



## ЛАГЕРНЫЙ ЦИКЛ КАК ФИЛОСОФСКОЕ ЗАВЕЩАНИЕ Л. П. КАРСАВИНА

Сергей Хоружий

Институт философии РАН, Москва

**Цитирование:** Хоружий С.С. Лагерный цикл как философское завещание Л. П. Карсавина // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2018. № 2. С. 29–40. DOI: <https://10.31119/phlog.2018.4.3>

**For citation:** Khoruzhy, S.S. Lagernyy tsikl kak filosofskoye zaveshchaniye L. P. Karsavina [The GULAG cycle as the philosophical last will of Karsavin], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2018, No. 2, pp. 29–40. DOI: <https://10.31119/phlog.2018.4.3>

Корпус философских и философско-поэтических текстов, созданных Л. П. Карсавиным в 1949–1952 гг. перед его кончиной в концлагере Абезь на Полярном Урале, интерпретируется как зрелый финальный итог творческого пути мыслителя, собирающий воедино ведущие и ключевые мотивы его философии. Показывается, что объединяющим началом всего философского комплекса является концепция обожения, которая еще с эпохи патристики служила центральной концепцией православного богословия. В этой связи анализ Лагерного цикла проводится в сравнительной перспективе, в сопоставлении со святоотеческой концепцией обожения, как она развита прежде всего у Максима Исповедника. Главное внимание уделяется персонологическому аспекту: реконструируется то, что совершается с личностью в ходе обожения, представляемого у Карсавина в форме «онтологической драмы», охватывающей и мир, и Бога. Рассматривается также космический аспект, когда в обоживающее преобразование вовлекается весь тварный космос. В богословии Максима Исповедника космическое измерение обожения описывается посредством идеи «космической литургии», устанавливающей развернутую связь между обожением космоса и богослужением литургии и Евхаристии. В Лагерном цикле концепция обожения в целом соответствует этой святоотеческой идее. В качестве специфики концепции Карсавина обсуждается его трактовка смерти, совершенства и апогея развития.

**Ключевые слова:** Л. П. Карсавин, Максим Исповедник, симфоническая личность, обожение, всеединство, космическая литургия.

The cycle of philosophical and poetical-philosophical texts written by Lev Karsavin in 1949–1952 before his death in the concentration camp Abez in the Polar Urals is interpreted as the final integrating result of the work of the philosopher summing up all the leitmotifs of his thought. It is shown that the integrating principle of the cycle is the conception of deification, which was the central conception of the Orthodox theology since the Patristic Age. For this reason the analysis of the GULAG cycle is performed in the comparative perspective, by means of the comparison to the patristic conception as presented, in the first place, by st. Maximus the Confessor. The personological aspect is put to the forefront: it is reconstructed how man's personality is changed in the course of the deification described by Karsavin as "ontological drama" embracing both the world and God. This aspect makes us draw attention to the concluding stages of the deification, at which all the cosmos becomes involved into the deifying transfiguration. St. Maximus describes the cosmic dimension of the deification on the basis of the idea of "cosmic liturgy", which establishes a profound connection between the deification of the cosmos and the ecclesiastical phenomena of the liturgy and the Eucharist. It is argued that the conception of deification in the GULAG cycle is generally in accordance with the patristic idea, although it does not include some of its essential elements. Some distinctive features of Karsavin's conception such as his treatment of death, perfection and the apogee of development are also discussed.

**Keywords:** L. P. Karsavin, Maximus the Confessor, symphonic personality, deification, all-unity, cosmic liturgy.

1. Корпус философско-поэтических текстов, созданных Львом Платоновичем Карсавиным в лагере Абезь, – уникальное явление в русской философии. Тюремная философия имеет историю богатую и древнейшую – по крайней мере, с «Утешения философией» Боеция, да, вероятно, и еще древнее, поскольку обычай общества избивать своих мудрецов ведет нас дальше, к судьбе Сократа, и теряется в глубине веков. Однако концлагерь – новинка истории, скорее сродни старинной каторге, и тут условия были таковы, что каторжного творчества история не знает; а творчество лагерное ограничивается редкими опытами в сфере искусства – графики, стихов, прозы... И, видимо, произведениями Карсавина исчерпывается или почти исчерпывается философия, созданная в ГУЛАГе.

Условия существования накладывали драконовские ограничения на творческий процесс, его формы и плоды. Карсавин – историк и философ старой академической школы, привыкший систематически развивать и обосновывать свои концепции, оснащать свои сочинения должным научным аппаратом. Разумеется, ни малейших возможностей к тому в лагере не было, как и не было почти вообще книг, а была, напротив, постоянная опасность изъятия и утраты всех материалов и плодов труда. В подобных условиях могли, безусловно, создаваться лишь небольшие работы. Что же до их тем, то карсавинская масштабная система Всеединства и Триединства уже давно была создана, и творческий путь философа находился скорее в стадии подведения итогов.

В свете этих обстоятельств делается понятен и в высшей степени оправдан характер и состав Лагерного цикла. По свидетельству А. А. Ванеева, первыми текстами, созданными в неволе, стали Венок сонетов, Терцины и Комментарий, которые вкупе дают общее обзорное представление всей метафизической системы с птичьего полета, с отчетливой расстановкой смысловых акцентов, с выделением и усиленным повторением главных понятий, положений и идейных ходов. Затем последовали малые тексты, посвящаемые отдельным ключевым понятиям и идеям системы: «О совершенстве» (по-литовски), «Об апогее человечества», «О бессмертии души», «Душа и тело» (по-литовски). В двух работах философ закрепил свое видение основ христианской веры: «О Молитве Господней» и «О Символе веры» (текст утрачен). И лишь два кратких текста можно рассматривать как не особо значительные «тексты на случай»: «По поводу рефлексологии и споров о ней» и «Об искусстве». Наконец, до нас дошли также несколько небольших философских стихотворений и молитва, для которой авторство Карсавина под сомнением.

Таков лагерный корпус. В целом, можно сказать, что его образуют *сжатые тексты о главном*. Но что же именно является главным? Как уже видно из описания, отбор тут двояк. Во-первых, философ представляет свой философский предмет в целом, в его общих контурах; и как у всякой полномасштабной метафизической систе-

мы, карсавинский философский предмет – это глобальная реальность, для которой он принимает христианскую онтологию. Вторых, внутри философского предмета, в его структуре избираются наиболее существенные смысловые узлы, топосы, которые подвергаются пристальному разбору.

Соответственно христианской онтологии, глобальная реальность – это Бог и Мир, Творец и тварь, которых разделяет онтологический разрыв, различие способов бытия. Отношение Бога и Мира описывается у Карсавина как их тесное взаимодействие, неразрывно связующее их в едином Божественно-мировом процессе. Этот процесс, бытийная динамика глобальной реальности, или, как мы будем говорить, «онтодрама», имеет две ветви, отвечающие, соответственно, Богу и Миру. Их трактовка у Карсавина базируется на важнейшей особенности его онтологии: из принципа неделимости бытия он заключает, что бытие Бога и бытие твари взаимно альтернативны и не столько сочетаются друг с другом, сколько сменяют друг друга в событиях свободной самоотдачи – так что бытие твари означает небытие Бога, а бытие Бога – небытие твари. Такие смены – узловыя события онтодрамы: в актах Творения, а затем Вочеловечения и Крестной Смерти, Бог дает твари бытие и жертвенно отдает ей Собственное бытие; тварь же, получив бытие, получает с ним и бытийное назначение воссоединиться с Богом, т.е. наделяется миссией обожения, причем, по Карсавину, исполнение миссии будет означать и возвращение твари в небытие (коль скоро она станет уже не тварью, а Богом). В итоге всего, онтодрама принимает форму своеобразной «двойной спирали»:

*бытие – небытие – бытие Бога,  
небытие – бытие – небытие твари.*

Представив общее описание «двойной спирали», Лагерный цикл сосредоточивается более всего на ее заключительной части, в которой тварь решает свою судьбу. Главное понятие, которое относится к этой части, – обожение; и как нетрудно заметить, обожение – сквозная нить, лейтмотив всего цикла. Оно выступает в качестве концептуальной рамки всех основных развиваемых здесь идей, и будет справедливо сказать, что главным образом *в Лагерном цикле развертывается философия обожения Человека и Мира*. Примечательно, что тема обожения сегодня активно развивается, находясь в фокусе внимания православного богословия, и за счет этого лагерная мысль Карсавина приобретает новую актуальность. Данный момент, несомненно, должен учитываться при обсуждении концепций Карсавина, и соответственно, мы будем проводить сопоставление этих концепций с современным богословием обожения.

2. Естественно и начать с краткого резюме позиций православного богословия. Они восходят, в первую очередь, к трудам преп. Максима Исповедника, хотя идея обожения представлена и у более ран-

них Отцов Церкви. В последний период творчество Максима привлекает огромное внимание своей глубиной, сложностью и прозорливостью, но именно в силу сложности оно прежде долгие века пребывало полузабытым. В свое время Карсавин был одним из немногих, кто его оценил; в монографии 1926 г. об Отцах Церкви он посвятил ему раздел, в котором писал: «Св. Максим Исповедник, один из величайших, но забытых метафизиков Православия... развил целую систему... однако... к изучению его, можно сказать, еще и не приступали» [8, с. 235–236]. Центральная тема, жизненный нерв всей системы Максима – тема обожения. Обожение – соединение человека с Богом, служащее, по христианскому учению, целью и назначением бытия человека. На уровне общего тезиса, это бытийное назначение прочно признано и никогда не оспаривается, однако его выражение в точных вероучительных положениях – большая и сложная проблема, не получившая окончательного решения по сей день. При этом наибольшую сложность представляет сам центральный и ключевой вопрос: что же такое – соединение тварного человека с нетварным Богом, какие именно свойства и предикаты человека претворяются в Божественные свойства и предикаты? Или, иначе говоря: если в Боге православное богословие различает Сущность-Усию, Три Ипостаси-Лица и Божественные энергии, то с какими же из этих Божественных реалей соединяется человек?

Несомненна лишь онтологическая суть события: в обожении совершается «превосхождение естества», актуальное онтологическое трансцендирование человеческой природы. Столь же несомненно, что трансцендирование человеческой природы неосуществимо посредством собственных сил или энергий этой природы, и «совершающая сила» обожения может принадлежать лишь Самому Богу, Который действует в мире как благодать Святого Духа, отождествляемая в богословии с Божественными энергиями. Однако присутствие и действие благодати в мире, согласно Евангелию, есть следствие Боговоплощения, в силу чего Боговоплощение – прямая и необходимая предпосылка обожения. Так сразу обнаруживается взаимосвязь обожения со Христом, его *христоцентричность*, далее подкрепляемая еще многими факторами. Более всего усиливает христоцентричность обожения его тесная связь с таинствами Церкви. В своей «Мистагогии» – одном из главных текстов по православной концепции обожения – Максим Исповедник развивает трактовку литургии и Евхаристии, таинства приобщения Телу и Крови Христа, именно как действия обожения человека и мира, раскрывая глубинную связь этих явлений так: «Преподавание таинства... преобразует сообразно самому себе и делает [получивших таинство. – С.Х.], по благодати и сопричастию, подобными первопричинному Благу и обладателями всего, что принадлежит Ему, насколько это возможно и доступно для людей. Поэтому и они могут. по усыновлению и благодати, быть и называть-

ся богами, поскольку весь Бог всецело наполнил их, не оставив в них ничего, что было бы лишено Его присутствия» [10, с. 174].

Наряду с этим, существенное добавление к концепции доставили Исихастское возрождение XIV в. и богословие Святителя Григория Паламы: sacramентальные и евхаристические измерения обожения тут дополняются аскетическими и энергийными. Новым и важным элементом здесь является связь обожения с исихастской практикой Православия. Как было уяснено подвижниками и закреплено Церковью, суть и смысл этой практики не что иное как именно восхождение к обожению человека через встречу с Божественными энергиями в синергии и дальнейшее преобразующее и обоживающее действие этих энергий в человеке; обожение же при этом выступает в своем энергийном аспекте, дополняющем евхаристический: оно представляется как совершенное соединение Божественных и человеческих энергий.

Сказанное – уже почти достаточный *minimum minimorum* сведений о православной концепции обожения. К нему необходимо присоединить еще только один аспект, как раз самый нужный для нашей темы: о *космической* стороне обожения. В концепцию обожения изначально входило, что (вос)соединение с Богом есть назначение не только и не столько человека, сколько всей твари, сотворенного бытия, мира. Столь же изначально эту идею сопровождала другая: что обожение мира может совершаться лишь через человека. Более точно, обожение мира, как и обожение человека, может быть совершено лишь Богом, Божией благодатью, однако из всей твари лишь человек способен обрести благодать, так что обожение мира может совершаться лишь через человека – если он, стяжав благодать, передаст ее, как посредник, в окружающий мир, во весь космос, для его обоживающего преобразования. Эта передача в мир, всему тварному бытию обоживающей благодати, Божественных энергий – космическая миссия человека.

Преподобный Максим раскрывает также характер обоживающего преобразования мира: в «Амбигвах» (как часто называют для краткости его важнейший труд «О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория»), а именно в Амбигве XII, он излагает концепцию о пяти фундаментальных разделениях тварного бытия<sup>1</sup>, которые являются следствием и печатью падшего, отделенного от Бога состояния мира, указывает, что соединение мира с Богом требует преодоления, снятия, устранения этих разделений, и описывает условия и последовательность данного снятия. Это преодоление произошло уже и явлено во Христе, что служит залогом возможности преодоления разделений и в актуальном существовании тварного

---

<sup>1</sup> Вот эти пять разделений, которые Максим располагает в порядке восхождения от частного к общему: мужское – женское, рай – ойкумена (обитаемая земля), небо – земля, умопостигаемое – чувственное, нетварное – тварное.

космоса. Далее, Максим находит, что снятие разделений последовательно совершается в литургии и Евхаристии, так что литургия имеет космическое измерение и содержание; равно как и наоборот, космос в течение своей истории как истории (вос)соединения с Богом соотносится с последовательностью литургического действия. В итоге, существование космоса теснейше сближается с течением литургии, причем и то, и другое понимается как обожение. Возникает, таким образом, цельная концепция мироздания, в которой космология интегрирована в сотериологию, драму спасения твари; и эта концепция обожения преподобного Максима, принятая и во всем православном богословии, получила современное название *космической литургии*. Именно с нею мы и хотим сопоставить лагерные размышления Карсавина.

3. Необходимый отправной вопрос – о персонологических предпосылках обожения. Принципиально важно, что православное богословие представляет обожение сугубо в дискурсе личности и личного общения, это – личностный концепт, актуализация отношения Человек – Бог, где человек – индивидуальная личность, свободно предстоящая Богу. Как я замечал, идея соединения с Богом как назначения человека и всей твари принимается практически всей христианской мыслью. Принимается она и русской религиозной философией, но при этом соединение здесь трактуется чаще всего по стопам В.С. Соловьева, в рамках концепции Богочеловечества и Богочеловеческого процесса. Личностный характер обожения здесь теряется, и поэтому всю эту философскую линию, строго говоря, нельзя относить к философии обожения. Что до Карсавина, то основой его персонологии служит его известная иерархическая конструкция «стяженного всеединства», в которой самосознающее Я, индивидуальная личность трактуется как «индивидуация, “момент” иерархического ряда включенных друг в друга и конкретных во мне и в подобных мне существах (людях) высших личностей, высших “я” (моих: семьи, рода, вообще социальных групп, народа, человечества, мира)» [4, с. 231]. Первоначально, в 1920-е гг. и, в особенности, в евразийский период, данная конструкция описывалась как «симфоническая личность», в которой всей полнотой существования наделялось сверхиндивидуальное целое, а индивидуальная личность выступала как нечто, полагаемое этим целым и соответственно, вторичное и подчиненное по отношению к нему. В результате, онтодрама Карсавина с ее вышеописанной «двойной спиралью» оказывалась своеобразной разновидностью философии Богочеловеческого процесса, существенно расходясь с православной концепцией обожения. Прделанный мной анализ учения о симфонической личности приводил к выводам: «Учение о симфонической личности заведомо не удерживается в рамках теологической персонологической парадигмы... оно и вообще покидает почву персонализма, оказываясь de facto не персоналистским, а кол-

лективистским, социоцентристским учением» [12, с. 211]. Однако в Лагерном цикле иерархическая конструкция всеединства получает заметное переосмысление, причем сам термин «симфоническая личность» попросту исчезает из употребления.

Сейчас полнота существования и реальности оказывается именно на полюсе индивидуального Я, которое свободно актуализовать или не актуализовать свою связь с «высшими личностями», так что все элементы вторичности и подчиненности по отношению к ним, элементы коллективистского и социоцентристского уклона снимаются. Теперь бытие своей конструкции Карсавин описывает в чисто персоналистском ключе: «Иногда я говорю и действую как Я-мир, Я-человечество, иногда как Я-мой-народ, Я-моя-семья, иногда как Я-индивидуум... противопоставляющий себя высшим личностям... и другим индивидуальным личностям. Мое “я” непрестанно “пульсирует”, то сжимается до “я-индивида”, то расширяется до “Я-мира» [12, с. 211]. Снимая социоцентристский уклон теории симфонической личности, эта новая позиция возвращает мысль Карсавина в русло православной онтологии с ее ключевым тезисом о прямом общении Бога и человека, причем можно добавить, что идея о «пульсирующем Я» представляет явный интерес для проблемы личности. С устранением симфонической личности как средостения, получает полную определенность карсавинская модель конституции человека: человек конституируется, формирует структуры личности и идентичности, актуализуя свое отношение к Богу и стремясь к соединению с Ним – иными словами, в обожении. «Человек возникает свободно и из ничего... рождаясь, обожаясь, он существует как... сущий лишь в меру свободного своего Богоприятия» [6, с. 475]. И в итоге, между православной концепцией обожения и онтодрамой Карсавина устанавливается высокая степень совпадения и согласия.

Итак, персонологические предпосылки концепции обожения в Лагерном цикле полностью налицо. Рассмотрим, какую же возникает сама концепция. Прежде всего, Карсавин весьма близко воспроизводит основные положения православного учения об обожении: «Бог творит человека затем, чтобы человек свободно от него родился и стал всем Богом», в этом – «действительность обожения (theosis, deificatio)» [5, с. 218]; он многократно дает сжатые поэтические формулы обожения, как то: «Я восстаю из тьмы Твоею силой... всецело жить и все, что будет, может быть и было, до полноты Твоей осуществить» [9, с. 296]. В других формулировках выделяются ведущие свойства обожения, такие прежде всего как христоцентричность и включенность в обожение всего тварного бытия. «Богорожденные – соль и закваска мира – должны очеловечить и обожить “звереобразное” человечество, а в нем и весь мир, чтобы вся тварь стала Сыном Божьим» [3, с. 313]. Здесь явно подчеркнута, что обожение есть устремление ко Христу; и это же свойство выражает строка Терцин: «В Сыне явил Отца творений стройный хор» [9, с. 297]. Как видно отсю-

да, обожение представляется у Карсавина в согласии с патристической парадигмой анакефалайозиса, собирания всего спасенного творения «под главою Христа»; анакефалайозис – один из основных элементов православной концепции обожения. В согласии с позициями патристики оказывается и другой настойчивый мотив Лагерного цикла: по Карсавину, в обожении преодолевается, снимается даже и сама тварность человека и мира; как он пишет, «Человек, преодолевая свою тварность, истинно обожается» [4, с. 261]. Этот тезис – прямое следствие базовой карсавинской концепции всеединства: его всеединство включает в себя всевременность, и в силу этого прошлое – тоже в сфере обоживающего преобразования. Подобная позиция может представляться парадоксальной, фантастичной, однако надо признать, что она вполне соответствует концепции обожения преподобного Максима, согласно которой Пятое, последнее из фундаментальных разделений – между тварным и нетварным – также подлежит преодолению. (Стоит пояснить, что преодоление тварности Карсавин понимает, разумеется, не как снятие изначального акта творения, но как преобразование данного акта, в котором он представляется как свободное возникновение человека.)

Космический аспект обожения раскрывается и более подробно, тесно связываясь с персонологическим, с конституированием человека: «Человек, превосходя свое ничтожество, свою тварность и всю тварь, соединяется с Богом. Он становится Ипостасью Логоса... “лицетворится”... Итак, рождение человека от Бога осуществляется как его “олицетворение”: он обожается в том, что становится Вторую Ипостасью... Но, лицетворя себя, он тем самым очеловечивает, лицетворит, обожает (т. е. собожует как причастник Бога) все, что живет, весь мир» [4, с. 256–257]. Понятно, что термином «собожение» здесь передается именно миссия человека как посредника в космическом обожении: он действует в обожении не собственными энергиями, но передавая – как причастник Бога – энергии Божественные. Впрочем, понятие Божественных энергий у Карсавина отсутствует, как отсутствует и какое-либо дальнейшее раскрытие процесса обожения мира; он находит, что это раскрытие – за пределами философии: «Как должны мы себе представлять личное бытие, очеловеченность и обоженность мира и весь путь к этому ... можно лишь гадать» [4., с. 257]. Отсутствует у Карсавина и литургический контекст, существенные для богословской концепции связи обожения с литургией и Евхаристией. И все же, несмотря на эти лакуны, нет сомнения, что концепция обожения в Лагерном цикле в целом соответствует православно-патристической концепции Космической Литургии.

4. Но, безусловно, Лагерный цикл – это отнюдь не пересказ учения об обожении. Карсавин до конца остается оригинальным философом, и его трактовка обожения – цельная философская концепция, всюду стоящая на принципах его метафизической системы. Наиболее



важную роль в этой трактовке играют следующие элементы системы: принципы совершенства, несовершенства и усовершеня; идея примата смерти в обожении твари; идея апогея, необходимого кульминационного момента в онтодраме в целом и всех ее частных репрезентациях.

Совершенство, *perfectio*, – универсальный принцип системы Карсавина, и трактовка обожения не может не оказаться под его эгидой. Наряду с обожением, в Лагерном цикле совершенство – в центре внимания, и философ посвящает ему небольшой отдельный трактат (по-литовски), где вся система сжато переформулируется в перспективе совершенства как верховного принципа. Совершенство – ведущий предикат Бога и Божественного бытия, и в свете этого обожение может быть определено как «подъем мира-человека от ничего к совершенству» [3, с. 327]. Тварный мир – хотя Карсавин и избегает называть его «падшим», падение плохо укладывается в его онтодраму – разумеется, несовершенен, и потому содержанием онтодрамы является не что иное, как преодоление этого несовершенства, *усовершенение*. В дискурсе Карсавина это понятие может рассматриваться как философское определение обожения; оно выступает как своего рода динамический принцип, которым движется драма обожения твари: «Наше несовершенное эмпирическое бытие усовершеняется, стремится к многоединому своему идеалу, но не может его постичь, усовершениться» [7, с. 288], покуда тварью остается тварью – ибо обожение, напомним, есть преодоление тварности, и по Карсавину, как демонстрирует его «двойная спираль», оно означает не что иное, как смерть твари. «Совершенство... живет чрез смерть» [7, с. 281].

Здесь мы уже переходим к следующему важнейшему моменту карсавинской концепции, ведущей роли смерти. Усиленное утверждение смерти как позитивного начала, *apologia mortis*, – одно из самых приметных, ярких отличий философии Карсавина, о котором писали много, в том числе, я сам; поэтому сейчас достаточно затронуть лишь аспект «смерть и обожение». Философ утверждает самую прямую связь этих двух начал, давая такую радикальную формулировку: «Разграничивающая Бога и человека... смерть... обожает несовершенную тварь» [6, с. 476]. В основе связи – особенности карсавинского столкновения финальной фазы онтодрамы: по Карсавину, тварь, устремляясь к обожению, избирает тем самым смерть, ибо, обожаясь, она утрачивает тварность, т. е. перестает быть тварью, умирает как тварь. Отсюда существенный онтологический тезис: «Смерть человека онтически первее его жизни» [3, с. 303]; и этим же полностью объясняются рассеянные всюду у Карсавина «танатофильские» суждения, такие как «Живу, расту для смерти бесконечной» [2, с. 271], «Чрез смерть человек “исполняется”» [6, с. 475] и т. п. И еще важная особенность: смерть твари в обожении – жертвенная смерть, ибо, в отличие от обычного понимания, Карсавин толкует финал обожения как не столько соединение с Богом, сколько воскре-

сение Бога (Крестная Смерть, по Карсавину, – подлинная, бытийная смерть Бога), ради которого тварь и идет на смерть. «На творимый призыв Бога тварь свободно откликнулась, причастилась и, ожившись, воскресила Его из смерти... жертвенной своей смертью» [7, с. 284]. Как видим, в теме смерти закрепляется вновь всецелая христоцентричность обожения.

Эта же христоцентричность проявляется и в теме апогея. Ее теоретические корни – в конструкции всеединства: Карсавин доказывает, что в ряду качественностей всякой репрезентации стяженного всеединства, которые все несовершенны, но в разной мере, не может не быть некоторого качественности, обладающего «наибольшей эмпирической приближенностью к совершенству». До Лагерного цикла философ не уделял понятию апогея особого внимания, однако здесь он посвящает ему самую большую лагерную работу, «Об апогее человечества» (увы, почти целиком утраченную при обыске) и не раз обращается к нему в других текстах. Он формулирует следующий «общий для всех моментов бытия закон его развития. – Бытие (и каждая его индивидуация) I, растет, дифференцируется, все более проявляется; затем, II, достигает вершины своего развития, или апогея,; достигнув же его, начинает, III, вновь упрощаться и слабеть, исчезать, вплоть до полного исчезновения, смерти» [7, с. 287]. Но для темы обожения самое существенное в том, что апогей всего Божественно-мирового процесса, онтодрамы, Карсавин твердо видит в явлении Христа, событии Боговочеловечения: «Апогей там, где вочеловечился Бог [3, с. 327] ... Боговочеловечение – апогей истории человечества и мира» [4, с. 253].

Конечно, философия Карсавина и в Лагерном цикле остается тем, что она есть, – одним из самых ярких примеров мысли Серебряного Века и жанра русской религиозной философии. К известным свойствам этого жанра принадлежит вольное обращение с христианским вероучением, обилие разнообразных отклонений и расхождений с ним, собственных привнесений. Подобные элементы неизбежно присутствуют и в Лагерном цикле, в развиваемой здесь философии обожения. К примеру, усиленная и настойчивая апология смерти, онтологизация смерти, идея «онтического первенства» смерти – все это, несомненно, из числа субъективных привнесений. Я также отмечал выше неучтенность важных связей обожения с аскетической практикой Православия; и по крайней мере однажды эта неучтенность приводит к явному расхождению с православным учением. Карсавин говорит в «Основных тезисах», что «истинный Божий Свет» «незрим подобно тьме», и это прямо противоречит положению о возможности истинного созерцания Фаворского Света в исихастском опыте. Но все подобные элементы теперь куда менее значительны, чем это бывало прежде.

Лагерный цикл – заметный рубеж в эволюции философии Карсавина. Здесь эта философия представлена в перспективе обожения, и

это новое представление несет с собой ее существенное сближение с духовным опытом Православия, поскольку «обожение стоит в центре и богословского умозрения, и аскетического опыта Православия, соединяя собой эти области» [11, с. 105]. Для философского пути Карсавина такое сближение означает преодоление многих прежних особенностей и тенденций его мысли, характерных для культуры Серебряного Века и затруднявших ее встречу с духовной традицией Православия. На этом финальном рубеже мысль философа преодолевает себя, и в этом она продвигается к Богу, согласно ее собственным положениям. По Карсавину, самопреодоление – один из важнейших принципов конституции человека в обожении: «Человек должен преодолеть сам себя... его малое желание быть-обожиться должно стать совершенным желанием... Преодоление себя есть суть свободы и единственно верное ее выражение» [7, с. 290].

Так в финале жизни Карсавина главные темы его философии – самопреодоление, жертвенная смерть, жизнь-чрез-смерть – приобретают совершенно личный характер, делаются темами его личной судьбы. Жизнь философа в своем завершении становится осуществлением его философии: что и есть жребий истинного философа! И Лагерный цикл, в котором дано это завершение его мысли, есть его подлинное философское завещание.

### *Литература*

1. Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.
2. Карсавин Л.П. Венок сонетов // Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.
3. Карсавин Л.П. Комментарий к Венку сонетов и Терцинам // Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.
4. Карсавин Л.П. О бессмертии души // Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.
5. Карсавин Л.П. О молитве Господней // Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.
6. Карсавин Л.П. Основные тезисы метафизического миропознания // Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Раритет, 1993.
7. Карсавин Л.П. О совершенстве / Пер. с литов. А. Ковтун // Богословские труды. 2004. Т. 39.
8. Карсавин Л.П. Св. Отцы и учителя Церкви. Раскрытие Православия в их творениях. Paris: Y.M.C.A.-Press, 1926.
9. Карсавин Л.П. Терцины // Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.
10. Максим Исповедник, преп. Творения. Кн. 1. М.: Мартис, 1993.
11. Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2012.
12. Хоружий С.С. Философия Карсавина в судьбах европейской мысли о личности // Лев Платонович Карсавин. М.: РОССПЭН, 2012.

**Khoruzhy, Sergey S. *The GULAG cycle as the philosophical last will of Karsavin***

*References*

1. Vaneev, A.A. *Dva goda v Abezi. V pamyat' o L. P. Karsavine* [Two years in Abez. In memory of L. P. Karsavin], Brussels: Zhizn' s Bogom, 1990.
2. Karsavin, L.P. Venok sonetov [A wreath of sonnets], in Vaneev, A.A. *Dva goda v Abezi. V pamyat' o L. P. Karsavine* [Two years in Abez. In memory of L. P. Karsavin], Brussels: Zhizn' s Bogom, 1990.
3. Karsavin, L.P. Kommentariy k Venku sonetov i Tertsinam [Commentary on the Wreath of sonnets and Terza rima], in Vaneev, A.A. *Dva goda v Abezi. V pamyat' o L. P. Karsavine* [Two years in Abez. In memory of L. P. Karsavin], Brussels: Zhizn' s Bogom, 1990.
4. Karsavin, L.P. O bessmertii dushi [About the immortality of soul], in Vaneev, A.A. *Dva goda v Abezi. V pamyat' o L. P. Karsavine* [Two years in Abez. In memory of L. P. Karsavin], Brussels: Zhizn' s Bogom, 1990.
5. Karsavin, L.P. O molitve Gospodney [On the Lord's prayer], in Vaneev, A.A. *Dva goda v Abezi. V pamyat' o L. P. Karsavine* [Two years in Abez. In memory of L. P. Karsavin], Brussels: Zhizn' s Bogom, 1990.
6. Karsavin, L.P. Osnovnye tezisy metafizicheskogo miropoznaniya [The main theses of metaphysical world knowledge], in Karsavin, L.P. *Sochineniya* [Works], Moscow: Raritet, 1993.
7. Karsavin, L.P. O sovershenstve [About perfection], transl. from Lithuanian by A. Kovtun, in *Bogoslovskie trudy* [Theological works], 2004, vol. 39.
8. Karsavin, L.P. *Sv. Ottsy i uchiteli Tserkvi. Raskrytie Pravoslaviya v ih tvorennykh* [St. Fathers and Teachers of the Church. Demonstration of Orthodoxy in their works], Paris: Y.M.C.A.-Press, 1926.
9. Karsavin, L.P. Tertsiny [Terza rima], in Vaneev, A.A. *Dva goda v Abezi. V pamyat' o L. P. Karsavine* [Two years in Abez. In memory of L. P. Karsavin], Brussels: Zhizn' s Bogom, 1990.
10. Maximus the Confessor, *Tvoreniya* [Works], Book 1, Moscow: Martis, 1993.
11. Khoruzhy, S.S. *Issledovaniya po isikhastskoy traditsii* [Hesychast tradition studies], vol. 1, St. Petersburg: RCGA Publishing House, 2012.
12. Khoruzhy, S.S. *Filosofiya Karsavina v sud'bah yevropeyskoy mysli o lichnosti* [Philosophy of Karsavin in the fate of the European idea of personality], in *Lev Platonovich Karsavin* [Lev Platonovich Karsavin], Moscow: ROSSPEHN, 2012.