

Кто из влюбленных спасется? (Один вопрос к «Метафизике любви» Л. П. Карсавина)

Е. А. Маковецкий, И. В. Кузин

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: Маковецкий Е. А., Кузин И. В. Кто из влюбленных спасется? (Один вопрос к «метафизике любви» Л. П. Карсавина) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 3. С. 416–430. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.305>

Один из множества трудных для понимания моментов в метафизике любви Л. П. Карсавина состоит в том, как автор решает вопрос о сохранении человеческой индивидуальности в череде тех преобразований, которые она претерпевает. С одной стороны, уникальность человека — это отправной пункт метафизики любви: любовь, по Карсавину, создает такое единство, в котором различие индивидуумов сохраняется. С другой стороны, влюбленные создают единую личность, которая, в свою очередь, является элементом всечеловеческой личности Адама Кадмона. Более того, по логике рассуждений Карсавина, этой многоединой человеческой личности предстоит преобразование в личность Иисуса Христа. Здесь и возникает вопрос о том, каким образом в череде преобразований, ожидающих влюбленных, могут сохраниться их личности? Попытка решения вопроса о возможности сохранения человеческой личности в виду заданных метафизикой любви условий и является целью статьи. Для достижения цели авторы, во-первых, расширяют источниковую базу исследования путем привлечения к анализу перевода и интерпретации Карсавиным «Откровений» Анджелы из Фолиньо. Во-вторых, в виду характера карсавинской метафизики терминологический аппарат «Noctes Petropolitanae» мы помещаем в более широкое понятийное поле, в частности исходя из допущения, что спасение может быть рассмотрено в качестве энтелехии любви. В-третьих, вопрос об уникальности и составе человеческого бытия был проинтерпретирован через термин «ипостась». В результате анализа метафизики любви, принятого с описанных методологических позиций, авторы приходят к выводу о том, что сохранение человеческой индивидуальности оказывается делом в высшей степени проблематичным. Этот вывод, впрочем, может свидетельствовать как о несовершенстве методологического аппарата исследования, так и о принципиальной неразрешимости поставленного вопроса средствами метафизики.

Ключевые слова: метафизика любви, личность, ипостась, спасение, «Noctes Petropolitanae», Лев Платонович Карсавин, «Откровения» Анджелы из Фолиньо, «Приуготовления» Феодора Раифского, Изборник Святослава 1073 г.

Введение

Карсавинские «Noctes Petropolitanae» (далее — Ночи¹) ничуть не в меньшей степени, чем другие работы автора, заслуживают скрупулезного историко-фило-

¹ Цитаты из книги приводятся в статье по изданию [1] с указанием номера ночи (главы), параграфа и номера страницы, например: Ночи, 7.1, с. 156.

софского разбора. Это остается делом будущего, поскольку, в отличие от работ по медиевистике, никогда не исчезающих из поля зрения историков [2, с. 6], философское творчество Карсавина стало предметом серьезного исследования только в 70–80-е годы прошлого века². Разумеется, 40–50 лет для того, чтобы в истории философии сложилось объемное понимание значения идей крупного философа, — срок недостаточный, несмотря на наличие первоклассных исследовательских работ³.

Наш интерес к Ночам обусловлен, во-первых, тем фактом, что эта книга стала первым философским произведением Л. П. Карсавина⁴. По меткому замечанию С. С. Хоружего, «Карсавин, по сути, никогда и не был “начинающим философом”» [7, с. 85]. Поэтому в Ночах мы находим все элементы философской системы или, точнее, все или почти все философские интуиции Карсавина. Во-вторых, часть этих интуиций, вводимых Карсавиным с философской смелостью в качестве аксиом, интересна для философии сама по себе, как, например, диалектика единого и многого или диалектика конечного и бесконечного. Но другая часть его идей требует анализа, уточнения, помещения в историко-философский контекст, с тем чтобы, минуя удивление, можно было бы всесторонне оценить и увидеть перспективу ряда мыслей философа.

К числу таких «спорных» концепций мы бы отнесли мысль о воплощении идеи соборного человечества в Адаме Кадмоне и сюда же — все карсавинские коннотации идеи многоединой личности и симфонической личности, карсавинское толкование идеи Преображения, а особенно карсавинскую интерпретацию идеи спасения, на которой мы и заостряем внимание в настоящей статье.

Методология исследования

Говоря об историческом и философском этапах творческого пути Карсавина, мы понимаем, что источником философского профессионализма автора являются его исторические штудии, связанные в первую очередь с западно-европейской ми-

² Здесь мы оставляем за скобками работы современников Карсавина, таких как, например, А. Платонов и Н. М. Бахтин, написавших рецензии на Ночи и на трактат «О началах» соответственно, но говорим о тех авторах, которые писали о философии Карсавина в целом, имея ее перед собой в осуществленном виде. Это, в первую очередь, книга ученика Карсавина А. А. Ванеева [3], дающая представление о том, как мыслил и как учил Карсавин-философ. Заслуга возвращения Карсавина в русскую академическую философскую традицию принадлежит, пожалуй, С. С. Хоружему, опубликовавшему заново в 1990-е годы философские сочинения Карсавина и много писавшему о нем. Что касается работ 50–70-х годов, то они принадлежат Русскому зарубежью, здесь назовем статью Г. А. Веттера [4] и публикацию 1972 г. в «Вестнике РСХД» к 20-летию со дня смерти Карсавина его биографии, библиографии его работ, четырех неизданных произведений философа, а также главы из «Истории русской философии» (1951) Н. О. Лосского, посвященной Карсавину [5, с. 249–318]. То есть можно утверждать, что если и не с 1951 г. то уже с 1970-х годов интерес к философии Карсавина становится явлением все более и более осязаемым.

³ Продолжаются библио- и биографические исследования и публикация работ философа (А. К. Клементьев, В. И. Шаронов, П. И. Ивинский, Л.-Б. Киейзик, И. А. Савкин, А. В. Свешников и др.). Существует целый ряд серьезных исследований философии Карсавина (А. А. Клестов, Ф. Лесур, А. В. Малинов, Ю. Б. Мелих, Т. Н. Резвых, А. И. Резниченко и др.). В ряде случаев биографический и философский планы исследования совпадают.

⁴ См.: «Ночами» автор заявлял о себе как о новоявленном религиозном философе и поэте. Поэтом он считал себя и раньше, а философом действительно стал в этой книге и очень хотел быть услышанным» [6, с. 407].

стикой XII–XIV вв. Когда исследователи указывают, например, на «Русские ночи» В. Ф. Одоевского в качестве одного из прототипов для «Noctes Petropolitanae» [8], то это является совершенно справедливым замечанием⁵. Однако еще больше, и в этом мы сможем убедиться ниже, карсавинские Ночи связаны с теми книгами, над которыми работал сам автор в свою бытность медиевистом. И в первую очередь ключом к пониманию Ночей являются «Откровения» Анджели из Фолиньо⁶ [10]. И как прямое развитие одних положений «мистики любви» Анджели из Фолиньо, и как противоречие другим положениям из «Откровений» Анджели может быть прочитана Карсавинская «метафизика любви» в некоторых ее ключевых моментах. Эту связь двух книг — Ночей и «Откровений», — стоящих на самом водоразделе исторической и философской мысли Карсавина, мы используем в настоящей статье в методологическом плане.

Почему речь в названии статьи идет о спасении и можем ли мы использовать этот термин в отношении карсавинской «метафизики любви»? Карсавин говорит о любви, о соединении волею, о двуединстве, чете, триединой личности во главе с Любовью, о соединении в любви. Почему все эти словосочетания мы имеем возможность (пусть хотя бы только в техническом смысле, необходимом для нашего исследования) понять как спасение? Проще говоря, почему карсавинская любовь может быть в определенных отношениях (!) понята как путь к спасению?

Во-первых, Карсавин понимает любовь как онтологически исходное состояние человека, противоположное смерти (Ночи, 1.7, с. 30)⁷. Такое понимание спасения как восстановления утраченного единства с Богом, утраченного первоначального благого состояния человечества, как соединение с Богом является святоотеческим⁸.

Во-вторых, кроме преодоления эмпирической разорванности мира вплоть до соединения всех людей в Адаме Кадмоне (см., напр.: Ночи, п. 7.1, с. 156), метафизика любви предполагает также преображение этого Адама во Христа (см.: Ночи, п. 9.6), т. е. соединение с Богом. Соединение же с Богом, обожение (в какой бы необычной форме оно ни предполагалось Карсавиным, а необычность заключается в том, что возможность личного спасения, по Карсавину, по-видимому, исключена,

⁵ В качестве «прототипа» карсавинских Ночей называются и другие книги. Не менее справедливо замечание В. И. Шаронова, писавшего о «намеренной перекличке» Ночей с «Аттическими ночами» Авла Гелия [6, с. 391]. Еще раньше «умышленной» перекличкой Ночей с книгой Жозефа де Местра «Les soirées de St.-Petersbourg» («Санкт-Петербургские вечера») (1821) назвал близость двух этих петербургских книг С. С. Хоружий [9, с. 90].

⁶ Карсавину принадлежит перевод книги и достаточно объемное предисловие к ней, в частности, он излагает свое понимание «мистической системы» Анджели. Роль этого перевода в контексте творчества Л. П. Карсавина и в контексте исторической науки начала XX в. выявляется в статье А. Клестова [11].

⁷ Хорошо выражает карсавинское понимание идеи обожения как соединения с Богом, через любовь к человеку следующий фрагмент: (Ночи, 7.1, с. 153–154).

⁸ Ср.: «...уповаемое не иное что есть, как тоже самое, что было в начале» [12, с. 323]. Идея спасения близка идее обожения — см., напр., анализ архим. Киприана (Керна): обожение по Макарию Египетскому [13, с. 222–226], обожение по Иоанну Дамаскину [13, с. 243–246]. Однако заметим, что для святоотеческого учения об обожении характерно понимание, что при соединении с Божеством ипостась человека сохраняется [13, с. 144].

если спасается не каждый человек, но все люди вместе⁹), — есть смысл, цель и условия спасения¹⁰.

Итак, мы понимаем «спасение» в качестве энтелехии Карсавинской «любви», а смысл спасения, в свою очередь, видим в обожении. Значит, поместив важнейшее понятие метафизики любви в соответствующую ей систему координат — спасение, обожение, — мы получаем возможность истолковывать карсавинскую метафизику в соответствующих ей терминах и через соответствующие ей концепции¹¹.

В третьих, даже если «замена» любви спасением теоретически допустима, то что она нам дает и ради чего мы к этой замене прибегаем? Если теоретические коннотации любви, можно, как это и делает Карсавин, редуцировать только до любви к другому человеку, имеющей в качестве одного из своих оснований плотский союз четы влюбленных, то теоретические коннотации спасения такой редукции не поддаются. Невозможно будет вывести соединение с Богом из спасения другого человека, как выводит Карсавин соединение с Богом из отношения к своей любимой. Бог не может быть исключен из существа спасения — как людям, особенно в любви плотской, удастся любить, невзирая на Бога. Бог не может оказаться третьим лишним в спасении. Это исходное «двуединство» Бога и человека в идее спасения и дает нам возможность рассмотреть метафизику любви в надлежащем масштабе.

Итак, отождествление любви и спасения (а иначе говоря, рассмотрение не любви как таковой, а исключительно ее энтелехии, каковой спасение и является) необходимо нам для решения чисто технической задачи, состоящей в том, чтобы определить, каким образом в метафизике любви мыслится финальное бытие человеческих личностей: сохранятся ли их индивидуальности в конце процесса, описываемого Карсавиным, или индивидуальные различия сотрутся? Автор не дает прямого ответа на этот вопрос. С одной стороны, можно предположить, что властью любви индивидуальности сохраняются, поскольку любовь — это одновременно и единство и различие (Ночи, п.1. 4, с. 23). С другой стороны, соединенные в двуединство, триединство, наконец, в многоединство Адама Кадмона люди очень рискуют потерять свои личности в череде этих «единств», тем более что и Адама, в логике Карсавина, ожидает преобразование, результат которого с точки зрения сохранения человеческих личностей автор не прописывает.

Здесь мы сделаем следующий методологический шаг после интерпретации любви через спасение: сформулируем вопрос о сохранении человеческой личности в качестве вопроса о сохранении человеческой ипостаси. То есть будем понимать личность, человеческую индивидуальность, в качестве ипостаси и зададим вопрос — сохранится ли человеческая ипостась по обожении? Сделать второй методологический шаг проще, чем первый: само понятие ипостаси предполагает вопрос о составе сущего, а значит, и вопрос о сохранении элементов этого состава, т. е. вопрос о спасении. Другими словами, если для личности первый план вопроса о спасении — психологический и этический, т. е. это вопрос о страхе смерти

⁹ Такое представление о спасении возникает в результате применения метафизики любви, при этом вполне православное учение о спасении Карсавину прекрасно известно. См.: (Ночи, 5.4, с. 115).

¹⁰ Ср.: Ириной Лионский: [14, с. 296; 15, р. 375]. Афанасий Великий: [16, с. 260; 17, р. 458]. Симеон Новый Богослов: [18, р. 286].

¹¹ Концепция обожения успешно используется исследователями для прояснения положений философии Л. П. Карсавина: как раз его теории личности. См., напр.: [19].

и об истинном пути к бессмертию, то, понимая личность в терминах ипостасности, мы уже сразу формулируем вопрос о спасении как вопрос о сохранении или восстановлении ипостасных свойств. Понимание личности как ипостаси, таким образом, позволяет ставить вопрос о спасении в метафизическом плане, в котором, собственно, Карсавинская метафизика любви и существует¹².

Итак, сделав три методологических шага — 1) включив Откровения в контекст герменевтики Ночей, 2) поняв любовь через спасение, 3) увидев личность в качестве ипостаси, — мы интерпретируем терминологическую пару «любовь и личность» из метафизики любви как пару «спасение и ипостась» в надежде получить хотя бы предварительный ответ на один из важнейших вопросов, возникающих к метафизике Карсавина: кто из влюбленных спасется?

Две книги о любви

Говоря о содержательной и формальной близости «Откровений» Анджелы из Фолиньо, «мистики любви», и Ночей Л. П. Карсавина, «метафизики любви», мы подчеркиваем творческий характер восприятия «Откровений» Карсавиным-переводчиком и Карсавиным — автором предисловия¹³. Мы рассматриваем «Откровения» не столько сами по себе, сколько то, как они были прочитаны Карсавиным: чтобы увидеть Карсавина в «Откровениях», чтобы понять интересующий нас мотив спасения в Ночах.

Самым очевидным сходством двух сочинений является тождество предмета: обе книги посвящены любви. Правда, если Анджела говорила о любви к Богу (об аскетическом пути подражания Христу и о мистическом соединении со Св. Троицей), то Карсавин писал о любви к человеку (к конкретному человеку, к его «любимой»). Однако пределом и смыслом карсавинской любви к человеку, ее энтелехией является, как и у Анджелы, соединение с Богом, или обожение, как бы своеобразно ни понимали его наши авторы. На этом различии любви к Богу и любви к человеку у Карсавина многое построено в метафизике любви.

Однако для нас же сейчас важно, что, несмотря на всю критику аскетизма (см. особ. Ночи 3, 4, 5, 8, 9), Карсавин не видит принципиальной разницы между любовью к Богу и к человеку: «для того, кто читал творения мистиков, ясно, что природа Любви остается тою же самой, что те же ее проявления и формы, как в любви к Божеству, так и в любви к человеку. Только любовь к Богу в своих мистических выражениях ближе к той, которая во мне, когда я вдали от любимой; и обычно нет в ней всей яркости и жизненности земной любви» (Ночи, 5.3, с. 111). Понимание этой самой «природы любви», как мы полагаем, и было заимствовано Карсавиным у Анджелы.

Для русского философа природа любви состоит в ее способности соединять, сохраняя различия¹⁴. Но в этом суть и Анджелиного понимания любви. Для нее лю-

¹² Несмотря на то что спасение может быть рассмотрено в качестве энтелехии любви, Карсавин создает не богословие любви, а именно метафизику любви. Это становится понятным по тому, как автор видит соединение с Богом, спасение: не сквозь призму греха и покаяния, гордыни и смирения, подвига и благодати, а сквозь призму конечного и бесконечного. См., напр.: (Ночи, 6.1., с. 129).

¹³ Ср.: «Через описания Анджелой своих мистических озарений, которые Карсавин пересказывает скорее, чем переводит, раскрываются его собственные настроения» [20, с. 405].

¹⁴ См., например: «И пока существует Любовь — а может ли умереть Бессмертная? — любим мы, т. е. взаимно-отличны; и пока существует она — в ней мы едины» (Ночи, 1.4, с. 23); «В Любви,

бовь — величайшее благо, но благо, требующее огромного внимания и заботы, так в § 223–225 Откровений Анджела описывает 10 соблазнов любви, оставленной без внимания. А в следующем, § 226, Анджела пишет о высшей степени любви: «Даже любовь к Богу становится худой, если не управляет ею различие и не защищает Его оружие. Оружие же, коим должно в Боге управлять хорошою любовью к Богу и ближнему, дается человеку в преобразении его души» [10, с. 269]. Согласно Анджеле, есть три преобразования: 1) соединение с Богом по согласию с Его волей, которое осуществляется в подражании Христу; 2) соединение с Богом не только по воле, но и сверх того в словесных и мыслимых «чувствах и наслаждениях»; 3) невыразимое и немислимое преобразование души, когда она «внутри Бога, а Бог внутри нее».

Итак, что есть природа любви, по Анджеле? Это соединение с Богом (три выше-названных преобразования души человека) и «различие» (вероятно, способность отличаться от предмета своей любви даже в моменты высшего единства). Знание природы любви, понимание того факта, что любовь есть одновременно единство и различие, и позволяет Анджеле говорить о том, что любовью можно и даже необходимо «управлять». В самом деле, без единства нет любви, а без различия нет того, кто любит. Необходимо признать, что такое понимание природы любви стало истоком и для карсавинского понимания природы любви.

И здесь мы вновь возвращаемся к вопросу, сформулированному в названии статьи, вернее даже, к парадоксу метафизики любви: любовь, казалось бы, не может существовать без различия, без сохранения способности влюбленного отличаться от предмета своей любви, то есть оставаться самим собой хотя бы в известной мере, — однако преобразования влюбленного как путь к единству со своим предметом ставят под вопрос саму возможность сохранения его личности. Для Анджелы преобразования — это «Его оружие», то есть это Бог заботится о преобразованиях, поскольку сам человек, вероятно, просто не в силах сохраниться в огне Божественной любви. Но для Карсавина и феноменология, и логика преобразений другая: любящий и любимая преобразуются в двуединую, или триединую (вместе с Любовью), личность¹⁵, все люди преобразуются в Адама Кадмона¹⁶, Адам Кадмон преобразуется во Христа¹⁷. Какой силой может сохраниться личность каждого из влюбленных в череде этих преобразений, если Карсавин ничего не пишет о «Его оружии», а оставляет заботу как о единстве, так и о различии на долю самой Любви¹⁸? Если в «мистике любви» сохранение человеческой ипостаси — в руках Божьих, то каким способом обеспечивается сохранение человеческой ипостаси в «метафизике

как в Познании, реально отличны любящий и любимый» (Ночи, 4.1, с. 82); «Так в любви к любимой моей един я с ней и все же отличен». (Ночи, 6.1, с. 129); «Нет еще во мне совершенства и полной силы любви к тебе, от меня отличной, со мною единой» (Ночи, 7.1, с. 154).

¹⁵ Ср.: «И не ошибается любовь моя к любимой не только в том, что единая с нами Любовь отлична от нас, но и в том, что Она — начало личности нашей» (Ночи, 6.3, с. 138).

¹⁶ Ср.: (Ночи, 3.5, с. 72). См. также: (Ночи, 7.1, с. 156).

¹⁷ Ср.: (Ночи, 6.6, с. 148). См. также: (Ночи, 7.1, с. 155; 9.2, с. 187).

¹⁸ Приведем характерный фрагмент рассуждений автора: «Так, погружаясь своим двуединством в Любовь, в ипостасной Любви или в Духе Святом я достигну порога безграничности и увижу себя “в Пресвятой Троице посредине ее”. И тогда откроется мне сама Божья Любовь в нераздельной неслиянности ипостасей, Любовь Бесконечная, Триипостасная во мраке единства» (Ночи, 6.4, с. 140). Также заметим, что фраза «в Пресвятой Троице посредине ее» принадлежит Анджеле. Ср. «Вижу я во мраке Святую Троицу, а в самой Троице, которую вижу я в таком мраке, кажется мне, что стою я и пребываю в середине Ее» [10, с. 117]. Ср.: [21, р. 197].

любви»? Кто из влюбленных спасется? Если Карсавин отождествляет ипостасную любовь со Святым Духом (Ночи, 6.4, с. 140), то речь идет все-таки о мистике, а не о метафизике любви, но тогда непонятно, зачем в этой мистике любви появляется Адам Кадмон? Короче говоря, существует целый ряд вопросов к «метафизике любви», все они так или иначе связаны с вопросом о личном спасении, и мы продолжаем следовать гипотезе, согласно которой ответ на вопрос нашей статьи следует искать сразу в двух книгах — и в Ночах, и в «Откровениях». И вопрос этот, более строго сформулированный, выглядит следующим образом — что составляет человеческую ипостась и что из этого состава может сохраниться по обожении?

«И нет у человека ничего своего, кроме греха»

Топос наших рассуждений относительно статуса личного спасения в метафизике любви состоит в отношении Карсавина к одной фразе из § 18 «Откровений» Анджелы: «*nihil in me viderem nisi defectus*» [21, p. 188]. Эту фразу Карсавин переводит как «видя в себе лишь недостатки» [10, с. 70], но пересказывает ее в предисловии к собственному переводу «Откровений» значительно более радикально: «И нет у человека ничего своего, кроме греха» [10, с. 27]. Возникающая здесь стереоскопия позволяет поставить вопрос о том, как Карсавин видит ипостасность, а уже через это попытаться ответить на вопрос о том, как он понимает личное спасение. Иначе говоря, наш вопрос о возможности личного спасения в метафизике любви получает две перспективы:

— если своего в человеке ничего нет, ведь грех бытием не обладает, то личность человека при обожении не сохраняется;

— если же что-то свое в человеке все-таки есть, то, возможно, в этом «своем» личность человека и заключается, а значит, личность при обожении сохранится.

Вопрос о составе человеческого бытия, наличия, либо отсутствия в нем чего бы то ни было отличного от греха, или такого «своего», которое обладает онтологическим статусом (в отличие от греха) и может сохраниться в человеке при обожении, — это вопрос о человеческой ипостаси. Классическое для отечественной философской традиции определение ипостаси мы находим в Изборнике Святослава 1073 г. (в трактате Феодора Раифского [22, ст. 223б–236а], а конкретно — в параграфе «О собьстве» [22, ст. 225г–226в]), где греческое слово ἡ ὑπόστασις было переведено славянским словом «собьство»¹⁹:

СОБЬСТВО ЖЕ ЁСТЬ ВЕЩЬ СЪСОБЪШТИСѦ И СОУШЪНАЕ ВЪ НЕМЪ ЖЕ СЪЛОУЧАЖШТИХЪСѦ СЪБОРЪ АКТЫ ВЪ ЁДИНО И ПОДЪЛЕЖАШТИ И ВЕШТИЕ И ДѢЙСТВѢ СЪСОБЪШТИСѦ [22, ст. 225г–226а.] (Собьство есть нечто состоявшееся и сущностное, имеет свойства, /оно есть/ собрание в некое единство и подлежащего и вещи, /оно/ осуществляется /в/ действии²⁰).

¹⁹ Заметим, что «собьство» не единственный перевод «ипостаси» на славянский язык. Так, в Синодике в Неделю Православия ипостась (ὑπόστασις) передается славянским «съставъ» [23, с. 83]. Понимание ипостаси как единства сущности и приводящих свойств и соответствующий такому пониманию перевод ипостаси словом «съставъ» засвидетельствован у И. И. Срезневского [24, стб. 826] и в других словарях, указание на которые содержится в статье К. А. Максимовича [23]. Синонимичность «състава» и «собьства» (в форме *osoba*) в словарях отмечается [25, с. 338].

²⁰ Здесь и далее для сохранения терминологической однородности мы даем свои рабочие переводы, кроме тех случаев, когда имя переводчика указано. В переводе фрагмента из Изборника мы ориентируемся на пунктуацию памятника. Для сопоставления приводим перевод этого фрагмента,

Суть определения ипостаси была выражена А. М. Камчатовым: «...в Изборнике Святослава в духе аристотелизма утверждается, что сущность — категория, обозначающая то, что существует в себе, а индивид (собьство) — понятие, обозначающее единичную вещь, которая включает в себя сущность, поскольку существует в себе, и особенные случайные свойства²¹» [27, с. 72]. В свою очередь, А. И. Юрченко перевел это определение следующим образом: «Ипостась есть вещь самобытная и субстанциальная, в которой, как в некоем подлежащем, объективно и актуально существует совокупность случайных свойств» [28, с. 89].

Интересующая нас философская часть «Изборника» и является переводом «Приготовлений» Феодора Раифского, византийского автора VI века [29, с. 163], вошедших в состав греческого протографа славянского «Изборника»²². Приведем ниже греческий оригинал определения ипостаси:

ὑπόστασις ἐστὶ πρᾶγμα ὑφεστός τε καὶ οὐσιώδες, ἐν ᾧ τὸ τῶν συμβεβηκότων ἄθροισμα ὡς ἐν ἐνὶ ὑποκειμένῳ πρᾶγματι καὶ ἐνεργείᾳ ὑφέστηκε [32, с. 205]²³

(Ипостась есть вещь состоявшаяся и сущностная, в которой собрание свойств осуществилось как в едином подлежащем, действующем и действительном).

А. И. Сидоров перевел интересующий нас фрагмент из сочинения Феодора Раифского следующим образом: «...ипостась есть существующая и субстанциальная вещь, в которой совокупность акциденций обрела свое бытие как в едином действительном и осуществленном подлежащем» [29, с. 158].

Итак, базовое определение ипостаси предполагает наличие в ней двух «элементов»: сущности (ἡ οὐσία, соущие²⁴) и свойств (τὸ συμβεβηκός, сълучаи). Если мы говорим о человеческой ипостаси, то, очевидно, сущностью будет то, что можно назвать природой человека (разумность, свобода, творческая способность, бессмертие и пр.²⁵), а свойствами — индивидуальные особенности каждого человека (от памяти до цвета волос, от имени до привычек). Каждой человеческой ипостаси принадлежат, во-первых, вся человеческая природа, а во-вторых, вся совокупность «особенностей» отдельного человека.

«Сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление первообразу»

Рассмотрим логику сохранения человеческой ипостаси исходя из аутентичной для постановки нашей задачи традиции, одно из выражений которой мы встреча-

принадлежащий Б. Пейчеву: «Особое — это в себе состоящее сущее. В нем — совокупность случайного, оно объединяет и подлежащее и действие» [26, с. 140].

²¹ В своей интерпретации термина «ипостась» (собьство) А. М. Камчатова, очевидно, исходит из предположения (правда, высказанного им по поводу другого фрагмента), что автор славянского перевода не учел, что слово «τὸ πρᾶγμα» может переводиться и как «дело, действие» и как «вещь», и оба раза при переводе определения ипостаси понял «τὸ πρᾶγμα» как «вещь» [27, с. 70]. Мы находим это предположение убедительным.

²² О греческом протографе см.: [30; 31].

²³ «Περὶ ὑποστάσεως καὶ προσώπου» [32, с. 204–206].

²⁴ Славянские эквиваленты греческих терминов см.: [27, с. 68].

²⁵ Эти черты, усматриваемые в Божественной природе, хотя бы отчасти присутствуют и в природе человека, сотворенного «по образу». Ср.: «сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление первообразу» [12, с. 224–225].

ем в сочинении Григория Нисского [12]. Относительно спасения первого элемента, природы человека, сомнений не возникает, поскольку он, являясь образом Божиим, в процессе теозиса может лишь восстановиться, а не стереться. Возникает вопрос о том, какие черты из второго элемента (совокупности особенностей) сохраняются у человека по обожению? Очевидно, что речь идет не о грехах, например страстные помыслы не сохраняются, но стремление к благу сохранится (ср.: [12, с. 238–243]), какие-то телесные отметины (например, возрастные) не сохраняются, но само тело сохранится, поскольку воскресение обещано людям в собственных телах. А если безусловно сохраняется разум (как черта Божественного образа в человеке), то почему нельзя предположить, что сохраняется и память²⁶? Если же мы согласимся с тем, что память сохранится при обожении, то и с философской точки зрения личность сохранится²⁷. Т.е. мы можем сказать, что какие-то черты из совокупности ипостасных особенностей должны сохраниться и по обожению.

Есть еще один важный момент: спасенная ипостась будет обновленной, ведь составленная из природы и особенностей ипостась изменится, когда сократится (или просто изменится) состав этих особенностей, а природа восстановится. Но что исключительно для нас важно — естественно предположить, что ипостась человека при спасении, обожении, все-таки сохраняется, претерпевая, конечно же, изменения. Иначе говоря, если мы отождествляем «собьство» и «ипостась», если мы относимся к ипостаси как к собственному и спрашиваем, останется ли что-то свое у человека при обожении, то мы отвечаем на этот вопрос положительно. Да, останется: во-первых, «собьство» человека, его обновленная ипостась, разумеется, сохранится, т.е. человек себя не утратит; во-вторых, в этой новой ипостаси сохранятся даже некие элементы того набора особенностей, которые были у человека до обожения (определенные движения души («хорошие» страсти), тело как таковое²⁸ и т.д.).

Еще раз вернемся к содержанию предыдущего параграфа: поводом для того, чтобы искать «свое» в ипостаси, является тот факт, что славянским переводом термина «ипостась» было как раз слово «собьство». «Собьство» происходит от того же корня, что и местоимение «свой» и существительные «особь», «особа», «свобода» [34, с. 105–107]. Собьство явно имеет два измерения в приложении к нашему вопросу о том, что же является своим в человеке и, в конечном счете, что остается от личности по обожению. Во-первых, это то, что принадлежит человеку, а во-вторых, это то, что составляет человека. Удачность термина «собьство» для перевода греческой «ипостаси», на наш взгляд, состоит в том, что оба этих плана — и «собственное» для человека, и его «самость» — как раз и составляют содержание понятия «собьство». Что такое «собьство»? Одновременно и то, что является своим для че-

²⁶ Ср.: «А что мертвые воскреснут, и Моисей показал при купине, когда назвал Господа Богом Авраама и Богом Исаака и Богом Иакова. Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк. 20:37–38).

²⁷ Ср. с мифом об Эре из Платоновского «Государства»: там память является основой личности и стирание памяти, происходящее после того, как души без меры напиваются воды из реки Аметет, приводит к рождению новой личности (Государство, 621a–b) [33, с. 420].

²⁸ Я всегда воспринимаю свое тело именно «как таковое» и телесные изменения не мешают относиться к телу именно как к «своему». Так, наверное, можно представить себе отношение обоженого человека к своему первозданному, или «райскому», телу в диалоге Григория Нисского — оно тоже, очевидно, будет восприниматься «своим».

ловека (собрание свойств) и его «самость» (сущность). Это и есть состав человека: свое и самость во всей трудноразличимой²⁹ смешанности этих элементов.

Итак, исходя из определения ипостаси (собьства), суждение «нет у человека ничего своего, кроме греха» является, очевидно, ложным. Однако не для Карсавина! Почему в метафизике любви игнорируется как общая для всех людей природа, так и индивидуальные признаки каждого человека, особенности? То есть почему Карсавин игнорирует оба элемента состава бытия ипостаси — и общее для всех людей, и индивидуальные черты каждого человека? На наш взгляд, это именно методологический прием, позволяющий в рамках метафизики любви оттенить условия возможности тех преобразований, которые так важны для автора Ночей. Иначе говоря, чем невесомее ипостась, тем легче она преобразуется.

Подчеркнем, у нас нет никаких оснований предполагать за Карсавиным нечто похожее на стремление к ревизии понятия ипостаси, наоборот, мы уверены, что классическое понимание ипостаси было известно автору Ночей никак не хуже, чем авторам настоящей статьи. Дело именно в *методологическом* «замалчивании» онтологического значения отдельной человеческой личности, ради повышения онтологического статуса личности «симфонической» (как стал выражаться Карсавин позднее), или многоединой. Этот методологический крен производит на читателя удивительное впечатление — ведь Карсавин, с одной стороны, понижает статус отдельной человеческой личности, с другой стороны, придает исключительную роль человеческой неповторимости. Каким образом ипостасное бытие и неповторимость каждого человека могут быть разведены, если «собрание» свойств, особенностей каждого человека является существом понимания ипостаси (наряду с общей для всех людей природой), для нас остается загадкой. Возможно, не в собрании свойств, а в соединении воль³⁰ видит Карсавин источник неповторимости личности: с кем моя воля едина, индивидуальность того я и различаю, остальные же люди сливаются в безликую массу? Но оставим это в качестве вопроса.

Заключение

Поразительным образом оказывается, что Карсавин, описывая путь спасения как путь, лежащий через плотскую любовь, через близость двух человеческих ипостасей, создающих двуединую личность в любви (триединую личность вместе с Любовью), исключает сохранение человеческой ипостаси. Вначале отдельная ипостась может утратиться в триединой личности, затем — в многоединой личности Адама Кадмона, затем — при преобразении Адама Кадмона во Христа. Получается, что метафизика Карсавина обосновывает спасение, но только спасение не отдельных личностей. Это будет спасение утраченных человеческих личностей в Личности Христа. Люди нуждаются в возрождении и спасении, но спасается Христос, Который, будучи Богом, в спасении не нуждается, а будучи человеком, уже

²⁹ В самом деле, нелегко различить нечто, принадлежащее человеку по его сущности (например, тело), от того, чем он является (например, владея вполне определенным телом).

³⁰ Единство воль — это один из основных мотивов Ночей. Приведем лишь один пример авторских рассуждений, записанных в характерной для Второй ночи терминологии: «Я хочу господствовать не над вещью или телом, а над личностью, над данной личностью, над любимой моей и жду от нее именно такого, собственного ей и только ей ответа. Всем этим образует, определяется моя воля, подчиняется вольно воле любимой моей, сливается с нею в единство» (Ночи, 2.2, с. 42).

воскрес, и память об этом, несомненно, составляет элемент его единой богочеловеческой ипостаси. Куда же денутся отдельные люди, оказавшись, по логике метафизики любви, во Христе? Вероятно, они просто исчезнут, потеряются, растворятся в ипостаси Христа.

Такое пренебрежение личным спасением парадоксально именно для Карсавина, поскольку началом его метафизики является как раз постановка задачи спасения вместе с любимой, т. е. задачи придания онтологического статуса паре влюбленных. Карсавин, например, видит один из существенных недостатков аскетике в ее пренебрежении индивидуальным, неповторимым³¹, но в логическом развитии своей метафизики любви сам приходит к тому же пренебрежению индивидуальным, в котором так несправедливо обвиняет аскетизм. Как получилось, что метафизика, созданная автором для обоснования онтологического статуса индивидуального, это индивидуальное стирает?

Мы можем предположить два варианта решения этого парадокса. Во-первых, избранная нами для анализа метафизики любви терминология (ипостась, спасение) и само измерение этой метафизики (религиозно-философское) могут оказаться несоответствующими своему предмету, т. е., возможно, метафизика любви должна быть проанализирована в других категориях. Если так, то наше исследование останется скромным памятником неверной интерпретации, что бесполезно для избежания повторения той же ошибки. Во-вторых, парадокс метафизики любви может быть и внутренним, тогда суть его состоит в том, что чета влюбленных, пара неповторимых человеческих ипостасей, не обладает онтологическим статусом вечного бытия, и даже гипостазированная любовь³² неспособна эту пару ввести в ряды Божественного бытия. Но даже если и так, то опыт метафизики любви отнюдь не лишний: гипостазирование любви — это утешение человека, знающего о недолговечности счастья влюбленных. Оттого, что человеческая любовь не вечна, люди не перестают на эту любовь «рассчитывать» и видеть в ней путь к собственному спасению. Очевидно, метафизика любви Карсавина — далеко не последняя попытка в ряду подобных расчетов и не самый плохой способ подготовки к неизбежному разочарованию, или, в наших терминах, к встрече с парадоксом метафизики любви.

Литература

1. Карсавин, Л. (1922), *Noctes Petropolitanae*, Пг.: 15-я Гос. тип. (бывш. тип. Тов-ва «Р.Р.Голике и А. И. Вильборг»).
2. Ястребицкая, А. Л. (1991), *Историк-медиевист Лев Платонович Карсавин (1882–1952). Аналитический обзор*, М.: Ин-т науч. инф. по обществ. наукам АН СССР.
3. Ванеев, А. А. (1990), *Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине*, Брюссель: Жизнь с Богом.
4. Веттер, Г. А. (1975), Л. П. Карсавин, в: Полторацкий, Н. П. (ред.), *Русская религиозно-философская мысль XX века: сб. ст.*, Питтсбург: Отд. слав. яз. и лит. Питтсбург. ун-та, с. 251–261.
5. Лев Платонович Карсавин (1882–1952). К двадцатилетию со дня смерти (1972), *Вестник Русского студенческого христианского движения*, № 2–3 (104–105), с. 249–318.
6. Шаронов, В. И. (2019), Карсавин — Скржинской: «Именно Вы связали мою метафизику с моей биографией и жизнью вообще...», в: *Философские эманации любви*, М.: ЯСК, с. 384–433.

³¹ Ср.: «Помнишь призывы святых равно всех любить? — Ты слышишь в них отрицание Божьего мира, холодный и черствый отказ от его многовидной и стройной красы» (Ночи, 8.3, с. 173).

³² Ср.: «любовь ипостасная» (Ночи, 7.1, с. 154).

7. Хоружий, С. С. (2012), Жизнь и учение Льва Карсавина, в: Хоружий, С. С. (ред.), *Лев Платонович Карсавин*, М.: РОССПЭН, с. 30–96.
8. Маринина, Ю. В. (2011), Жанровое своеобразие религиозно-философского наследия Л. П. Карсавина (на примере исповедального произведения «Noctes Petropolitanae», 1922 год), *Ученые записки ОГУ. Серия: Гуманитарные и социальные науки*, № 6, с. 220–223.
9. Хоружий, С. С. (1989), Карсавин и де Местр, *Вопросы философии*, № 3, с. 79–92.
10. Анджела, блж. (1918), *Откровения бл. Анджелы*, пер. и вступ. ст. Карсавин, Л. П., М.: Изд. Г. А. Лемана.
11. Клестов, А. (2018), Перевод «Откровений блаженной Анджелы» на русский язык, выполненный Л. П. Карсавиным, и его значение, *Философский полилог*, № 3, с. 102–124. <https://doi.org/10.31119/phlog.2018.3.7>
12. Григорий Нисский (1862), О душе и о воскресении, разговор с сестрою Макриною, в: *Творения святого Григория Нисского*, ч. 4: *Творения святых отцов*, т. 40, М.: Моск. дух. акад., с. 201–326.
13. Киприан (Керн), архим. (1996), *Антропология св. Григория Паламы*, М.: Паломник.
14. Ириной Лионский (2008), Против ересей, в: Ириной Лионский, свт., *Против ересей. Доказательство апостольской проповеди*, пер. Преображенский, П., прот. и Сагарда, Н. И., СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008, с. 21–537.
15. Irénée de Lyon (1974), *Contre les hérésies*, livre III, t. II, texte et traduction, édés Rousseau, A. et Doutreleau, L., Paris: Les Éditions du Cerf.
16. Афанасий Великий (1902), Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти, в: Афанасий Великий, свт., *Творения*, ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, с. 191–263.
17. Athanase d'Alexandrie (1973), *Sur l'Incarnation du Verbe. Introduction, texte critique*, trad. par Kannengiesser, C., Paris: Les Éditions du Cerf.
18. Syméon le Nouveau Théologien (1969), *Нитмы 1–15*, t. I, introd. par Kode, J., Kode, r J., trad. par Paramelle, J., Paris: Les Éditions du Cerf.
19. Садыкова, К. Р. (2015), Понятие «личность» в концепции теозиса Л. П. Карсавина, *Соловьевские исследования*, № 2 (46), с. 101–112.
20. Лесур, Ф. (2012), Лев Карсавин и католичество, в: Хоружий, С. С. (ред.), *Лев Платонович Карсавин*, М.: РОССПЭН, с. 396–427.
21. Arnaldo (1643), Vita beatae Angelae de Fulgino, auctore Arnaldo, ordinis s. Francisci, in: *Acta Sanctorum. Ianuarius*, vol. 1, Antverpiae: Ioannem Meursium, pp. 170–234.
22. Феодор Раифский (1983), Феодора, пресвитера Раифийского, О том же, в: *Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание*: в 2 т., т. 1, М.: Книга, ст. 2236–236а.
23. Максимович, К. А. (2011), К уточнению корпуса древнерусских домонгольских переводов с греческого: Синодик в Неделю Православия, *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, № 4 (46), с. 77–84.
24. Срезневский, И. И. (1912), *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, т. III, СПб.: Тип. Импер. Акад. наук.
25. Kurz, J. (red.) (1958), *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, т. IV, Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd,
26. Пейчев, Б. (1983), *Философский трактат в Симеоновом сборнике*, Киев: Наукова думка.
27. Камчатов, А. М. (1987), Философская терминология Изборника Святослава 1073 года и ее перевод, в: Жуковская Л. П. (ред.), *Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому*, М.: Наука, с. 67–73.
28. Юрченко, А. И. (1988), Изборник 1073 года: интерпретация основных древнерусских философских терминов, *Вопросы языкознания*, № 2, с. 75–90.
29. Сидоров, А. И. (1991), Феодор Раифский и Феодор Фаранский (По поводу одного из авторов «Изборника Святослава» 1073 г.), в: *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1990 г.*, М.: Наука, с. 135–167.
30. Каврус, Н. Ф. (1990), Греческие списки протографа «Изборника Святослава 1073 г.» конца XI — первой половины X в. (палеографический анализ), *Византийский временник*, № 51, с. 103–105.
31. Бибииков, М. В. (1996), *Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.)*, М.: Памятники исторической мысли.
32. Феодор Раифский (1938), Θεοδώρου πρεσβυτέρου τῆς Ραϊθῶν προλαρασκευῆ..., in: Diekamp, F. (ed.), *Analecta patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, t. 61, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, pp. 185–222.

33. Платон (1994), Государство, в: Платон, *Собрание сочинений*: в 4 т., т. 3, ред. Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф. и Тахо-Годи, А. А., М.: Мысль, с. 79–420.

34. Колесов, В. В. (1986), *Мир человека в слове Древней Руси*, Л.: Изд-во Ленингр. ун-та.

Статья поступила в редакцию 5 декабря 2023 г.;

рекомендована к печати 2 июля 2024 г.

Контактная информация:

Маковецкий Евгений Анатольевич — д-р филос. наук, доц.;
<https://orcid.org/0000-0003-0527-8047>, e.makovetsky@spbu.ru

Кузин Иван Владиленович — д-р филос. наук, доц.;
<https://orcid.org/0000-0003-0633-9374>, iافت@mail.ru

Which of the Lovers Will Achieve Salvation? (One Question to “Metaphysics of Love” by Lev Karsavin)

E. A. Makovetsky, I. V. Kuzin

St. Petersburg State University,

7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Makovetsky E. A., Kuzin I. V. Which of the Lovers Will Achieve Salvation? (One Question to “Metaphysics of Love” by Lev Karsavin). *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 3, pp. 416–430. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.305> (In Russian)

One of the many difficulties in Lev Karsavin’s metaphysics of love is how the author solves the issue of preserving human individuality in the series of transformations. On the one hand, the uniqueness of a person is the starting point of the metaphysics of love: love according to Karsavin creates such unity in which the differences of individuals are preserved. On the other hand, lovers create a single personality which, in turn, is an element of the all-human personality of Adam Kadmon. Moreover, according to Karsavin’s reasoning this multi-unit human personality is to be transformed into the personality of Jesus Christ. Here the question arises: how can their personalities be preserved in the series of transformations awaiting lovers? An attempt to solve the question of the possibility of preserving the human personality in view of the conditions set by the metaphysics of love is the purpose of the article. Firstly, we expand the source base of the study by involving into the analysis Karsavin’s translation and interpretation of the “Memoriale” by Angela of Foligno. Secondly, we found it possible to place the terminological apparatus of “Noctes Petropolitanae” in a broader conceptual field, in particular, assuming that salvation can be considered as the entelechy of love. Thirdly, the question of the uniqueness and composition of human existence was interpreted through the term “hypostasis”. As a result of the analysis of the metaphysics of love undertaken from the described methodological positions the authors come to the conclusion that the preservation of human individuality turns out to be highly problematic. This conclusion, however, may indicate both the imperfection of the methodological apparatus of the study and the fundamental undecidability of the question posed by means of metaphysics.

Keywords: metaphysics of love, personality, hypostasis, salvation, “Noctes Petropolitanae” by Lev Karsavin, “Memoriale” by Angela of Foligno, “Preparation” by Theodore of Raithu, “Izbornik of Sviatoslav” (1073).

References

1. Karsavin, L. (1922), *Noctes Petropolitanae*, Petrograd: 15-ia Gosudarstvennaia tipografiia (byvshaia tipografiia tovarishchestva “R. R. Golike i A. I. Vil’borg”) Publ. (In Russian)
2. Iastrebitskaia, A. L. (1991), *Historian-medievalist Lev Platonovich Karsavin (1882–1952). Analytical review*, Moscow: Institut nauchnoi informatsii po obshchestvennym naukam AN SSSR Publ. (In Russian)
3. Vaneev, A. A. (1990), *Two years in Abes. In memory of L. P. Karsavin*, Briussels: Zhizn’ s Bogom Publ. (In Russian)
4. Vetter, G. A. (1975), L. P. Karsavin, in: Poltoratskii, N. P. (ed.), *Russkaia religiozno-filosofskaia mysl’ XX veka: sbornik statei*, Pittsburg: Otdelenie slavianskikh iazykov i literatur Pittsburgskogo universiteta Publ., pp. 251–261. (In Russian)
5. Lev Platonovich Karsavin (1882–1952). On the twentieth anniversary of his death (1972), *Vestnik Russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniia*, no. 2–3 (104–105), pp. 249–318. (In Russian)
6. Sharonov, V. I. (2019), Karsavin to Skrzhinskaya: “It was you who connected my metaphysics with my biography and life in general...”, in: *Filosofskie emanatsii liubvi*, Moscow: IaSK Publ., pp. 384–433. (In Russian)
7. Khoruzhii, S. S. (2012), The Life and Teachings of Lev Karsavin, in: Khoruzhii, S. S. (ed.), *Lev Platonovich Karsavin*, Moscow: ROSSPEN Publ., pp. 30–96. (In Russian)
8. Marinina, Iu. V. (2011), Genre originality of L. P. Karsavin’s religious and philosophical heritage (on the example of the confessional work “Noctes Petropolitanae”, 1922 god), *Uchenye zapiski OGU. Serii: Gumanitarnye i sotsial’nye nauki*, no. 6, pp. 220–223. (In Russian)
9. Khoruzhii, S. S. (1989), Karsavin and de Maistre, *Voprosy filosofii*, no. 3, pp. 79–92. (In Russian)
10. St. Angela (1918), *Revelations of st. Angela*, transl. and introd. art. by Karsavin, L. P., Moscow: Izdanie G. A. Lemana Publ. (In Russian)
11. Klestov, A. (2018), Translation of the Memoriale of Blessed Angela into Russian by L. P. Karsavin, and its meaning, *Filosofskii polilog*, no. 3, pp. 102–124. <https://doi.org/10.31119/phlog.2018.3.7> (In Russian)
12. Gregory of Nyssa (1862), On the Soul and on the Resurrection, a conversation with Sister Makrina, in: *Tvoreniia sviatogo Grigoriia Nisskogo, chast’ 4. Tvoreniia sviatykh otsev*, vol. 40, Moscow: Moskovskaia dukhovnaia akademiia Publ., pp. 201–326. (In Russian)
13. Kiprian (Kern), archimandrite (1996), *The Anthropology of St. Gregory Palamas*, Moscow: Palomnik Publ. (In Russian)
14. Irenaeus (2008), *Against Heresies*, in: Irenaeus of Lyon, *Protiv eresei. Dokazatel’stvo apostol’skoi propovedi*, transl. by Preobrazhenskii, P., prot. and Sagarda, N. I., St. Petersburg: Izdatel’stvo Olega Abyshko Publ., pp. 21–537. (In Russian)
15. Irénée de Lyon (1974), *Contre les hérésies, livre III, t. II: Texte et traduction*, éds Rousseau, A. et Doutreleau, L., Paris: Les Éditions du Cerf.
16. Athanasius the Great (1902), A word about the incarnation of God the Word and about His coming to us in the flesh, in: Athanasius the Great, *Tvoreniia*, ch. 1, Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra Publ., pp. 191–263 (In Russian)
17. Athanase d’Alexandrie (1973), *Sur l’Incarnation du Verbe. Introduction, texte critique*, trad. par Kanguessier, C., Paris: Les Éditions du Cerf.
18. Syméon le Nouveau Théologien (1969), *Hymnes 1–15*, t. I, introd. par Koder, J., trad. par Paramelle, J., Paris: Les Éditions du Cerf.
19. Sadykova, K. R. (2015), The concept of “personality” in the concept of L. P. Karsavin’s theosis, *Solov’evskie issledovaniia*, no. 2 (46), pp. 101–112. (In Russian)
20. Lesourd, F. (2012), Lev Karsavin and Catholicism, in: Khoruzhii, S. S. (ed.), *Lev Platonovich Karsavin*, Moscow: ROSSPEN Publ., pp. 396–427. (In Russian)
21. Arnaldo (1643), Vita beatae Angelae de Fulginio, auctore Arnaldo, ordinis s. Francisci, in: *Acta Sanctorum. Ianuarius*, vol. 1, Antverpiae: Ioannem Meursium, pp. 170–234.
22. Feodor Raifskii (1983), Theodore, the presbyter of Raif, About the same, in: *Izbornik Sviatoslava 1073 goda*: Facsimile edition, in 2 vols, vol. 1, Moscow: Kniga Publ., col. 223b–236a
23. Maksimovich, K. A. (2011), To clarify the corpus of Old Russian pre-Mongolian translations from Greek: Synodic in the Week of Orthodoxy, *Drevniaia Rus’, Voprosy medievistiki*, no. 4 (46), pp. 77–84. (In Russian)
24. Sreznevskii, I. I. (1912), *Materials for the dictionary of the Old Russian language on written monuments*, vol. III, St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk Publ. (In Russian)

25. Kurz, J. (ed.) (1958), *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, vol. IV, Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd,
26. Peichev, B. (1983), *Philosophical treatise in the Simeon collection*, Kiev: Naukova dumka Publ. (In Russian)
27. Kamchatov, A. M. (1987), Philosophical terminology of the Izbornik Sviatoslava 1073 and its translation, in: Zhukovskaia, L. P. (ed.), *Drevnerusskii literaturnyi iazyk v ego otnoshenii k staroslavianskomu*, Moscow: Nauka Publ, pp. 67–73. (In Russian)
28. Iurchenko, A. I. (1988), Izbornik 1073: interpretation of the main Ancient Russian philosophical terms, *Voprosy iazykoznanii*, no. 2, pp. 75–90. (In Russian)
29. Sidorov, A. I. (1991), Theodore of Raithu and Theodore of Paran (About one of the authors of the Izbornik Sviatoslava 1073), in: *Drevneishie gosudarstva na territorii SSSR. Materialy i issledovaniia. 1990 g.*, Moscow: Nauka Publ., pp. 135–167. (In Russian)
30. Kavrus, N. F. (1990), Greek lists of the protographer of “Izbornik Sviatoslava 1073” of the end of the XI — first half of the X century (paleographic analysis), *Vizantiiskii vremennik*, no. 51, pp. 103–105. (In Russian)
31. Bibikov, M. V. (1996), *The Byzantine prototype of the oldest Slavic book (Izbornik Sviatoslava 1073)*, Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli Publ. (In Russian)
32. Feodor Raifskii (1938), Θεοδώρου πρεσβυτέρου τῆς Ῥαίθου προπαρασκευή..., in: Diekamp, F. (ed.), *Analecta patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*, vol. 61, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, pp. 185–222.
33. Platon (1994), The Republic, in: Plato, *Sobranie sochinenii*: in 4 vols, vol. 3, ed. by Losev, A. F., Asmus, V. F. and Takho-Godi, A. A., Moscow: Mysl' Publ, pp. 79–420. (In Russian)
34. Kolesov, V. V. (1986), *The world of man in the Word of Ancient Russia*, Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta Publ. (In Russian)

Received: December 5, 2023

Accepted: July 2, 2024

Authors' information:

Eugene A. Makovetsky — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor;
<https://orcid.org/0000-0003-0527-8047>, e.makovetsky@spbu.ru
Ivan V. Kuzin — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor;
<https://orcid.org/0000-0003-0633-9374>, iافت@mail.ru