

Степанюк Л.С.

## КОНЦЕПЦІЯ ЛЮБОВІ І СМЕРТІ ЛЬВА КАРСАВІНА В КОНТЕКСТІ РОСІЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

*Стаття присвячена розглядові сутності та змісту концепції любові і смерті видатного мислителя Льва Карсавіна, виявленню її особливості й значення у контексті російської релігійної метафізики.*

Якщо в ХІХ столітті російська культура виявила себе "надзвичайно багатую в художньо-літературному висвітленні любові й винятково бідною щодо філософсько-теоретичного осмислення цього феномена" [1], то на зламі двох останніх століть й, особливо, в перші десятиліття віку нинішнього спостерігаємо справжній спалах російського Еросу. Тема любові, її осмислення в контексті життя і смерті, взаємин людини і Бога стає однією з наскрізних тем культури "Срібного віку", до якої не залишився байдужим жоден з її представників.

У руслі російської релігійної метафізики всеєдності розгортається, зокрема, філософія любові і смерті Льва Карсавіна. Тлумачучи реальність як буття, що постійно розвивається, мислитель не обмежується лише принципом всеєдності, доповнюючи його принципом триєдності - сукупності трьох єдиносутнісних і взаємовпорядкованих шаблів: першеєдності - роз'єднання - возз'єднання. Єдність, що самовозз'єднується через саморозз'єднання - ось, за Карсавіним, принцип, здатний охопити динаміку буття. Цей метафізичний принцип мислитель трансформує у філософію особи, під якою розуміється Бог. Тварний світ і людина виступають у Л.Карсавіна як особа і триєдність у недосконалому стані, яка, між тим, вступає з Божественною триєдністю у певні відносини, які філософ змальовує як Боголюдський процес, як возз'єднання тварі з Богом і залучення її до Божого буття.

Мислитель витлумачує цей процес таким чином, що, наділяючи твар буттям, Бог, тим самим, відмовляється від власного буття: буття тварі стає небуттям Бога. Твар отримує повноту буття ціною жертвовної смерті Христа (догмат спокути), яка робить можливим подолання вже й самої тварності, повернення тварі у небуття й воскресіння Бога. "Вічно суший Бог, - кажучи

словами Л.Карсавіна, - перестає бути, аби виникла й стала Богом, тобто Ним самим, твар. Він віддає Себе тварі, яка тим самим самовиникає (без "само" - твар не була б вільною). Твар самовиникає й, освоюючи Бога, обожується, стає самим Богом на місці самого Бога. Ставши ж Богом, вона вже не може-... не віддавати себе Богові. Вона вільно віддає себе Богові, котрого вже нема, жертвовно вмирає, аби Він знову був, а її знову не було" [2].

Вимальовується така онтологічна схема: "Спочатку - тільки один Бог, потім - Бог, що вмирає, і твар, що виникає, потім - тільки сама твар замість Бога, потім - твар, що вмирає, й Бог, що воскресає, потім - знову самий тільки Бог. Але все "спочатку" й "потім" і відразу: Бог є й Боголюдина" [3].

Слід зазначити, що в концепції Л. Карсавіна смерть не є феноменом буття тварі: "Трагедія недосконалої особи, - вважає мислитель, - полягає в її безсмерті" [4]. Емпірична смерть, як акт недосконалої особи, не може бути досконалим, тобто цілковитим припиненням особистого існування. Емпірична смерть, - в тлумаченні Л.Карсавіна, - це "не доведена до кінця межа між емпіричним і метаемпіричним існуванням недосконалої особи. Вона не розрив і не обрив буття, а - тільки глибокий надрив його" [5], "ми всі тільки розпадаємося, тільки вмираємо, а не розпались й не померли" [6]. Ця "перша смерть" не є небуттям, а видозміною духовно-тілесної єдності особи, самосвідомість якої зберігається й поза гробом, розвиваючись до істинної смерті й воскресіння у плоті, коли переображена людина входить до повноти Божественного буття. Натомість смерть істинна, що розуміється мислителем як добровільна самопожертва тварі Богові у відповідь на його жертвовну смерть і Його самопожертва тварі - і є воскресіння й обожен-

ня, переображення тварної природи в досконале всеєдине буття й, отже, подолання "дурної нескінченності вмирання", здійснення досконалого "безсмертя" як істинного життя через істинну смерть.

Самопожертва тварі Богові, її жертвова смерть становлять наскрізний мотив праць Л.Карсавіна "Про особу" і "Поема про смерть". Остання є вже не просто онтологізацією смерті, а її своєрідною апологією, ствердженням благодості й необхідності смерті як жертви, якою створюється саме життя.

Але що робить смерть благою й необхідною, що спонукає жертвувати своїм буттям заради іншого? Любов, - відповідає філософ, - "тільки Любов здатна вказати ... істинний шлях. Тільки вона його знає, тільки вона й може розкрити таємничий сенс життя й смерті..." [7].

Метафізика любові, розгорнута Л. Карсавіним у праці "Noctes Petropolitanae", - власне, перший з фундаментальних філософських праць мислителя - становить, на наш погляд, те підґрунтя, на якому в подальшому зростає його філософія всеєдності. "Noctes Petropolitanae" є не тільки одним з найкращих зразків лірико-інтимної філософської прози, виявом власних душевних переживань мислителя, що мали реальну життєву основу й конкретного адресата - Олену Чеславівну Скржинську -а й своєрідним трактатом про всеєдність. Безумовно чужий аскетизмові, Л. Карсавін пише про любов земну, але вже з перших сторінок дає зрозуміти, що в земній любові прихована таїна не тільки тварного буття, а й ключ до Божественної таїни, таїни всеєдності: "Любов - це я й вона, моя кохана, і це - більше за нас: саме Всеєдине Життя, що зійшло в нас, об'єднало нас і єдине з нами" [8].

У концепції Л. Карсавіна любов має онтологічний статус, вона становить повне, досконале, істинне буття, вона "все, всеєдність" [9].

У земному житті любов реалізує себе у неподільному двоєдиному Я закоханих, мислимому не як ототожнення, а як єдність, не як взаємне уподібнення, а як взаємне доповнення, "відновлення первісної двоєдності, в якій кожен з закоханих знаходить її і те, чого йому бракує, в якій обидва разом знову відновлюють ними одвічно порушену єдність" [10].

У "Noctes Petropolitanae" любов не тільки вводиться в тканину всеєдності, - тут проявляються найважливіші карсавінські інтуїції, розгорнуті у філософії особи як "драма" відносин Творця й тварі. Переконливою також є думка, що недосконалість тварі робить недоско-

налою її любов, невимірною повнотою істинної Любові недосяжна на землі [11], втім любов єдино-сущних відкриває шлях до Любові досконалої, до Бога - Любові, більш того, "той, хто знехтував пихатою земною любов'ю, не проникне й в таїну життя Божества" [12].

Водночас, в "Noctes Petropolitanae" цілком виразний діалектичний зв'язок любові й смерті. Любов тлумачиться як єдність з'єднання й роз'єднання, єдність, в якій злиті "Любов як начало життя й життя" і "Любов як начало смерті й смерть" [13]. Тут не тільки заявляє про себе формула карсавінської метафізики "Життя через Смерть", а й розкривається (через любов) її вищий сенс і значення: "Життя завершується в смерті, стаючи повнотою любові. Всеєдина Любов не є Життя: вона вища за обмежене життя й обмежену смерть, вона - їх єдність" [14].

Введення категорій особистого буття - любові і смерті - в тканину вчення про всеєдність не тільки надало філософії Л. Карсавіна оригінального й самобутнього звучання, а й стало важливою і необхідною ґабелю в розвитку російської релігійної метафізики всеєдності. Аби точніше зрозуміти сутність і значення карсавінських ідей спробуємо розглянути його концепцію любові й смерті на тлі російської релігійної філософії "Срібного віку" й, насамперед, тих її вчень, що становлять такий феномен, як філософія любові в Росії.

Одним з фундаторів філософії любові в Росії був Володимир Соловйов. Дослідники вже давно помітили співзвучність карсавінської філософії любові з "еротичною утопією" В. Соловйова [15]. Спорідненість їхнього розуміння любові виявляється, на наш погляд, насамперед у спільному для обох мислителів переконанні в індивідуальному, а не родовому, характері любові: любов є найвищим виявом особистісного начала кожної людини.

В. Соловйов пояснював індивідуальність любові притаманним людині егоїзмом: "Егоїзм як реальне основне начало індивідуального життя наскрізь його пронизує й скеровує..." [16]. Але людина, прагнучи ідеалу - Боголюдства - може досягти його, на думку мислителя, "лише долаючи у своїй свідомості та житті ту внутрішню межу, яка відокремлює її від іншої. "Цей" може бути "всім" лише разом з іншими, лише разом з іншими здатний він здійснити своє безумовне призначення - стати неподільною й незамінною часткою всеєдиного цілого, самостійним живим і своєрідним органом абсолютного життя. Істинна індивідуальність, - підкреслює В. Соловйов, - є

певним визначеним образом вседності, певним визначеним способом сприйняття і засвоєння собі усього іншого" [17].

Звідси випливає, що стверджуючи себе поза усіма іншими, людина позбавляє тим самим сенсу своє власне існування, відбирає в себе істинний зміст життя і перетворює свою індивідуальність на порожню форму. Таким чином, егоїзм виявляється не самосвідомістю й самоствердженням, а навпаки - самозреченням і загибеллю. Неправда і зло егоїзму, навчає В. Соловйов, полягають не в тому, що людина надає собі безумовного значення, а в тому, що водночас вона відмовляє у такій самій безумовній цінності іншому, вивисше себе над ним, прагнучи від нього все і нічого не віддаючи взамін.

Так само тлумачить егоїзм і Л. Карсавін, вбачаючи в ньому "не протилежність Любові, а її недостатність; - самоствердження у відірваності від самовіддання [18]. "Егоїзм, - стверджує він, це "відсутність єдності" [19].

Що ж може звільнити людину від тоскноти егоїзму? На думку В. Соловйова, на це спроможна лише любов: "Істина, як жива сила, що заполює внутрішнє ество людини й виводить його зі стану хибного самоствердження, називається любов'ю. Любов як правдиве подолання егоїзму є справжнім виправданням і спасінням індивідуальності" [20].

У "Noctes Petropolitanae" Л. Карсавін, поділяючи цю думку, наводить (без посилання на джерело) визначення В. Соловйова, що нині стало хрестоматійним: сенсом любові є виправдання і спасіння індивідуальності через жертву егоїзму. Втім, розтлумачуючи цю формулу, що бере свій початок ще у філософії Шелінга, Л. Карсавін наголошує: зло не в егоїзмові як такому, адже в "самоствердженні живе Любов і воно - буття, не менше за самовіддання" [21], бо зло - це "не позбавленість блага, а - однобічне чи обмежене благо" [22]. Ми вважаємо самоствердження за зло, а самопожертву за благо, бо в першому бачимо заперечення самопожертви, а в другому - шлях до істинного й повного самоствердження. "Але самогубство є таке саме зло, як вбивство іншого" [23], - зауважує Л. Карсавін. - Самовіддання у неповній своїй, тобто поза зв'язком із самоствердженням, стає злом. Необмежена аскеза перетворюється на вбивство власного тіла й себе самого; віддавання себе Богові - еротичною самонасолодою; заперечення всього разом з собою - байдужістю до всього й ствердженням у собі. Зі смирення так само народжується пихатість" [24].

У розумінні мислителя, переображення світу полягає не у відокремленні добра від зла, а у піднесенні до вищого буття всього, що існує, й, отже, є благом.

Слід підкреслити, що у визначенні сенсу любові, даного В. Соловйовим, йдеться про любов статевою як таку, що лише вона здатна усунути нерівність між суб'єктами любові. Тільки така любов, що поєднує в одне ціле чоловіка й жінку, утворюючи ідеальну істоту, спроможна, за переконанням філософа, ввійти до Царства Божого, яке він мріє побудувати на землі.

Думки Л. Карсавіна про статевість любові збігаються з соловйовськими. В розумінні мислителя, любов як вища Істина і вседність є поєднанням закоханих як двох рівнозначних особистостей, у двоєдності яких виявляється весь об'єднаний нею світ.

Втім, не можна не помітити й тієї суттєвої розбіжності, що існує в розумінні статевої любові двома мислителями. Розглядаючи статевою любов як піднесення до Бога, до досконалої єдності ідеальної особи, витлумачуючи її як ствердження образу Божого в матеріальній людині і вбачаючи кінцевий результат любові у створенні безсмертної індивідуальності Боголюдини, В. Соловйов виступає своєрідним "еротичним аскетом": любов, про яку він говорить, не має нічого спільного зі шлюбом, створенням сім'ї, а тим паче народженням дітей. Більше того, філософ мріє про такі часи, коли дітородіння припиниться взагалі - з появою Боголюдини воно виявиться непотрібним. Дуже точно, на наш погляд, пояснює цю особливість соловйовської концепції любові К. Мочульський: в уяві В. Соловйова, пише він, любов "має бути статевою, але водночас безтілесною" [25]. В тлумаченні цієї особливості можна погодитись з М. Бердяєвим: "У В. Соловйова ... був думим ерос платонічний, спрямований до вічної жіночості Божої, а не до конкретної жінки" [26].

Слід відзначити, що тема "статі", "плоті" в російській філософії любові набула надзвичайного загострення - досить згадати В. Розанова й Д. Мережковського, вся творчість яких пов'язана з цією темою. І якщо ці мислителі перейняті справою реабілітації плоті, то чимало російських філософів можна назвати їхніми опонентами. Варто пригадати палкі рядки "Крейцерової сонати", що належать "ясновидцеві плоті" Льву Толстому: "І що, головне, погане: в теорії прийнято, що любов є чимось ідеальним, а на практиці любов є щось мерзенне, свиняче, про що й говорити і згадувати бридко

та соромно" [27]. Колишній "співець пелюшок", батько тринадцятих дітей, який на схилі віку повірив у безтілесну святість, Л. Толстой "повстав проти церкви, бо повстав проти плоті, бо не хоче ніякої плоті, цурається всякої плоті, як чогось бруталного, грішного, брудного, мертвого, бездушного" [28].

Непримиренним щодо статі був і Микола Бердяєв, котрий вважав, що "в сексуальному житті є щось принизливе для людини" [29]. Розрізняючи любов-ерос і фізіологічне життя статі, М. Бердяєв бачив у статі вияв родової стихії й, отже, протилежність любові, яка завжди особистісна, індивідуальна. В статевому потязі як такому філософ знаходив не ствердження особи, а її руйнацію (такою самою руйнацією вважав він і дітородіння). Шлюб, в розумінні М. Бердяєва - "дуже сумнівне таїнство" [30], а соціалізація статі й любові (сім'я) - "один з найвідразливіших процесів людської історії, він калічить людське життя й спричиняє незчисленні страждання" [31].

Розуміння Л. Карсавіним статевої любові, шлюбу й сім'ї зовсім інше - він розглядає ці феномени у перспективі єдності плотського і духовного. "Дві сутності в мені: тіло й душа, тваринне й духовне начало, - зазначає філософ. - ... Тіло виконує закон своєї природи, закон тваринного світу, й в усій мінливості своїй здійснить свою єдність, через виникнення й розклад буде й самим собою і всім. Але тільки дух спроможний піднести цю єдність над станом потенційності, переобразити матерію, вдосконалити її. І він має зробити це не у виокремленні своєму, а у зверненості до тіла, в суголосній єдності з ним" [32].

На відміну від В. Соловйова і М. Бердяєва, Л. Карсавін не бачить нічого неприродного і примусового в шлюбі і сім'ї. За його концепцією, сім'я постає тварним образом Божої Триєдності. Розглядаючи індивідуальну особу, він встановлює тип відносин індивідів, з-поміж яких один переважно відповідає визначеній першоєдності, другий - роз'єднанню і третій - возз'єднанню: "Це й буде, - пише він, - сім'єю: матір'ю, *котра* відповідає визначеній першоєдності ("Отцю" у Божій Триєдності), батьком, який відповідає єдності, що роз'єднує й роз'єднується ("Синові" у Пресвятій Трійці), і дитям, яке їх возз'єднує і в якому вони возз'єднуються" [33].

Отже, сім'я постає підвалиною людсько-особистого буття як тварний образ Божої Триєдності. Звідси розкривається сенс шлюбу "як союзу во Христа і во Церкву, де чоловік -

образ Боголюдини, по Божеству мужа досконалого, а дружина - образ тварного людства і Церкви" [34]. Таким чином, у сім'ї, як у тварному образі Божої Триєдності, чоловік-батько стосовно жінки-матері є водночас вторинним (відповідаючи Синові, через що й народжується від жінки), і первинним, як прояв образу Божого. Через цю свою первинність він і є батьком. Нарешті, дитя, що возз'єднує у собі батьків, народжується від матері, позаяк сама твар народжується-відокремлюється від Бога (слідом за Христом), аби з ним возз'єднатися.

В реабілітації статі, шлюбу й сім'ї Л. Карсавіним ми бачимо багато спільного між ним і Василем Розановим, в розумінні якого статева любов, а разом і сім'я, є основою людського життя. У В. Розанова сім'я виступає першою й останньою святинею й святістю у світі реальності, а її першоначалом, рушійною силою - релігійно осмислена стать, поза якою людина позбавлена відчуття Бога.

Безперечно, розуміючи стать як всезагальний принцип буття, а сім'ю як начало будь-якої релігії, В. Розанов виходить за межі християнської традиції, в якій залишається Л. Карсавін. Втім, і Л. Карсавін, дорікаючи історичному християнству, що своїм аскетизмом воно не висловило усієї повноти християнської моральної ідеї ("у боротьбі з обмеженістю язичництва християнство, - підкреслює мислитель, - саме стало обмеженим і виявилось неспроможним розкрити повноту Христової Істини ... Воно відмовилось від насолоди в житті, від Божого світу" [35], віруючи в Розіп'ятого і Померлого, але не збагнувши до кінця Воскреслого), і В. Розанов, розрізняючи в християнстві немовби дві паралельно існуючі релігії - новозаповітну релігію Голгофи і старозаповітну релігію Віфлієма, засуджуючи першу за її "культ смерті", що поставив на місце колиски домовину, - обидва заперечують переконання християнства в гріховності статі (плоті). В. Розанов стверджує, зокрема, що поєднання чоловіка й жінки є, за своєю природою, релігійно насиченим, отже не гріховним, а чистим і святим. Самотня й позбавлена сім'ї людина є, з його точки зору, найбільш далекою від Бога. У неповноцінності самотньої людини переконаний й Л. Карсавін: "Кожен з нас в окремішності своїй є неповним і душевно, і тілесно, - пише він, - кожен є досконалим тілесно тільки у плотській єдності з коханою своєю. Лише у плотському злитті з нею тіло його цілісне й незаймане. Єдине, воно подвійне у чоловікові й

у жінці, множинне в єдності незчисленного потомства" [36].

Карсавінське розуміння любові як духовно-тілесної єдності, що через повноту розкриття свого у земному житті переображується на Любов Божественну, його рішуче заперечення ідеалу чернецького аскетизму як вияву неповноцінної любові до Бога, примушує згадати ще одного російського мислителя - Миколу Федорова.

Так само як і Л. Карсавін, М. Федоров, релігійно-філософська концепція якого мала на меті здійснення царства Божого на Землі через патрофікацію - реальне воскресення предків "у духові й плоті", спирається на християнське віровчення й, насамперед, на догмат про Святу Трійцю. Так само як і в Л. Карсавіна, у М. Федорова Трійця є першообразом сім'ї, хоча у зміст і значення останньої, в "розподіл ролей" у ній фєдорівська концепція вкладає зовсім інший, ніж карсавінська, сенс. Перша Іпостась (Бог - Отець) асоціюється в ній з батьком, звідси "вченням про Єдинородного Сина Божого закликаються усі люди до визнання себе синами усіх померлих батьків і, відповідно, братами усіх живих, закликаються до пізнання себе синами, онуками, нащадками батьків, дітів, предків" [37]. У вчення про Сина людського органічно вписується і розуміння жінки як доньки, хоча для неї філософ виділяє й окрему Іпостась - Духа Святого, причому М. Федоров, відкидаючи розуміння Трійці як тільки уособлення чоловічого начала, вводить до Трійці жінку не як дружину чи матір, а виключно відповідно до її "дочірньої функції".

М. Федоров розвиває своє розуміння сім'ї виключно через духовний зв'язок поколінь. Відповідно, любов, що спроможна об'єднати людство у спільній справі воскресення померлих, а отже, у подоланні смерті, є любов'ю братською, яка з часом повинна перемогти усі інші види любові й, насамперед, любов статево, плотьську, кохання між чоловіком і жінкою. "Ставлення синів і дочок, або взагалі нащадків (подвійних, які складаються з синів і дочок) до батьків, до батька й матері (які є для дітей одним, а не двома началами) - мусять замінити всі інші відносини..." [38]. Отже, підсумовує М. Федоров, "вчення про Трійцю містить у собі заперечення не тільки ворожнечі й поневолення, іншими словами, неприязні, а й чуттєвої, статевої любові" [39].

Якщо розбіжності між Л. Карсавіним і М. Федоровим у тлумаченні догмату про Трійцю

і статевої любові є очевидними, то набагато складнішими видається порівняльний аналіз фєдорівської і карсавінської концепції смерті та безсмертя.

Релігійний пафос вчення М. Федорова поєднувався з непохитною вірою у всемогутність наукового знання. Його "воскрєшення" не є воскресінням у християнському розумінні: відродження померлих поколінь, мислиме філософом як спільна справа всього людства, має здійснитись, за його переконанням, за допомогою науково-технічних засобів, як результат людської діяльності: *"Воскрєшення буде справою не чуда, а знання і спільної праці"* [40]. Саме натуралізм фєдорівського проекту викликав спротив навіть тих російських мислителів (починаючи з В. Соловйова і Ф. Достоєвського), хто поділяв релігійний пафос його ідей.

Не варто й сподіватись, що цей зовнішній натуралізм філософії "спільної справи" з її відродженням померлих тіл через збирання й оживлення атомів і молекул міг зустріти співчуття Л. Карсавіна. Фєдорівський проект, в його оцінці, - різновид "натуралістичної магії" [41]. Але, на наш погляд, річ не тільки у несприйнятті мислителем зовнішнього шару вчення М. Федорова, - йдеться про принципову розбіжність у тлумаченні обома філософами феномена смерті. Але те, чого прагне М. Федоров - припинення смерті - з огляду на карсавінське вчення є й припинення життя. Якщо для М. Федорова смерть виступає зовнішнім фактором, то в системі Л. Карсавіна вона - обов'язковий елемент всієї онтологічної структури. В концепції Л. Карсавіна твар не потребує безсмертя - вона його вже має (і в цьому її трагедія), бо емпірична смерть є лише дурною нескінченністю вмирання, лише "надривом" буття. Для М. Федорова добро - перемога над смертю, а для Л. Карсавіна "зло і є не-бажання померти" [42]. І коли останній каже про подолання смерті, то має на увазі саме смерть емпіричну, недосконалу, ту, яку він називає "живучою", і шлях до перемоги над нею бачить не в "регуляції природи", а в смерті істинній, досяжній тільки через жертвну любов. М. Федоров, - зазначає Л. Карсавін, - "зрозумів і ціну матеріального буття, й непотрібність подвоювати буття, зрозумів і значення воскресіння. Але він одразу ж відмовився від воскресіння, підмінивши його безсмертям, й тому відкинув життя, бо життя без смерті й є те небуття, яке твар вже здолала навіть у неживих речах. Хри-

стіянство неможливо без віри во Христа, котрий смертю смерть долає" [49].

Важливість цього останнього моменту, - подолання смерті через смерть, - підкреслював і Сергій Булгаков.

В "Софіології смерті", написаній С. Булгаковим через десять років після карсавінської праці "Про особу" (від "Поєми про смерть" її віддаляє теж тривалий час - вісім років), ім'я Л. Карсавіна не згадується. Втім, співзвучність її з концепцією останнього видається очевидною: "Смерть не безумовна й не всемогутня, - пише С. Булгаков. - Вона лише надриває, надламує древо життя, але вона не нездоланна, бо вже переможена воскресінням Христовим. Людство воскресає во Христі і з Христом, однак для цього й до цього воно з Христом і во Христі вмирає. Смерть людська є й смерть Христова, й до повноти цієї смерті належить нам прилучитися, як і Він прилучився до нашої смерті, втілюючись і волюдиняє ..." [44]. Одкровення Боголюдини, підкреслює С. Булгаков, є й одкровенням її смерті в нас, відтак осягти всю невимірність її жертвовної любові до нас можна тільки через співмирання з Нею.

За переконанням отця Сергія, зрозуміти сенс смерті можливо тільки через осягнення християнського вчення про кенозис, в якому пояснюється подвійність природи боговтілення - божественна і людська: Христос, будучи Божеством, з'явився світові в тілесній оболонці й прийняв мученицьку смерть заради любові до людей, і як вмирання Його смерть є саме людською смертю. "В цьому самоприниженні Боголюдини, - стверджує С. Булгаков, - і полягає рятівна сила її смерті, її людяність є шляхом її боголюдяності. Христос вмирав нашою, людською смертю, аби прийняти через неї смерть Боголюдини. Ось тому й наше вмирання, як спів-вмирання з Нею, є одкровенням про смерть Христову, хоча й ще не про його славу" [45].

Розглядаючи концепцію любові й смерті Л. Карсавіна на тлі російської релігійної філософії, не можна не торкнутись "ранньої" метафізики всеєдності, розгорнутої о. Павлом Флоренським у праці "Стовп і ствердження Істини", адже остання може бути визначена, за самою своєю сутністю, як духовна предтеча карсавінського вчення. Ми далекі від того, аби виводити безпосередню спадкоємність філософії

Л. Карсавіна із метафізики "Стовпа ...", - адже карсавінська метафізика надто складна, багатоманітна й самобутня, аби взагалі говорити про якусь безпосередню спадкоємність. Втім, близькість задумів і здійснень раннього П. Флоренського й Л. Карсавіна видається очевидною.

Йдеться, насамперед, про самий досвід онтологізації любові і введення її у тканину всеєдності, що знаходимо у "Стовпі і ствердженні Істини", адже в софіології П. Флоренського любов вперше постає внутрішнім принципом самої форми досконалого буття. Софіологія о. Павла розглядає зв'язок світу з Богом через зіставлення тварі з її ідеальним першообразом - "любов'ю - ідеєю - монадою", що пов'язана любов'ю не тільки з Богом, а й з іншими монадами, утворюючи особливу "єдність у любові", в якій "Я є одним і тим самим з іншими Я й, разом, відмінним від нього ... Замість окремих, розрізнених, само-впертих Я, - пише П. Флоренський, - утворюється двійця - дво-єдина істота, що має початок єдності своєї в Богові ..." [46].

Він, як третє Я, через віддавання себе двійці робить її трійцею, започатковуючи нову трійцю: "Третіми Я всі трійці зростаються між собою в єдино-сугне ціле - в Церкву, або Тіло Христове, як предметне розкриття іпостасей Божественної любові" [47].

Ця єдність у любові, за П. Флоренським, підтримується взаємним подвигом самовіддання, самознесенням себе для іншого, і саме ця самовіддана любов є тією силою, що створює всеєдиний лад буття. Коли у отця Павла любов залишається силою тяжіння, зв'язку, необхідного для підтримання буття у цілісності і поєднаності, то у Л. Карсавіна вона перетворюється на принцип динамічний, принцип жертвовного зречення буття як ствердження самої всеєдності.

Отже, здійснений аналіз дає підстави для висновку, що попри всю самобутність і неординарність карсавінської творчості, його власне відчуття особності з-поміж інших філософів-співвітчизників, творчість ця є плоть від плоті російської культури "Срібного віку" з її загостреним прагненням осягти граничні підстави людського буття і відчайдушним бажанням знайти остаточне рішення, зрозуміти сенс всього, що існує.

1. *Шестаков В.* Предисловие // Русский Эрос, или Философия любви в России. - М.: Прогресс, 1991. - С. 6.
2. *Карсавин Л. П.* О личности // Религиозно-философские сочинения. - М.: Ренессанс, 1992. - Т. 1. - С. 171.
3. Там само. - С. 171-172.
4. Там само. - С. 87.
5. Там само. - С. 88.
6. *Карсавин Л. П.* Поэма о смерти // Религиозно-философские сочинения. - М.: Ренессанс, 1992. - Т. 1. - С. 246.
7. *Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae. - Пг., 1992. - С. 75.
8. Там само. - С. 22.
9. Там само. - С. 105.
10. Там само. - С. 67.
11. Там само. - С. 118.
12. Там само. - С. 132.
13. Там само. - С. 114.
14. Там само. - С. 49.
15. Див.: *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2-х т. - Париж, 1989. - Т. 2. - С. 388.
16. *Соловьев В. С.* Смысл любви // Сочинения: В 2-х т. - М.: Мысль, 1988. - Т. 2. - С. 504.
17. Там само. - С. 506-507.
18. Див. прим. 7. - С. 184.
19. Там само.
20. Див. прим. 17. - С. 505.
21. Див. прим. 7. - С. 184.
22. Там само. - С. 185.
23. Там само.
24. Там само.
25. *Мочульский К.* Вл. Соловьев. Жизнь и учение // Гоголь. Соловьев. Достоевский. - М.: Республика, 1995. - С. 180.
26. *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). - М.: Книга, 1991. - С. 81.
27. *Толстой Л. Н.* Крейцеров соната // Собр. соч.: В 12 т. - М.: Правда, 1987. - Т. 11. - С. 122.
28. *Мережковский Д. С. Л.* Толстой и Достоевский. - М.: Республика, 1995. - С. 149.
29. Див. прим. 27. - С. 75.
30. Там само. - С. 77.
31. Там само.
32. Див. прим. 7. - С. 50.
33. Див. прим. 2. - С. 63.
34. Там само. - С. 64.
35. Див. прим. 7. - С. 189-190.
36. Там само. - С. 195.
37. *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела // Сочинения. - М.: Мысль, 1982. - С. 140.
38. Там само. - С. 148.
39. Там само. - С. 150.
40. Там само. - С. 529.
41. Див. прим. 2. - С. 213.
42. Див. прим. 6. - С. 278.
43. Див. прим. 2. - С. 213.
44. *Булгаков С. М.* Софиология смерти // Тихие думы. - М.: Республика, 1996. - С. 273.
45. Там само. - С. 288-289.
46. *Флоренский П. А.* Столп и Утверждение Истины. - М.: Правда, 1990. - Т. 1(1). - С. 93.
47. Там само. - С. 94.

*Lesya Stepanyuk*

## LEV KARSAVIN'S CONCEPTION OF LOVE AND DEATH IN THE CONTEXT OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

*This article is devoted to consideration of the essence and the content of Lev Karsavin's conception of love and death and to discovery of its peculiarity and sense in the context of Russian religious metaphysics.*