



## КОНЦЕПЦИЯ ИСТИННОЙ СМЕРТИ Л. П. КАРСАВИНА И «СИНТЕТИЧЕСКИЙ» ОБРАЗ ИИСУСА ХРИСТА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО\*

*Игорь Евлампиев*

*Виктор Куприянов*

Санкт-Петербургский государственный  
университет

Институт истории естествознания и  
техники им. С. И. Вавилова РАН

**Цитирование:** *Евлампиев И.И., Куприянов В.А.* Концепция истинной смерти Л. П. Карсавина и «синтетический» образ Иисуса Христа в творчестве Ф. М. Достоевского // *Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии.* 2019. № 1. С. 20–39.

**DOI:** <https://10.31119/phlog.2019.5.2>

**For citation:** Evlampiev, I.I., Kupriyanov, V.A. Kontseptsiya istinnoy smerti L. P. Karsavina i "sinteticheskiy" obraz Iisusa Khrista v tvorchestve F. M. Dostoyevskogo [L. P. Karsavin's concept of true death and the "synthetic" image of Jesus Christ in F. M. Dostoevsky's works], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhduнародnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 20–39. **DOI:** <https://10.31119/phlog.2019.5.2>

Анализируются те черты, которые Карсавин придал концепции всеединства. Земной мир объясняется им как несовершенное состояние Всеединства, в котором процессы разложения единого на множество элементов и обратного соединения возникшего множества в единство отделяются друг от друга, получают временную длительность и «останавливаются» в промежуточном состоянии, определяющем пространственную форму мира. Только в человеческой личности сохраняется возможность продолжить и довести до конца процесс разделения бытия, после чего все бытие должно принять форму абсолютного Всеединства. Это и есть истинная смерть личности. Являясь совершенной личностью, Иисус Христос умер именно так, но воскреснуть он должен был не в ограниченной телесной форме, а в виде «вселенской», «синтетической» личности, телом которой является весь пространственный мир. Такое понимание смерти и воскресения Иисуса Христа имеется у Достоевского, Толстого и Соловьева. Карсавин выразил общую тенденцию русской философии всеединства.

**Ключевые слова:** Л. П. Карсавин, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, смерть, «синтетическая натура» Христа.

The article provides a thorough analysis of the specific way L. Karsavin interpreted the all-unity conception. The mundane world was regarded by him as an imperfect state of All-Unity in which the process of disintegration of the whole into a number of elements and the counter process of integration are separated, temporary and "stiff" in an interim position which determines the spatial form of the world. Human personality was claimed by Karsavin to be the only entity able to continue and complete the process of being separation in order to be achieved the form of absolute All-Unity. This is believed to be the genuine death of a personality. Jesus Christ as a perfect personality died this way and then resurrected from the dead as an "ecumenical", "synthetic" personality whose body is all the spatial world. The Russian writer F. Dostoevsky was the first to propose such an understanding of death and the resurrection of Jesus Christ. According to the authors, similar ideas can be found in the works of L. Tolstoy and V. Solovyov. It is concluded that Karsavin continued this tendency within the Russian all-unity philosophy.

**Keywords:** L. P. Karsavin, F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy, V. S. Solovyov, death, "synthetic nature" of Jesus Christ.

---

\* Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ «Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. Достоевского и в русской и европейской философии и литературе XIX – начала XX века» (№ 18-011-90003).

Л. П. Карсавин принадлежал к самой влиятельной традиции русского философствования, главным принципом которой было понимание Абсолюта как Всеединства. Развивая свои воззрения в контексте этой традиции, он сформулировал некоторые характерные для нее идеи, которые не были замечены ранее и которые придали его системе чрезвычайно оригинальные черты.

В философии всеединства разделенное, несовершенное состояние мира противопоставляется его же идеальному, совершенному состоянию – состоянию слитности, единства всего существующего. Карсавин вносит в этот естественный исходный пункт данной традиции существенную модификацию, справедливо полагая, что множественность элементов, которая может быть выявлена в процессе разделения бытия, сама по себе не должна считаться негативной на фоне единства. Как утверждает Карсавин, «сам факт разъединения не зло. Злом он является только как утрата единства, т. е. недостаточность. А как утверждение всяческого он добро, без которого нет самого всеединства. Поэтому возможно, естественно и нравственно почитание разъединяющей Силы – Ваала, Танит, Шивы – хотя не следует именовать ее разрушительной» [4, с. 272].

Единство в его строгом выражении – это весьма бедное определение, оно становится содержательным и богатым за счет внутреннего многообразия единого, за счет того множественного содержания, которое оно объединяет. Но это содержание должно стать значимым, должно проявить себя, а для этого оно должно выйти из единства, стать самостоятельным и обособленным; причем этот процесс выявления внутренней множественности не должен разрушить всеединство т. е. он должен сочетаться с противоположным процессом соединения всего разделенного в целое.

Учитывая сказанное, Карсавин считает, что правильное понимание Всеединства должно быть *динамическим*. Множество элементов бытия, входящих во Всеединство, должно выявлять себя во всем своем богатстве: это означает разделение Всеединства на элементы, которые обретают самостоятельность. Но абсолютность Всеединства не должна пострадать от этого процесса, поэтому, во-первых, нужно понимать этот процесс в качестве «мгновенного» и, во-вторых, нужно признать, что одновременно с этим процессом столь же «мгновенно» протекает противоположный процесс – восстановление Всеединства в его целостности, т. е. обратное слияние всех разделившихся элементов в единство. Причем термин «мгновенный» нужно в этом контексте понимать в метафорическом смысле, поскольку в Абсолюте-Всеединстве нет времени в том смысле, как оно есть в нашем мире.

Собственно говоря, и сами процессы «разделения» и нового «слияния» элементов Всеединства, о которых идет речь, также должны пониматься исключительно в метафорическом смысле, поскольку они относятся к Абсолюту-Всеединству в себе, т. е. к абсолютной и совершенной сущности, а мы живем в несовершенном мире

и можем понять такую сущность только условно, а не в ее собственном содержании. Однако если мы представим, что в абсолютное, совершенное Всеединство внесен момент относительности, несовершенства, то связь нашего мира с таким Всеединством станет более ясной. Именно это и является важнейшим тезисом философии Карсавина: *наш мир есть результат «деградации» Абсолюта-Всеединства, результат внесения в него элемента несовершенства*. Онтологическое объяснение этому процессу Карсавин дает в работе «Saligia». Предполагая, что «рядом» с Богом существует независимая от него сфера ничто, Карсавин утверждает, что Бог ради полноты своего абсолютного совершенства входит в сферу ничто, являя себя в ней в несовершенном виде (в качестве несовершенной «теофании»), и далее двигаясь к восстановлению своего совершенства уже в соединении с ничто [5, с. 25–34].

Несовершенство «земной», «тварной» формы Абсолюта-всеединства проявляется в том, что два связанных между собой процесса разъединения и нового слияния элементов бытия, во-первых, расходятся и становятся независимыми друг от друга и, во-вторых, приобретают характер длящихся во времени и даже «застывающих» в определенном промежуточном состоянии.

В результате такой метафизической конструкции Карсавин объясняет пространство и время нашего мира. Ведь все универсальные качества нашего мира происходят от Бога и являются несовершенной трансформацией соответствующих «качеств» Бога, прежде всего это относится к движению, времени и пространству нашего мира. «Бог как бы бесконечно быстрое замкнутое в себе самом, т. е. круговое, движение, которое по причине бесконечной быстроты своей есть в то же самое время полный, истинный и живой покой. Соделывая себя постижимым, т. е. творя себя как теофанию в творимом им относительно, Бог как бы развертывает, развивает себя в божественно-тварные обнаружения. Поэтому все тварное есть подобное Богу движение Богом, в Боге и к Богу, но движение относительное, т. е. не бесконечно быстрое и, следовательно, не сверхвременное, а временное. В тварном становится себя Бог, но становится не в полноте своей, относительно не вместимой, не в сверхвременности и сверхпространственности своей, а во временной и пространственной внеположности всего им творимого, могущего вместить Божество даже участенно лишь развернув Его бесконечное многообразие в пространстве и времени» [5, с. 41–42].

Время можно объяснить как несовершенное «дление» процессов разъединения и соединения элементов бытия внутри ставшего несовершенным Всеединства. В совершенстве они «мгновенны», т. е. не обладают временной длительностью, но их несовершенная реализация уже оказывается обладающей временной протяженностью. Пространство является знаком еще более радикального несовершенства реализации принципа всеединства в нашем мире. Процессы разделе-

ния и соединения не только «замедляются» и из «мгновенной» формы переходят во временную, обладающую большой или даже бесконечной длительностью, они еще и не доходят до конца, «застывая» в некоей промежуточной форме. Фиксация этой формы в качестве неизменной и непреодолимой дается пространством. В этом смысле пространство – это уже свидетельство против всеединства, против того, что оно определяет положение дел в нашем мире; время же скорее свидетельствует за то, что в мире все явления и элементы связаны, а процессы имеют тенденцию к завершению, идут к состояниям полного разложение целого на элементы или соединения элементов в целое.

Теперь важно понять, как выглядят в нашем мире указанные процессы разделения и соединения, управляемые принципом всеединства. Карсавин утверждает, что именно разъединенность и противопоставленность в нашем мире этих двух процессов приводят к различию материи и духа в качестве двух относительно независимых форм земного бытия. Определение какого-то явления как духовного означает его определение в перспективе движения ко всеединству, наоборот, определение явления как материального – это определение его как элемента или части процесса разъединения. Поскольку сами эти процессы исходно находятся в единстве, то и характеристики материального и духовного не противопоставлены абсолютно, а всегда связаны между собой, все явления в мире имеют как духовное, так материальное измерение. Конкретная форма связи процессов разъединения и соединения в нашем мире наиболее явно воспроизводит структуру Абсолюта-Всеединства, сохраняющего свое присутствие в мире, хотя и в несовершенстве. Эта конкретная форма – *личность*, причем не только человеческая, но и любая другая. Согласно Карсавину, в мире присутствует богатая иерархия личностей, часть из которых «ниже» человеческих, а часть – «выше». Согласно приведенному определению личность – это несовершенная «копия» Всеединства, внутри которой, как и в Абсолюте, протекают связанные процессы разъединения и соединения элементов, но движение к единству, т. е. духовность, все-таки важнее, чем процесс разделения, т. е. материальность, так как главное в личности, как и в Абсолюте, – *единство* многообразного содержания.

Тем не менее, процесс разделения является необходимой частью абсолютного Всеединства, поэтому он составляет необходимую часть и в несовершенном всеединстве, т. е. в личности. В несовершенном, «застывшем» виде это есть материальная сторона бытия личности, ее телесность. Карсавин так определяет личность: «Синоним единства – *дух*. *Единство личности* не что иное, как ее *духовность*. Напротив, *множественность личности*, ее делимость, определимость и определенность, не *иное что*, как ее *телесность*. Личность не тело, не дух и не дух и тело, но *духовно-телесное* существо. Она не – “частью духовна, а частью телесна”, ибо дух не учаняем и не может быть

частью. Личность *всецело духовна* и *всецело телесна*. Та же самая личность, которая есть дух, есть и тело. Личность выше различения между духом и телом, его ставя и преодолевающая» [6, с. 20].

При таком понимании личности ее высшей, *метафизической* целью является полное уподобление Абсолюту-Всеединству, несовершенной «копией» которого она является. Эта цель кажется невозможной с точки зрения закономерностей нашего мира, ведь ее реализация означала бы, что человеческая личность «вобрала» бы в себя, как свое собственное внутреннее содержание, *весь мир*. Но религиозная метафизика не должна сверяться со здравым смыслом и обыденным сознанием людей, поэтому для нее вопрос заключается не столько в том, возможна или невозможна эта перспективы, сколько в четком описании тех факторов, которые препятствуют реализации указанной цели.

Нетрудно видеть, что наш дух по самой своей сути направлен на соединение в себе всего существующего, он осуществляет это в каждом своем акте, особенно в актах познания. Но все эти акты недостаточны, поскольку объединение происходит только по отношению к духовной стороне явлений, их материальная, телесная сторона остается неизменной, обособленной, сопротивляющейся любому единству. В результате, можно прийти к выводу, что главным препятствием для постоянно действующей в духе силы единения является фиксированность, неизменность пространственной формы материального мира. Для того чтобы понять, почему это препятствие способно остановить действие самой мощной силы мироздания, силы происходящей из сущности Абсолюта и задающей его присутствие в мире, нужно еще раз присмотреться к структуре того процесса «деградации» Всеединства, в результате которого возник земной мир.

Духовная сила, стремящаяся свести к единству все существующее, которая действует в человеческой личности, ничем не отличается от той же силы, действующей в Абсолюте-Всеединстве, за исключением того немаловажного факта, что в Абсолюте эта сила единства совпадает с силой, разъединяющей бытие на исчезающе малые элементы, в человеческой же личности последняя сила не только находится вне духа, но и опознается в качестве весьма негативного начала, в качестве *начала смерти*, пронизывающего наш мир. Духовная сила единства не может достичь полной реализации своей цели в силу непреодолимого сопротивления косных элементов бытия – материальных тел, занимающих фиксированное пространство и сопротивляющихся любому вторжению извне. В Абсолюте этого сопротивления не было, поскольку сила единения, являясь одновременно и силой разъединения, «разлагала» бытие на такие элементы, которые уже не способны были сопротивляться последующему процессу единения. Об этом уже говорилось выше: в концепции Карсавина не собственно сила разъединения и не процесс разъединения бытия являются знаками несовершенства нашего мира, а *незавершенность* этого

процесса, «остановка» этого процесса в некотором промежуточном состоянии, задающем пространственную форму материального бытия. Но это означает, что устранить указанное препятствие для действия силы единения можно, *только если будет доведен до естественного завершения «остановившийся» процесс разъединения*, т. е. если начало смерти выполнит до конца свое действие в мире.

Здесь необходимо сделать уточнение. Речь идет вовсе не о механическом уничтожении отдельных элементов мирового бытия, это ничуть не приблизит мир к состоянию всеединства, скорее удалит от него. Разъединение должно осуществлять *та же сила*, которая отвечает за единство всего; в нашем мире эта сила отделилась от духовного начала личности и приобрела негативный характер, но она все-таки не может стать полностью независимой от личности – она все равно действует в *ней* и является *ее* качеством. *Полнота смерти* должна быть реализована *в личности* как в несовершенном всеединстве, охватывающем весь несовершенный мир. Только личность является той активной «точкой» мира, от которой в нем может распространяться процесс полного разложения его бытия (входящего в личность, охватываемого личностью); когда он дойдет до предела разложения, т. е. личность переживет *истинную смерть*, он неизбежно сменится противоположным процессом единения, для которого уже не будет ограничений и он должен будет достичь состояния всеединства.

Идея *истинной* смерти, которая преодолевает дурную бесконечность *неистинных* смертей личности, – это одна из самых важных и самых сложных идей философии Карсавина. В совершенной личности, полностью реализовавшей бы в себе разъединение, это разъединение было бы истинной смертью, которая тут же бы перешла в *истинное воскресение*, т. е. полное, всеединое соединение всего разделенного. В несовершенных личностях, т. е. в обычных людях, нет ни настоящей жизни, ни настоящей смерти, и в этом их главная проблема, которую можно решить только в рамках радикального религиозного требования – *достижения истинной жизни через истинную смерть*. Как пишет Карсавин, несовершенная личность «не знает смерти, “бессмертна” но не знает и жизни, “безжизненна”. Было бы неправильно заключать отсюда, что она знает умирание и воскресение. Какое же это умирание, которое не доходит до смерти? какое же воскресение, когда не все умерло? а умершее не вполне воскресло? Умирание и воскресение несовершенной личности тоже ни “есть” ни “не есть”, “ни то ни се”. Это – умирание, которое никогда не кончается, и воскресение, которого хватает лишь на то, чтобы умирание не умерло. Это – дурная бесконечность умирания» [6, с. 69]. Далее Карсавин поясняет, что в эмпирической смерти происходит только переход от одной формы личностного бытия к другой (например, в другом мире или в другом телесном облике, как это предполагают многие религии в идее метемпсихоза, «переселения душ»), но не прекраще-

ние личностного бытия, что и должно происходить в истинной смерти. «Дурная смерть – тяготеющая над личностью, хотя и свободно утвержденная личностью *необходимость*...: невозможность для личности преодолеть свое ограниченное бытие, отказаться от него, т. е. от себя самой, невозможность – ибо не хотение. Дурная смерть – *невозможность полного самопреодоления*» [6, с. 70].

Что же такое истинная смерть? Поскольку процесс разделения бытия в нашем мире отделился от процесса его соединения, приведения к абсолютному всеединству, он выступает в своей негативной сущности и обозначается нами как смерть. Но обычная эмпирическая смерть очень далека от выполнения главной позитивной задачи процесса разъединения – доведения *всего бытия* до разделенного состояния; она связана с разложением только одного мельчайшего фрагмента бытия (человеческого тела), и это ничего не меняет в структуре мира, ничуть не продвигает его к полному разъединению, за которым должно последовать полное воссоединение элементов. Именно поэтому эмпирическая смерть приводит не к уничтожению несовершенной личности, а только к ее трансформации в столь же несовершенную форму (видимо, связанной с утратой одного тела и обретением другого). Истинная смерть личности должна иметь всеобъемлющий характер, она должна затронуть все бытие, дать всему бытию «импульс» движения в сторону разъединения ради последующего достижения нового и уже совершенного единства. У личности есть возможность действовать на все бытие, поскольку ее дух не имеет пределов для своего охвата, об этом свидетельствует познание человека. Но разъединение должно затронуть *материальное* бытие и заставить его измениться именно как материальное, в смысле продолжения действующего в нем процесса разложения, лишь замершего на время. Здесь недостаточно обычного внешнего действия на материальные вещи, такое действие способно лишь изменить их внешнюю форму. Чтобы заставить все материальное продолжить движение в сторону разложения, в это материальное нужно внедрить ту первичную силу, которая в самом Абсолюте-Всеединстве обуславливает и разъединение элементов, и их соединение. В нашем мире эта сила есть только в человеческих личностях, поэтому личность именно *свою силу*, т. е. *себя саму* должна внедрить во все материальное, чтобы заставить его тоже стать «личностью» и «умереть» как личность, полностью разложившись на самые простые элементы. *Это есть жертвование, отдача себя личностью каждому элементу мира.*

Истинная смерть личности, согласно Карсавину, есть ее истинная абсолютная *жертва*; она заключается в том, что личность реально отдает себя каждому элементу бытия мира и тем самым делает весь мир собой, уничтожая себя как отдельную сущность в мире. В эмпирической личности очевидно желание к самоутверждению, которое она пытается реализовать через господство над разделенным материальным бытием. Но это господство лишь «распыляет» личность, ли-

шает основания и ведет не к утверждению, а к потере себя. Наоборот, через абсолютную жертвенность происходит подлинное утверждение личности и даже возвышение к абсолютному состоянию, хотя этот процесс недоступен обыденному рациональному пониманию, являясь мистическим по своей сути. Как пишет Карсавин, «“самоутверждение” личности оказывается невозможным, ибо ведет к ее внутреннему распаду, т. е. к роковой отдаче себя небытию; а “самоотдача” приводит к истинному утверждению личности» [6, с. 39]. Такое утверждение личности через самоотдачу может иметь разные формы, но важно понять ее абсолютную форму, которая ведет к уподоблению личности Абсолюту-Всеединству. Только по аналогии с этой абсолютной формы можно понять смысл и значение всех иных, относительных форм самоутверждения.

Абсолютная самоотдача личности – это есть истинная смерть, истинная жертва, в которой личность полностью самоуменьшается и самоуничтожается, отдавая себя всему материальному бытию мира. Но самоуничтожаясь в ограниченной и неистинной форме *человеческой* личности, она начинает существовать в истинной «всемирной» форме – переходя в каждый элемент бытия, она делает его элементом единой «всемирной» личности, которая охватывает все бытие и в себе самой доводит до конца процесс разъединения бытия. Но доведя в себе до конца этот процесс разъединения, «всемирная» личность осуществит соединение в один процесс тех двух процессов, которые остаются разделенными и противопоставленными в эмпирической личности – процесса разъединения и процесса соединения бытия. Это означает, что доведенный до конца, процесс разъединения неизбежно должен перейти в процесс соединения всего разъединенного, который теперь *уже не может остановиться, пока не придаст всему бытию характер совершенного всеединства*. Истинная смерть эмпирической личности *уничтожит ее окончательно* как частную и ограниченную: ее абсолютная жертвенная смерть сделает ее «всемирной» личностью, т. е. в самый момент уничтожения, в момент окончательного разъединения бытия она станет тождественной всему бытию; но затем через процесс соединения всего разъединенного *она воскреснет в мире как совершенная личность*, полностью подобная или даже тождественная Богу-Всеединству.

Тем самым истинной смерти в философии Карсавина соответствует *истинное воскресение*. Как уже было отмечено ранее, неистинная, эмпирическая смерть личности не уничтожает ее как несовершенную и ограниченную: это скорее не уничтожение, а трансформация ее бытия из одной несовершенной формы в другую; поэтому такая смерть не требует воскресения, или, можно сказать, что «воскресение» после такой смерти тоже является неистинным – это просто переход в новую ограниченную личность, обреченную на новую земную жизнь до новой, столь же неокончательной смерти (метемпсихоз). В противоположность этому, истинная смерть уничтожит ограниченную лич-



ность *окончательно*, поэтому истинное ее воскресение будет уже не возвращением к привычной человеческой форме, а преобразованием в *совершенную, божественную личность*, охватывающую собой весь мир, «стягивающую» все существующее в законченное всеединство. Это означает, что именно истинная смерть раскрывает окончательный, высший смысл существования личности – через нее относительная личность возвышается до абсолютной личности, до полного подобия Абсолюту-Всеединству. По парадоксальной логике Карсавина, отсюда следует, что никакого «бессмертия души» нет, поскольку если есть бессмертие, не нужно воскресение. В его же концепции истинное воскресение – это главное событие метафизической истории мира, но оно возможно только после окончательного уничтожения ограниченных человеческих личностей через истинную смерть. Воскресшая личность, будучи абсолютной и всеединой, будет совсем не похожа на ограниченные личности. Вот как Карсавин описывает этот процесс в одной из своих последних, лагерных работ: «Итак, нет бессмертного “я”, и даже ипостась Логоса не бессмертна. Но всякое индивидуальное “я” чрез самопожертвование другим таким же в своей смерти становится высшим “я”, а в нем – ими, и чрез такую же смерть – всеми иерархически восходящими “я” вплоть до становления всею всеединою ипостасью Логоса. Этим становлением “я” превозмогает свою тварность, т. е. свое возникновение из ничего, свое ничтожество и начальность, смертью попирая смерть и обожаясь, рождается от Бога, делается безначально начальной и окончательно бесконечной» [7, с. 479].

Эта цитата содержит еще одно важное уточнение концепции Карсавина. До сих пор мы говорили об истинной смерти как об однократном и «совершенном» событии полного уничтожения ограниченной личности и ее последующего воскресения в форме совершенной, божественной личности, охватывающей весь мир. Но такое «совершенное» событие истинной смерти выглядит не слишком вероятным в радикально несовершенном мире. Поэтому Карсавин предполагает, что возможны разные «степени» реализации истинной смерти, или, по другому говоря, между двумя крайними точками: эмпирической, «дурной» смертью, не ведущей к существенному преобразению личности, оставляющей ее в прежней несовершенной форме, и «совершенной» истинной смертью, ведущей к полному уничтожению несовершенной личности и ее воскрешений в качестве личности совершенной и божественной, – существует множество форм смерти *частично* «несовершенной» и *частично* «совершенной». Если смерть является жертвенной, но жертва эта относится не ко всему миру, а только к ограниченному кругу других личностей, что обычно и бывает в нашем мире, то эта смерть, не являясь в полной мере истинной, все-таки приближается к ней. Это означает, что через такую смерть ограниченная личность не уничтожается полностью и не возрождается в виде божественной личности, а переходит в несовершенную, но

все-таки *высшую* личность, по отношению к той личности, которая умерла. Здесь нужно учесть идею, о которой упоминалось выше: согласно концепции Карсавина, наш мир – это сложная иерархия личностей, имеющих разную степень сложности и разную степень охвата мирового бытия. Например, каждый народ, по Карсавину, является реальной симфонической личностью, которая гораздо более сложна и всеохватна, чем личность одного представителя этого народа.

В результате, нужно признать, что достичь сразу истинной смерти отдельная личность не может, но может постепенно приближаться к ней через все большую и большую жертвенность своих смертей, через которые она становится все более и более совершенной личностью. Например, умерев жертвенно ради своего народа, она может перестать быть отдельной индивидуальной личностью и стать симфонической личностью народа, совместно со всеми, кто точно так же жертвенно умер раньше. По этой логике, вероятно, может произойти и жертвенная смерть народа, т. е. его симфонической личности, ради всего человечества, после чего личность народа станет симфонической личностью человечества; это означает, что, умерев физически, народ будет жить духовно как важнейшее слагаемое человечества. Наглядным примером такой возможности является продолжающееся бытие античной (древнегреческой и древнеримской) симфонической личности в современном человечестве. Впрочем, здесь мы вынуждены додумывать за самого Карсавина важнейшие следствия из его концепции; сам он, к сожалению, не успел прописать с достаточной ясностью все слагаемые этой концепции.

Но одно важное следствие можно сформулировать достаточно уверенно, тем более что об этом Карсавин прямо говорит в конце приведенной цитаты. Это особое положение Иисуса Христа среди всех несовершенных личностей. Оставляя в стороне сложную христологию Карсавина, можно только заметить, что в рамках концепции истинной смерти Христос понимается им как человек, который *в максимальной возможной степени осуществил полноту истинной, т. е. жертвенной, смерти*. Хотя, вероятно, даже Христос не реализовал истинную смерть во всей ее «совершенной» полноте. Но умерев смертью, наиболее близкой к полноте истинной смерти, Христос и воскреснуть должен был в виде наиболее универсальной симфонической личности, о чем Карсавин и говорит в приведенной выше цитате, упоминая «всеединую ипостась Логоса». Но чем более универсальной является симфоническая личность, тем более «всемирной» является ее телесность, тем дальше она от ограниченной телесности отдельного индивида. Это, в частности, означает, что никакого воскресения Христа в виде такого же обычного человека, каким он был до своей смерти, как это изображено в евангелиях, *не было и не должно быть!* Такое воскресение вынуждало бы нас признать, что Христос умер «дурной», эмпирической смертью, что он не обрел никакого более высокобытийного «статуса» в своем воскресении. Христос в своем воскре-

сении должен был «войти» во все человечество и даже в полноту мирового бытия, объединяя их собой, своею совершенною личностью, в предельной возможной для нашего мира степени.

В книге «О началах» Карсавин пишет об этом: «Признавая высшие или “коллективные” личности, мы уже утверждаем иерархию мира... Христос – всеединая божественная и богочеловеческая личность. По причастию ему (*но не самобытно*) всеединой личностью является и весь принятый им в двуединство с собою тварный мир, который, на самом деле, есть тело его и которое мы называем тварною Софией или Церковью» [8, с. 293]. Правда, наряду с этим утверждением, которое явно предполагает, что у Христа после воскресения нет обычного человеческого тела, Карсавин «диалектически» выводит необходимость индивидуализации «вселенского» тела Христа в обычное тело. Но в данном случае рассуждения Карсавина носят совершенно софистический характер, что в целом отличает книгу «О началах»: в ней «поэзия» (и «теология») понятий становится настолько произвольной, что какая-то ясная логика изложения часто исчезает, и во всей остроте проступают недостатки «вычурного» философского стиля Карсавина. Если все, что он высказывает в этой книге, принять в равной степени «за чистую монету», то у нас не останется никакой возможности рассматривать его философию как что-то системное и серьезное. Поэтому из двух несовместимых представлений о смерти и воскресении Христа мы выбираем в качестве правильного такое понимание, которое логично соотносится с содержанием главных сочинений Карсавина (за исключением книги «О началах»), вполне допускающих системное изложение.

Такое понимание кажется необычным и чуть ли не беспрецедентным, однако на самом деле оно вполне укладывается в очень давнюю традицию, именно в традицию мистико-гностической интерпретации христианства. Эта тенденция проявляется уже в христологии Николая Кузанского. Рассуждая о том, в какой телесной форме воскрес Христос, Николай пишет: «...после окончания временного движения, т. е. после смерти и избавления от всего, что было привнесено в истинную человеческой природы временной ограниченностью, подлинный Иисус воскрес не в тяжком теле, тленном, помраченном, страдающем и обремененном прочими следствиями его пространственно-временной составленности, а в теле истинном, прославленном, нестрадающем, легкоподвижном и бессмертном, как подобает его свободной от временных обстоятельств истине» [9, с. 165]. Здесь есть явный намек на то, что тело воскресшего Христа не имеет пространственно-временных ограничений его прежнего земного тела, т. е. охватывает все мироздание. Тем более Николай постоянно говорит о том, что воскресший Христос объединяет всех людей, живущих и умерших, т. е. опять же не имеет ограниченной пространственно-временной формы: «Благодаря максимальной своей человеческой природы Христос совершеннейшим образом соединяется с каждым человеком,

прилепившимся к нему любящей верой, и становится самым этим человеком с сохранением индивидуальности каждого» [9, с. 161].

Конечно, Николай Кузанский не утверждает прямо, что евангелия неправильно описывают воскресение Христа, и Христос не обладал ограниченным телом после воскресения; но нужно понимать, что католический кардинал не мог вступать в явное противоречие с церковным учением. Учение Николая мы упоминаем только для того, чтобы продемонстрировать, насколько такая интерпретация воскресения Христа была укоренена в христианско-гностической традиции. Карсавин хорошо знал философию Кузанца и, несомненно, мог именно отсюда позаимствовать соответствующие идеи. Но, возможно, здесь решающее влияние имел более близкий и более очевидный источник тех же самых идей – философское мировоззрение Достоевского.

Наиболее непосредственно к рассматриваемой теме относятся рассуждения Достоевского в рукописном фрагменте, написанном на смерть первой жены писателя Марьи Дмитриевны Исаевой (1864). Здесь Достоевский ясно формулирует свое понимание «идеала Христа»: это достижение в истории своего рода «слитного» состояния человечества, в котором каждый человек «уничтожит» свое «я», отдавая его каждому другому человеку. Этот идеал Достоевский называет «рай Христов», в этом окончательном состоянии истории человек «оканчивает свое земное существование» и переходит в иную жизнь, которая есть «будущая, райская жизнь» [1, с. 172–173]. Эта «будущая жизнь» оказывается не за пределами земного бытия, а *внутри* него, она означает соединение каждой личности со всеми другими личностями и с мировым целым (писатель обозначает ее термином «общий Синтез»): «Это слитие полного я, то есть знания и синтеза со всем» [1, с. 174].

Внимательно читая этот фрагмент, можно прийти к выводу, что Достоевский различает здесь два типа посмертного существования личности: до достижения «рая Христова» личность будет бессмертна в собственной обособленной форме, а по достижению идеального состояния, когда слитное человечество станет более реальным, чем отдельные личности в нем, перейдет в окончательную «будущую жизнь», которая есть полное слияние «со всем», т. е. с другими людьми и с мировым целым: «Как воскреснет тогда каждое я – в общем Синтезе – трудно представить. Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале – должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную» [1, с. 174]. Рассуждения Достоевского в частности показывают, что Бога он понимает в эту эпоху по модели пантеизма, как «полный синтез всего бытия» [1, с. 174].

Особенно любопытно, как в этом контексте Достоевский интерпретирует воскресение и бессмертие Христа. Каждый человек имеет две формы бессмертия: несовершенное бессмертие в личной форме до достижения идеала и совершенное бессмертие в «синтетической»

форме (в слитном человечестве) по достижению этого идеала. Но Христос, конечно же, не может иметь несовершенного бессмертия, это означает, что после своей голгофской смерти он должен был сразу воскресать не в личной форме, а в своей «синтетической натуре». Именно это и утверждает Достоевский: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит Христос есть отражение Бога на земле)» [1, с. 174]. Христос должен был воскреснуть к вечной жизни *в совершенстве*, а это значит не в виде прежней несовершенной личности, а сразу в точном подобии Богу – как «полный синтез всего бытия», т. е. в полном слиянии со всем человечеством (вероятно, даже со всем мирозданием).

В рассуждениях Достоевского смерть Христа отличается от смерти любого человека, она является *истинной смертью* – ровно в том смысле, который имеет в виду Карсавин в приведенных выше рассуждениях: жертвенно отдав себя всем людям и всему бытию, Христос воскрес как универсальная («синтетическая») личность, охватывающая всех людей и все мироздание, ведущая человечество и мир к всеединому, совершенному состоянию («общему Синтезу», по выражению писателя). Таким образом, можно констатировать присутствие одного и того же, причем весьма необычного представления о воскресении Христа и в рассуждениях о конечной цели развития человечества у Достоевского, и в концепции истинной смерти Карсавина; этот факт очень важен для понимания главных тенденций развития русской философии в эпоху рубежа двух веков. В рамках философии всеединства такое представление о Христе, его воскресении и роли в мироздании является наиболее естественным; поэтому и другие представители этого направления в русской философии должны были склоняться к такому же необычному видению образа Христа. Особенно показательным, что к нему очевидно склонялись два выдающихся религиозных мыслителя той эпохи – Вл. Соловьев и Л. Толстой.

Соловьев очень ярко изображает Христа в своем последнем большом произведении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», однако, по нашему мнению, это произведение является кризисным и совершенно не показательным для творчества Соловьева. Если принять то, что там пишет Соловьев, за выражение его окончательной и твердой философской позиции, то тогда нужно зачеркнуть все его предшествующие сочинения, которые абсолютно несовместимы с этой позицией. Мы предпочитаем считать, что Соловьев на протяжении всей своей жизни постепенно формулировал свою последовательную позицию, а это последнее произведение стало результатом глубокого личного кризиса и его нельзя приравнивать по значимости к предшествующим произведениям [3, с. 123–154].

Среди подлинно главных произведений Соловьева наиболее ясно, хотя и весьма лаконично, образ Христа намечен в книге «Оправдание добра». Появление Богочеловека Христа в девятой главе этой книги описывается как начало последнего этапа общей эволюции вселенной от хаотического, разобщенного, несовершенного состояния к окончательному и полному совершенству, обозначаемому Соловьевым термином «Царство Божие». Предшествующий этап развития определяется человеком и человеческой деятельностью, здесь вселенная «собирается» в целое идеально (в познании и представлении человека), но материально остается разделенной. Значение последнего этапа, начинающегося с приходом Богочеловека, заключается в том, что это «собрание» должно стать реальным, т. е. должна быть окончательно преодолена также и материальная разделенность всего существующего. «Высшая задача человека как такого (чистого человека) и чисто человеческой сферы бытия состоит в том, чтобы *собирать вселенную в идее*, задача богочеловека и Царства Божия состоит в том, чтобы *собирать вселенную в действительности*» [10, с. 275].

Как можно видеть, Соловьев точно повторяет логику рассуждений Достоевского, полагая, что реализация Царства Божия в мире осуществляется через «общий Синтез» всего, и это ведет вселенную к совершенному всеединству, т. е. к превращению ее в Бога. Осуществить указанное «собрание» вселенной призвано человечество, соединившееся с Христом, т. е. полностью воспринявшее Христа в его сущности; однако это соединение, утверждает Соловьев еще не произошло, современное человечество в своем большинстве находится вне Христа, пока только отдельные люди живут по его заповедям. Но именно поэтому Соловьев утверждает, что Христос пока *не присутствует* в жизни человечества: «...чтобы согласие было совершенно свободным, чтобы оно не было делом превосходящей высшей силы, а настоящим нравственным актом, или исполнением внутренней правды, – для того и другого нужно было Христу удалиться в запредельную сферу невидимого бытия и удержать свое явное действие в истории» [10, с. 280]. Это действие станет реальным, т. е. Христос реально будет присутствовать в нашей жизни только тогда, когда человечество окончательно встанет на путь единения, когда отдельные индивиды «растворятся» в «собирательном человечестве»: действие Христа «обнаружится тогда, когда не отдельные только лица, а целое человеческое общество будет готово для сознательного и свободного выбора между безусловным добром и его противоположным. Таким образом, безусловное нравственное требование (“будьте совершенны, как Отец ваш Небесный”), обращенное к каждому человеку, но не в отдельности, а лишь вместе с другими (*будьте, а не будь*), – это требование (если только оно понято и принято как действительная жизненная задача) неизбежно переносит нас в область условий, определяющих текущее *историческое* существование *общества*, или собирательного человека» [10, с. 280–281]. Но раз Христос «удерживает»

свое присутствие и действие в мире, пока люди разъединены, и соединиться с человечеством, только когда оно станет по-настоящему единым, значит, он сам существует не в качестве отдельного «индивида», а в качестве «собирательной» личности, подобной будущему «собирательному человечеству».

Не нужно доказывать, что такое представление об эволюции вселенной и человечества к абсолютному всеединству и к превращению в Бога, ничего общего не имеет с церковным учением и вообще с мировоззрением традиционного (исторического) христианства. Соловьев сам в достаточно резкой форме отмечает это свое расхождение с ортодоксальной, церковной традицией: «Сколько-нибудь внимательный читатель видит, что я не подавал ни малейшего повода серьезной критике приписывать мне нелепое отождествление Царства Божия с историческим христианством, или видимою церковью (какою именно?)» [10, с. 280].

Еще более радикальный имперсонализм проявляется в статье Соловьева, посвященной О. Контю. Соловьев полностью согласился с концепцией Великого Существа Конта, т. е. с представлением о том, что человечество должно превратиться в единое разумное существо, в котором отдельные личности будут играть роль, подобную той, которую играют клетки в живом организме. Но возможность возникновения такого Великого Существа на месте современного человечества заставляет предположить, что и в его нынешнем состоянии разделенность индивидов не является настолько существенной, как кажется. По сути, она является иллюзией, искажающей правильное понимание сущности человека. Соловьев предельно ясно формулирует этот вывод: «С гениальной смелостью он (Конт. – *Авт.*)... утверждает, что единственный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может. И конечно, Конт прав... Целое первее своих частей и предполагается ими. Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет всю свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка – единичное лицо, линия – семейство, площадь – народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело, – раса, но вполне действительное, физическое тело – только человечество» [11, с. 568, 570].

Но если человеческая сущность принципиально коллективна, а индивидуальное существование – только видимость, искажающая чистоту этой сущности, то Христос, как наиболее полное и ясное выражение совершенной человеческой сущности, конечно, не может быть причастен этой «дурной» видимости, т. е. не должен иметь индивидуального существования, особенно после воскресения, когда в нем окончательно является богочеловеческое совершенство.

Собственно говоря, в концепции Конта понятие личного телесного воскресения становится излишним. Ведь, согласно Конту, отдельный человек имеет два измерения своего бытия: внутреннее, вечное

бытие в единстве всего человечества и внешнее, преходящее бытие собственной индивидуальности. Первое является гораздо более фундаментальным, поскольку оно вечно и не затрагивается смертью индивидуального тела, только второе измерение существования исчезает в смерти. В рамках этой концепции безусловно предполагается бессмертие каждого человека, но оно связано как раз с вечным существованием личности в едином человечестве. Получается, что после смерти индивидуальной формы бытия человека, которая является полу-иллюзорной, личность «автоматически» переходит в свое вечное, бессмертное бытие в едином человечестве; но это и означает, по всей логике концепции Кюнта, что *никакого воскресения индивидуальной формы личности не требуется*. Не случайно Кюнт утверждает, что существование умерших в едином человечестве является «более достойным», чем у живущих, и именно умершие как бы «управляют» всем движением человечества к грядущему более совершенному состоянию. Соловьев добросовестно воспроизводит мысли французского философа: «По Кюнту, в составе Великого Существа главное значение принадлежит умершим... Они вдвойне преобладают над живущими: как их явные образцы и как их тайные покровители и руководители – как те внутренние органы, через которые Великое Существо действует в частной и общей истории видимо прогрессирующего на земле человечества» [11, с. 579]. И тем не менее, вопреки этой очевидной логике, Соловьев в заключение своей статьи утверждает, что «никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Кюнт» [11, с. 579]. Столь разительное противоречие во взглядах, стремление вопреки очевидности выдвинуть на первый план свой символ веры, не делает чести мыслителю; все это можно объяснить только как начало того радикального мировоззренческого кризиса, который постиг Соловьева перед самой смертью (статья об О. Кюнте вышла в 1898 г.) и который привел его к отказу от всего своего творчества в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

Л. Толстой гораздо более ясно и прямо выражает общую мысль многих русских мыслителей о «собираательной», «синтетической» природе Христа, полностью проявившейся в его воскресшем состоянии, – ведь он единственный из значимых мыслителей не пытался делать вид, что находится в согласии с православной церковью и ее учением. Достоин сожаления тот факт, что уважительное отношение многих представителей русской религиозной философии к церкви и их нежелание вступать в прямой конфликт с церковным учением, заставлявшее их в менее резкой форме излагать свои представления об *истинном христианстве*, до наших дней является основанием для бездоказательных утверждений о якобы «полном согласии» их взглядов с православным мировоззрением. В этом контексте непреходящее значение «феномена Толстого» состоит в том, что он выражает общее для всей русской религиозной философии представление



об истинном христианстве гораздо более прямо, чем остальные ее представители и без малейшей оглядки на мнение церковных идеологов. В книге «В чем моя вера?» Толстой решительно утверждает, что даже у самого Христа, как он предстает в евангелиях, не было идеи личного бессмертия: «...никогда Христос не только ни одним словом не утверждал личное воскресение и бессмертие личности за гробом, но и тому восстановлению мертвых в царстве Мессии, которое основали фарисеи, придавал значение, исключаящее представление о личном воскресении» [12, с. 391]. Согласно Толстому, та вечная жизнь, о которой говорит Христос, есть общечеловеческая жизнь: «Христос противопоставляет личной жизни не загробную жизнь, а жизнь общую, связанную с жизнью настоящей, прошедшей и будущей всего человечества, жизнь сына человеческого» [12, с. 397].

Совершенно неправильно, как это делают православные критики писателя, выводить из этих утверждений неверие Толстого в бессмертие человеческой личности и личности Христа. В воззрениях Толстого обнаруживается то же самое двойственное понимание бессмертия, которое мы раньше обнаружили во взглядах Достоевского<sup>1</sup>. С одной стороны, Толстой часто утверждает (особенно в поздних дневниковых записях), что смерть – это только трансформация вечной, неуничтожимой жизни человека к новой форме, и, значит, личность после смерти будет проживать новую жизнь в новой форме (в том же мире или в каком-то другом). Например, в записи от 7 декабря 1895 г. читаем: «Жизнь есть увеличение любви, расширение своих пределов, и это расширение совершается в разных жизнях... Это расширение нужно для моей внутренней жизни, и оно же нужно для жизни этого мира. Но жизнь моя может проявляться не в одной этой форме, она проявляется в бесчисленном количестве форм. Мне видна только эта» [14, с. 74].

Но одновременно в рассуждениях Толстого (в дневниковых записях и в религиозно-философских трактатах) обнаруживается другое понимание бессмертного существования любого человека: существование в совокупном человечестве, в единстве одновременно со всеми живущими людьми. Особенно наглядно эту форму бессмертия Толстой иллюстрирует на примере Христа в трактате «О жизни» (1888): «Христос умер очень давно, и плотское существование его было короткое, и мы не имеем ясного представления о его плотской личности, но сила его разумно-любивой жизни, его отношение к миру – ничье иное, действует до сих пор на миллионы людей, принимающих в себя это его отношение к миру и живущих им. Что же это действует? Что это такое, бывшее прежде связанным с плотским существованием Христа, составляющее продолжение и разрастание той же его

---

<sup>1</sup> Можно отметить, что общим истоком такого двойственного представления о бессмертии для Достоевского и Толстого, видимо, было религиозно-философское учение И. Г. Фихте [2].

жизни?» [13, с. 413–414]. На этот риторический вопрос Толстой явно предполагает однозначный ответ: Христос (как и любой умерший человек) продолжает каким-то сверхъестественным образом существовать и действовать во всем пространстве и времени того мира, в котором умерло его индивидуальное тело, и это существование нужно признать реальным бессмертием его воскресшей личности.

Возвращаясь к учению Карсавина, нужно отметить, что он дал наиболее глубокое и логичное философское объяснение бессмертия как бытия личности не в ограниченной телесной форме, а в совокупном, «слитном», «синтетическом» человечестве; такое понимание является естественным следствием его оригинальной концепции истинной смерти и истинного воскресения, а эта концепция в свою очередь дает органичное развитие метафизической модели человека, свойственной всей европейской традиции философии всеединства, достигшей высшей точки своего развития в русской философии рубежа XIX и XX вв.

### Литература

1. *Достоевский Ф.М.* Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 152–205.
2. *Евлампиев И.И.* О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. Альманах № 35. СПб.: Серебряный век, 2017. С. 298–312.
3. *Евлампиев И.И.* Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017.
4. *Карсавин Л.П.* О добре и зле // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 250–284.
5. *Карсавин Л.П.* Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 24–57.
6. *Карсавин Л.П.* О личности. М.: Ренессанс, 1992.
7. *Карсавин Л.П.* О так называемом «бессмертии души» // Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 478–479.
8. *Карсавин Л.П.* О началах. СПб.: YMCA-Press, 1994.
9. *Кузанский Н.* Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1979–1980. Т. 1. С. 47–184.
10. *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
11. *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 562–581.
12. *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 23. М.: Художественная литература, 1957. С. 304–465.
13. *Толстой Л.Н.* О жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 26. М.: Художественная литература, 1936. С. 313–442.

14. Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1895–1899 гг. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 53. М.: Художественная литература, 1953. С. 3–38.

**Evlampiev, Igor I., Kupriyanov, Viktor A., L. P. Karsavin's concept of true death and the "synthetic" image of Jesus Christ in F. M. Dostoevsky's works**

*References*

1. Dostoevsky, F.M. (1980), Zapiski publitsisticheskogo i literaturno-kriticheskogo haraktera iz zapisnykh knizhek i tetradey 1860–1865 gg. [The notes of journalistic and literary-critical character from the notebooks and writing books of 1860–1865], in Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.* [Complete works in 30 vol.], vol. 20, Nauka, Leningrad, USSR, pp. 152–205.
2. Evlampiev, I.I. (2017), O filosofskikh osnovaniyakh religioznykh vozzreniy F. Dostoevskogo i L. Tolstogo [On the philosophical foundations of F. Dostoevsky's and L. Tolstoy's religious views], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura. Al'manah № 35* [Dostoevsky and the world literature. Almanac No. 35], Serebryanny vek, St. Petersburg, Russia, pp. 298–312.
3. Evlampiev, I.I. (2017), *Russkaya filosofiya v evropeyskom kontekste* [Russian philosophy in the European context], RChHA Publishing House, St. Petersburg, Russia.
4. Karsavin, L.P. (1994), O dobre i zle [On good and evil], in Karsavin, L.P. *Malye sochineniya* [Little works], Aletheia, St. Petersburg, Russia, pp. 250–284.
5. Karsavin, L.P. (1994) Saligia, ili Ves'ma kratkoe i dushepoleznoe razmyshlenie o Boge, mire, cheloveke, zle i semi smertnykh grekhakh [Saligia, or a very short and useful for soul reflection concerning God, the world, man, evil and seven deadly sins], in Karsavin, L.P. *Malye sochineniya* [Little works], Aletheia, St. Petersburg, Russia, pp. 24–57.
6. Karsavin, L.P. (1992), *O lichnosti* [On personality], Renessans, Moscow, Russia, pp. 3–232.
7. Karsavin, L.P. (1993), O tak nazyvaemom "bessmertii dushi" [On so called "immortality of soul"], in Karsavin, L.P. *Sochineniya* [Works], Raritet, Moscow, Russia, pp. 478–479.
8. Karsavin, L.P. (1995), *O nachalah* [On the foundations], YMCA-Press, St. Petersburg, Russia.
9. Nicolaus Cusanus, (1980), Ob uchenom neznanii [On learned ignorance], in Nicolaus Cusanus, *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Mysl', Moscow, USSR, pp. 47–184.
10. Solovyov, V.S. (1988), Opravdanie dobra [The justification of the good], in Solovyov, V.S., *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Mysl', Moscow, USSR, pp. 47–580.
11. Solovyov, V.S. (1988), Ideya chelovechestva u Avgusta Konta [The idea of humanity by August Compt], in Solovyov, V.S., *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Mysl', Moscow, USSR, pp. 562–581.
12. Tolstoy, L.N. (1957), V chem moya vera? [What is my faith?], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t.* [Complete works in 90 vol.], vol. 23, Khudozhestvennaya literatura, Moscow, USSR, pp. 304–465.

13. Tolstoy, L.N. (1936), O zhizni [On life], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t.* [Complete works in 90 vol.], vol. 26, Khudozhestvennaya literatura, Moscow, USSR, pp. 313–442.
14. Tolstoy, L.N. (1953), Dnevniki i zapisnye knizhki 1895–1899 gg. [Diaries and notebooks of 1895–1899], Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t.* [Complete works in 90 vol.], vol. 53, Khudozhestvennaya literatura, Moscow, USSR, pp. 3–38.