирании. Мы не замечаем, что сознание нашей ненужности и ненужности всего дорогого нам есть на самом деле сознание собственного умирания» [20, с. 83]. Поэтому философия евразийства, которая изложена в его трактатах «Основы политики» и «Феноменология революции», естественно вытекает из основного русла его философии: ее цель – осмыслить новую православную Россию, которая должна возродиться после советского «момента» ее существования, уже окончательно потеряв видимую связь с прежней, царской Россией.

Однако отказаться от самого дорогого, от себя в какой-то мере не означает отказаться от определенных ценностей и от их отношения к Абсолюту. Эти ценности мучительно перерабатываются, но не исчезают: «Мы должны осознать и понять правду происходящего, найти в нем правду и осуществлять ее в нашей деятельности» [20, с. 85]. Эти слова показывают еще раз, что к участию в евразийском движении Карсавина привели не приспособление к установившемуся положению и не симпатия к большевизму, а какая-то внутренняя закономерность его мысли: «Необходимо найти правду движения и осуществлять ее по своему разуму и по своей совести, отказываясь от того, что, хотя и дорого, но относительно, и обречено на гибель» [20, с. 85].

К тому же, суть статьи «Уроки отреченной веры» еще и в другом: автора прежде всего занимают судьба русской православной церкви и те угрозы, которые нависли над ней в то время. Новое православие, которое рождалось в условиях утверждения большевистского режима, должно было, помимо всего прочего, защищаться от напора католической церкви, которая в то время могла воспользоваться слабостью русской православной церкви, чтобы распространить свое влияние. В этом смысле статья «Уроки отреченной веры» представляет собой тот же ответ на возможную угрозу со стороны католической церкви, что и сборник евразийцев «Россия и латинство» [25]. Но ответ Карсавина окрашен метафизикой «жизни через смерть»: «...многим кажется, будто Русская Церковь гибнет... Русские люди... бросают свою Мать, оставляя ее на поругание тем, кто не ведает, что творит. Миряне, священники, епископы... склоняются в латинство. В нем ищут незыблемого авторитета, изнемогши под бременем свободы. Говорят о провинциализме Русской Церкви... Кричат о ее распаде и смерти. Но какое же это “падение”, “смерть”, когда ныне, в эпоху “одинадцатого” гонения, только Русская Церковь

процветает исповедниками, мучениками и священномучениками и в их крови обеляет ризы свои?.. – Пред нами оживает старая Святая Русь, а мы, видно, не имеющие очей, говорим о гибели нашей Церкви! Она гонима – тем больше надо радоваться и веселиться. Она “умирает” – ничто не оживет, если не умрет» [20, с. 154]. Эти рассуждения отражают общее представление Карсавина об историческом развитии.

Что касается участия Карсавина в евразийском движении, то нужно подчеркнуть, что все «исторические» евразийцы были уже полностью сформировавшимися учеными во время революции, каждый со своим складом ума, со своими учеными воззрениями и своей специальностью: «Над ним [евразийством. – Ф.Л.] трудились не самодельные историки и политические дилетанты, а люди научного склада мысли, владевшие искусством пронизательного анализа и ясной аргументации» [4, с. 13].

К тому же, все они как будто преследовали одну и ту же цель – восстановление «русской государственности». Однако все они относились друг к другу с некоторым подозрением. Тут сказываются как изгнание, неизбежная растерянность, отсутствие твердой почвы под ногами, так и трудность определить свое отношение к советской России. Для одних революция и большевики были, как бы на них ни смотрели, составной и неотъемлемой частью русской истории. У других преобладало полное отрицание этого момента, они считали, что новая Россия не могла иметь с большевиками ничего общего. Поэтому «кламарский кризис» на самом деле созрел почти с самого начала. Во всяком случае, привлечение Карсавина обострило этот внутренний разлад, несмотря на то что политическая деятельность как таковая его не интересовала.

На политику Карсавин смотрел как метафизик – в этом и состояла особенность его вклада в евразийское движение. Его учение о «жизни через смерть» должно было естественно сливаться с первым течением евразийского движения как общее размышление над «гибелью» прежней России, осмысление ее конца. Пожалуй, то главное, что объединяет его с другими евразийцами, – это траур по России, душевная ситуация, которая требует настоящего внутреннего, мысленного труда. Поэтому утверждение, что доктрина евразийцев «состояла в соединении завораживающей эмоциональности с научностью» [4, с. 13], особенно уместно по отношению к Карсавину.

То, что советская Россия была уже единственной реальной Россией, было для него объективным фактом. Поэтому он считал, что марксизм, философию коммунизма нужно принимать всерьез и что нужно спорить с этой доктриной как с полноценным учением: «...чтобы понять силу и длительность коммунистического большевизма и чтобы его преодолеть, надо победить склонность к мелодраматическому его упрощению и не сводить существа его на зло, но за его злом и в его зле отыскать искажаемую им правду, ибо сила его, во всяком случае, не во зле, а в правде» [20, с. 83].

Эта принципиальная позиция, довольно редкая среди эмигрантов, имела определенные конкретные последствия. Так, один из главных собеседников и последователей Карсавина молодой иезуит Густав Веттер, вступивший с ним в контакт в 1941 г., когда писал докторскую диссер-

тацию о концепции Троицы в восточном христианстве, впоследствии стал директором Григорианской библиотеки в Риме – библиотеки Папского университета, управляемого иезуитским орденом. Там в небольшом помещении он создал центр марксизма-ленинизма, где была собрана вся или почти вся доступная литература на эту тему. Известно, что сам он стал одним из ведущих специалистов по диалектическому материализму. В статье «Европа и Евразия» Карсавин формулирует свое отношение к историческому материализму следующими словами: «От него нельзя отбрыкнуться; его надо преодолеть высшим понятием – идеей всеединой культуры» [10, с. 312].

Для Карсавина это «высшее понятие» в некоторой мере требовало преодоления самого себя. Ведь и для западной культуры, перенесенной в Россию под видом коммунизма, и для эмигрантов, оказавшихся в чужой культурной среде, было характерно одно и то же: потеря укорененности в пространственных и временных условиях, а потому и разрыв в каком-то закономерном развитии. Вне национальных рамок, где они возникли в процессе естественного развития, любые явления лишены жизненного содержания. Карсавин пишет в «Феноменологии революции»: «...чужое – конкретно лишь у себя на родине и присваивается только в абстрактной форме». А все абстрактное характеризуется «своею мнимою ясностью и безжизненной простотой» [14, с. 17; первое изд.: 21; переизд.: 22].

Эти слова относятся и к историку, высланному из своей страны: на чужбине его речи лишены того веса, который придается участием в общей национальной судьбе, вовлечением в историю. Однако это, конечно, не означает, что историк не может исследовать те культурные явления, с которыми он не имеет прямой связи. Тут речь идет о его ситуации: закономерность его наблюдений зависит от всего состава представлений, сформировавшихся в определенной ученой среде. Он не может лишиться общения со своим научным окружением, выйти из-под его влияния.

Что касается Карсавина, то это объясняет одновременно и его принципиальное неприятие эмиграции, и его отношение к революции (она рассматривалась им как крах заимствованных западных моделей внутри русской культуры). Для характеристики эмиграции как определенной человеческой среды он не стесняется очень резких слов, что также связано с особенностями характера Карсавина, удачно подчеркнутыми С. Франком: «...в нем, увы, сидит мелкий бес» [4, с. 68]. «Остатки правящего слоя, известные под именем эмиграции, – писал Карсавин, – своими взаимными распрями, “пафосом” отвлеченной государственности и “красноречием” показывают, что они ничему научиться не могут, ибо те, которые способны научиться и переродиться, остались в России» [14, с. 23].

Особенно показательны также следующие слова: «Существо революции в том, что все соки старой государственности собираются в одной гнойной нарыв, обособляющийся от здоровых тканей... Нарыв лопается и заливает все гноем, а здоровые ткани должны нейтрализовать этот гной... Хорошим средством представляется дренаж раны – отвод гноя во вне в виде эмиграции» [14, с. 30]. Эти слова отражают болезненное восприятие реальной ситуации Карсавиным. Для него «настоящие люди будущего не те, которые “благородно” бегут за границу или выбрасыва-

ются туда силою вещей, а те, которые пядь за пядью отдают старое, приспособляются и подчиняются силе, все время меняясь внутренне и через год-два уже не узнавая в себе прежних “борцов” за погибшее» [14, с. 35]. Главный этап в революционном процессе, как и во всех других процессах, – самоотречение. Отсюда и сложность отношения Карсавина к революции и к новому режиму: он решительно порицал большевиков, но и контрреволюционером не был.

Эта принципиальная позиция также означает, что, по мнению Карсавина, никакого обновления не может придти извне, все старания эмигрантов обречены на неудачу, и поэтому понятно его двусмысленное отношение к евразийскому движению. С одной стороны, единственным возможным путем для него было восстановление связей с реальной Россией – с советской властью. С другой стороны, он чувствовал опасность подкупа евразийцев советскими агентами, что привело бы к постепенному подчинению движения советской политике. Понятно, почему он отклонил приглашение в Оксфорд: оно было ему передано Сполгингом, который под псевдонимом Old финансировал журнал «Евразия» [4, с. 86] и вызывал подозрения в возможных связях с советскими властями, по словам дочери Карсавина Сусанны Львовны.

Однако, несмотря на болезненную трезвость, Карсавин не подозревал, в чем конкретно состоял его разрыв с Родиной, в чем страна реально изменилась. В этом смысле его судьба похожа на судьбу М. Цветаевой. Они в итоге вернулись в Россию и оказались в стране, как будто родной, но неузнаваемой после двадцатилетней разлуки. В 1949 г. Карсавин ездил в Москву, чтобы ходатайствовать об освобождении старшей дочери Ирины, которая была незадолго до этого арестована (в Каунасе она работала в английском посольстве). Характерно, что в одной открытке своей жене Карсавин удивляется по поводу того, что, когда вы звоните в какое-нибудь государственное учреждение, вас никогда не соединяют именно с тем человеком, которого вы просите. Он сознавал те глубинные психологические изменения, которые произошли в советском обществе, и о новой советской реальности отзывался особенно резко. «Все помелом вымести!» – так Сусанна Львовна передавала его общее впечатление после короткого пребывания в Москве. Когда она спрашивала о том, какими будут новые русские люди, он говорил: «практические», а потом добавлял: «жуликоватые». Общее впечатление было мрачное.

Карсавин по-настоящему вернулся в Россию, когда он попал в лагерь, по ту сторону зеркала. По словам А. Штейнберга, еще в Литве у Карсавина было предчувствие, что он именно таким образом вернется в Россию – попадет в тюрьму [5, с. 216]. Это вполне правдоподобно: ведь перед высылкой из России все те, кто потом оказались на «философском пароходе», должны были подписать заявление о том, что если они в последствии окажутся на территории России, то будут расстреляны. В письме Елене Скржинской, перехваченном министерством государственной безопасности, Карсавин писал, что остался в Литве, несмотря на опасность, потому что хотел «воссоединиться с Россией» [27]. В заключении он встретился с Анатолием Ваневым.

А.А. Ванеев принадлежал к семье с революционным прошлым: его дед, Анатолий Александрович Ванеев, был в 1890-х гг. членом петербургского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса». В молодости Ванеев был типичным советским человеком, получил обычное атеистическое образование. Тяжело раненный в ногу на войне, он был демобилизован в 1943 г., а спустя два года из-за каких-то «неосторожных» разговоров был арестован и попал в лагерь – сначала в Архангельскую область, а затем в 1950 г. в инвалидный лагерь в Абезь, куда впоследствии был направлен Карсавин. В течение двух лет Ванеев общался с Карсавиным, вплоть до его смерти в июле 1952 г.

В лице Ванеева Карсавин встретил ту «настоящую» Россию, о которой он страстно хотел узнать. Ванееву, а потом и целому кругу людей, движимых теми же духовными запросами и собиравшимися вокруг него, Карсавин передал свое учение, созданное в дореволюционной России, и оно было воспринято ими. Встреча была возможна именно в лагере, этом своеобразном университете, как об этом свидетельствует Ванеев. Уже перед смертью Карсавин говорил: «Я был готов к тому, что мне здесь будет плохо. Но Бог дал мне умереть среди родных и близких» [2, с. 176]. Таким образом, его учение – своеобразная метафизика, укорененная одновременно и в православии, и в трудах западных богословов Средневековья, получило желаемую аудиторию.

Вернувшись в Ленинград в 1955 г., Ванеев долгое время был вынужден молчать о Карсавине и о том, что тот ему передал. Но, по словам Константина Иванова [8, с. 418–419], когда после 1976 г. он тяжело заболел и вынужден был оставить работу, он стал вести с близкими ему людьми разговоры на религиозные темы, и в этом чувствовалось влияние Карсавина. Центральное место в этих беседах занимали вопросы о месте религии в современном секуляризованном мире, о религиозном значении современного атеизма. Высказывалась мысль о том, что в этих условиях сама вера должна преобразоваться, чтобы отвечать на запросы современного сознания [8, с. 420]. Тут сходились два совершенно разных опыта: опыт Карсавина, его глубокое знание православного и католического богословия, религиозных мыслителей античности и средневековья, с одной стороны, и опыт советских людей, разными путями пришедших к вере после атеистического воспитания, с другой. Через Ванеева и его последователей учение Карсавина инициировало философскую и религиозную жизнь определенного круга русских людей. Благодаря им его наследие вернулось в Россию и продолжает жить у себя на родине.

Литература

Исследования

1. *Анциферов Н.П.* Из дум о былом: Воспоминания. М.: Феникс, Культурная инициатива, 1992.
2. *Ванеев А.* Два года в Абези: в память о Л.П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом; Paris: La Presse Libre, 1990.
3. *Ванеев А.* Два года в Абези // Минувшее, исторический альманах. Вып. 6. М.: Открытое общество Феникс, 1992. С. 54–204.

4. *Оболевич Т.* Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М.: Модест Колеров, 2020.
5. *Штейнберг А.* Друзья моих ранних лет (1911–1928). Париж: Синтаксис, 1991.
6. *Ястребицкая А.Л.* Историк-медиевист – Лев Платонович Карсавин (1882–1952): Аналитический обзор. М.: ИНИОН, 1991.
7. *Karsavina T.* Theatre street. London: W. Heinemann, 1930.
8. *Lesourd F.* Un témoignage sur la vie religieuse en Russie soviétique et post-soviétique. Entretien avec Konstantin Ivanov // *Slavica Occitania*. 2015. Nu. 41. P. 411–429.

Источники

9. *Карсавин Л.П.* Восток, запад и русская идея. СПб.: Academia, 1922.
10. *Карсавин Л.П.* Европа и Евразия [рец. на кн.: Исход к Востоку: предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Кн. 1, (София, 1921); На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2 (Берлин, 1922)] // *Современные записки*. 1923. Кн. 15 (II). С. 297–314.
11. *Карсавин Л.П.* Из истории духовной культуры падающей Римской империи: политические взгляды Сидония Аполлинария // *Журнал министерства народного образования*. 1908. № 2. С. 285–336.
12. *Карсавин Л.П.* Монашество в средние века. СПб.: Изд. Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1912.
13. *Карсавин Л.П.* Монашество в средние века // *Символ*. 1991. № 25. С. 39–156.
14. *Карсавин Л.П.* Мысли о России. Тверь: Агентство по полиграфии и книгоизданию «Дайджест», 1992.
15. *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. Пг.: Типография «Научное дело», 1915.
16. *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб.: Алетейя, 1997.
17. *Карсавин Л.П.* Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. СПб.: Типография М.А. Александрова, 1912.
18. *Карсавин Л.П.* Поэма о смерти // *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. М.: Renaissance, 1992. С. 235–305.
19. *Карсавин Л.П.* Римская церковь и папство до середины II века // *Журнал министерства народного образования*. 1910. № 11. С. 73–97.
20. *Карсавин Л.П.* Уроки отреченной веры // *Евразийский временник*. 1925. Вып. 4. С. 82–154.
21. *Карсавин Л.П.* Феноменология революции. Берлин, 1926.
22. *Карсавин Л.П.* Феноменология революции // *Евразийский временник*. Кн. 5. Париж: Евразийское книгоизд-во, 1927. С. 28–74.
23. *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993.
24. *Лосский Н.О.* Мир как органическое целое. М.: Изд. Лемана и Сахарова, 1917.
25. *Россия и латинство*. Берлин: Склад изд. Книготорговое АО Логос, 1923.
26. Lietuvos Ūpatingasis Archyvas. P 11972 LI. Delo №16416 (допрос 9 июля 1949 г.).
27. Lietuvos Ūpatingasis Archyvas. P 11972 LI. Delo №16416 (меморандум, формуляр «Алхимик»).

Lesourd, Françoise. *Lev Karsavin's view of the emigration**References*

1. Antsiferov, N.P. (1992), *Iz dum o bylom: Vospominaniya* [From the thoughts of the past: Memories], Feniks, Kulturnaya initsiativa, Moscow (in Russian).
2. Vaneev, A. (1990), *Dva goda v Abezi: v pamyat' o L.P. Karsavine* [Two years in Abezi: in memory of L.P. Karsavin], Zhizn s Bogom, Brussels; La Presse Libre, Paris (in Russian).
3. Vaneev, A. (1992), Two years in Abezi, in: *Minuvshee, Istoricheskiy Almanakh*, vol. 6, Otkrytoe obshchestvo Feniks, Moscow, pp. 54–204 (in Russian).
4. Obolevich, T. (2020), *Semyon Frank, Lev Karsavin i yevraziytsy* [Semyon Frank, Lev Karsavin and the Eurasians], Modest Kolerov, Moscow (in Russian).
5. Shteinberg, A. (1991), *Druz'ya moikh rannikh let (1911–1928)* [Friends of my early years (1911–1928)], Sintaksis, Paris (in Russian).
6. Yastrebitskaya, A.L. (1991), *Istoriik-mediyevist – Lev Platonovich Karsavin (1882–1952): Analiticheskiy obzor* [Historian-medievalist – Lev Platonovich Karsavin (1882–1952): Analytical review], INION, Moscow (in Russian).
7. Karsavina, T. (1930), *Theatre Street*, W. Heinemann, London.
8. Lesourd, F. (2015), *Un témoignage sur la vie religieuse en Russie soviétique et post-soviétique. Entretien avec Konstantin Ivanov*, Slavica Occitania, nu. 41, pp. 411–429.