

L. KARSAVINO ISTORIOSOFINIS MESIANIZMAS IR EURAZIJOS IDĖJA

Gintautas Mažeikis

Šiaulių universiteto
Filosofijos katedra
P. Višinskio g. 38, LT-76352 Šiauliai
Tel. (370 41) 595 756
El. paštas: filosofija@cr.su.lt

Straipsnyje analizuojamos Karsavino Eurazijos ir simfoninės asmenybės teorijos ir jų įtaka asmeniniam Karsavino likimui, jo sociologinėms mesianistinėms nuostatomis. Aptariama svarbiausių filosofinių Karsavino idėjų genezė: gyvo religingumo ir bendrojo religinio fondo, gnostinės pleromos interpretacijos, Šv. Trejybės dialektika ir jos santykis su N. Kuziečio filosofija, simfoninės asmenybės teorija. Pagrindinis teiginys apie Karsavino ir Kuziečio filosofijų skirtumą yra pagrįstas kristologiniais Karsavino argumentais apie Kuziečio filosofijos nepakankamumą aiškinant Dievo kaip Possesst eksplikacijos ir komplikacijos problematiką. Karsavinas, remdamasis ortodoksiais kristologiniais teiginiais, simfoninės asmenybės bei ideokratijos teorija bei tipologine, istoriosofine civilizacijų klasifikacija, pagrindžia kairiąją Eurazijos sąjūdžio ideologiją, kuri išliko aktuali ir šiandienos Rusijos politinei situacijai. Straipsnyje parodomos lietuviškosios filosofijos ir Karsavino samprotavimų paralelės ir keliamas klausimas dėl Eurazijos ideologijos nesvarstymo tarpukario Lietuvoje. Straipsnio pabaigoje grįžtama prie filosofinio Karsavino apsisprendimo, saikingų, asmeninių mesianistinių jo nuostatų ir sokratiško likimo tardymų, įkalinimo Abezės lageryje laikotarpiu.

Pagrindiniai žodžiai: gyvasis religingumas, simfoninė asmenybė, panteizmas, gnoticizmas, mesianizmas.

Levo Karsavino (1882–1952) filosofiniai ir istoriniai kūriniai yra ne tik mokslinių tyrinėjimų ir apibendrinančių apmąstymų rezultatas, bet ir sutampa su jo asmeniniu religiniu, filosofiniu pasirinkimu, mesianistiniais ir politiniais veiksmais. Šį teiginį geriausiai įrodo jo aktyvus bendradarbiavimas su kairiaisiais Eurazijos organizacijos nariais 1925–1929 metais, jo motyvai atvykti dirbti į Lietuvą, nors jam siūlyta pelningesnė ir perspektyvesnė vieta Oksfordo universitete 1927 metais, jo atsisakymas išvykti iš Lietuvos artėjant sovietų kariuomenei 1944 metais, pagaliau tai, kaip

jis viešai ignoravo sovietinių rinkimų farsą 1947 metais, jo elgesys ir mirtis 1952 metais Abezės (Intos rajonas Sibire) lageryje. Visi šie pasirinkimai puikiai derėjo su jo gyvojo religingumo samprata, N. Kuziečio filosofijos kritika, krikščioniškosios dialektikos plėtra, Eurazijos ir civilizacijų raidos samprata, simfoninės asmenybės teorija, Europos mistikų ir rusų sentikių senolių fenomenų interpretacijomis. Visa tai padeda aiškiau suprasti jo istoriosofinio mesianizmo esmę ir susieti ją su bendraja Eurazijos idėja ir filosofijos raida tarpukario Lietuvoje.

Gyvojo religingumo samprata

Karsavinas niekad neslėpė savo simpatijų gnosticizmo teorijoms, nors nereikėtų to pervertinti turint omenyje, kad, jo įsitikinimu, krikščionybė gnostinę filosofiją padarė visuotinę ir praktinę, o svarbiausia – išplėtojo tikėjimą Dievo sūnaus Kristaus atpirkimo auka. Tačiau gnosticizmas išlieka svarbus Karsavinui aiškinant gyvąjį religingumą, kurį šiandien būtų galima susieti su sakraline hierofanija. Mąstytojas kalba apie pirmąją, nekritinį, gyvą ir nuolatos kintantį, sakralinį santykį su gamta. Atvirumas gamtiškumui, natūraliems vietos ir šeimos santykiams – tai atvirumas meilei, dauginimuisi, gimimui, brendimui, mirčiai, pasiaukojimui ir kovai. Šis gyvas pasitikėjimas aplinkinio pasaulio suponuojamomis prasmėmis žadina ikireflektyvius religinius jausmus, kurie pasireiškia liaudišku religingumu, tikėjimu vietiniais stebuklais, maginiais veiksmais. Krikščionybėje tai reiškė vietos pagoniškumą, liaudiško tikėjimo tradicijų sumišimą su krikščioniškąja angelologija, tikėjimu visų šventųjų gyvenimu ir t. t. Liaudiško religingumo rasime ir pagonybėje, ir krikščionybėje, beveik visose religijose. Liaudiškas religingumas savaime ir sau nenumano platesnio lyginamojo savęs suvokimo, mokslinės perspektyvos ar presuponuojančio mąstymo. Todėl jis nesutampa su religiniais kanonais, dogmomis, nors, pasak Karsavino, ir yra jų gyvybė, energija. Šį gyvą, stichinį tikėjimą jis aptaria 1912 metų disertacijoje (Карсавин 1912), kurią filosofiskai apibendrinęs paskelbė 1915 metais pavadinimu *Viduramžių religingumo pagrindai XII ir XIII amžiais, daugiausiai Italijoje* (Карсавин 1915). Šiame kūrinyje jis suformuluoja religinio fondo (*религиозный фонд*) sampratą. Religinio fondo idėja nebuvo labai sėkminga, vėliau apie ją beveik nebeužsimena, nors dėmesys stichiniam, pirmąpradžiam religingumui, kaip bet kokio

kanoninio tikėjimo ir įvairovės energijai, kuri persmelkia visas kitas aukštesniąsias kultūras, išlieka iki pat šio autoriaus mirties. Šis pirminis religingumo fondas, šaltinis, laukas skatina mažai susietus, prieštarigus, persmelktus magijos ir prietarų, liaudiškus religinius sąjūdžius. Jie nuolatos kinta reaguodami į naujus kanoninių bažnyčių iššūkius, politines permainas, vietas „stebuklinius“ įvykius, legendas, politines permainas, karus, stichines nelaimes, gaivina sunkiai suprantamas dogmas, moralinius kanonus ir pan. Praėjus daugiau nei pusei šimtmečio po šių idėjų aprašymo britų antropologas M. Sahlinsas atkreips dėmesį, kad vietos bendruomenių ir civilizacijos komunikacija vyksta ne tiesiogiai suprantant vienas kitą, o laipsniškai aiškinant vienas kitą neperžengus pasaulėžiūrų, mitų ir ideologijų ribų, šias laipsniškai pritaikius naujiems santykiams. Karsavinas dar neturi tokios hermeneutinės antropologinės teorijos, tačiau taip pat kalba apie nuolatinį interpretacinį supratimo santykį tarp vietos bendruomenių ir kanoninių Bažnyčios teorijų, apie abipusius vienas kito aiškinimus. Šiuo atveju vietos žinojimas ir papročiai yra prielaida suprasti, bet kartu ir nuolatos keisti Bažnyčios mokymus pagal vietines žinomojo formas, mitus, tradicijas. O turint omenyje, kad vietos tikėjimai nuolatos kinta dėl įvairiausių poveikių, galima teigti, kad ir tokia Bažnyčios interpretacija yra nuolatinė, nesibaigianti ir pasireiškianti naujomis erezijų bangomis, kurios ypač buvo ryškios vidurinių amžių pabaigoje Europoje. Tokios gyvos vietinės vaizduotės ir religinių bei politinių kanonų santykio tendencijos Europoje išliko beveik iki XIX a. pradžios, kai žiniasklaida pradėjo valdyti ir disciplinuoti šią kunkuliuojančią įvairovę. Šiandien, kai įvairios specializuotos įtikinėjimo formos labai išsivystė, kai reginių (spektaklio) visuomenės poveikis tapo itin stiprus ir kartu tikslingai pozicionuojamas, Karsavino samprotavimai apie

tikėjimo spontaniškumą ir hierofanijos reikšmingumą, apie vėlyvuosius vidurinius amžius ir tų laikų mentalitetą reikalauja papildomų aiškinimų. XII–XIII amžiais, nesant jokių norminių tautinių kalbų, viešpataujant greitai kintančiai dialektų įvairovei, minimaliai erdvinei kaimų ir miestų komunikacijai ir viešpataujant lotyniškai katalikybei, tokios tikėjimo transformacijos, sustiprintos veržlaus tikinčiųjų entuziazmo, buvo neišvengiamos, o Biblijos interpretacijos atsižvelgiant į vietinius stebuklinius įspūdžius ir mitus buvo įprastas reiškinys. Ši pirmapradžio kunkuliavimo, stichinės pleromos gnostinė samprata padėjo Karsavino metafiziškai paaiškinti sąlytį tarp dieviškosios raiškos, teofanijos ir pirminio gyvojo religingumo.

Vietinis, iš dalies gamtiškas gyvasis religingumas, net jeigu jis turėjo krikščionišką formą, buvo daugelio erezijų šaltinis, nors ir puikiai atspindėjo vietos tradicijas, vietinių žinių atmintį. Kad situacija pasikeistų, buvo reikalingos visai kitokios įtikinėjimo, tikėjimo kontrolės ir kanonų diktato formos, kurios išsiplėtė tik su inkvizicija ir spaudos atsiradimu bei paplitimu po Biblijos vertimo į tautų kalbas. Taigi, Karsavino manymu, šis pamatinis, prieštaringas religingumas yra bet kokio kito kanonizuoto, dogmomis ir teologija apipinto religingumo gyvybingumo sąlyga. Tačiau, reikia pabrėžti, Karsavinui gyvasis, prieštaringas religingumas yra ne klaida, ne prietarų rinkinys, o tikroji Dievo raiška, *explicatio Dei*, kuri yra konkretinama įvairių kultūrų ir civilizacijų.

Vėliau šią idėją apie gyvojo tikėjimo pagrindą plėtojo kitas rusų mąstytojas A. Gurevičius, tačiau apeliuodamas daugiau į prancūzų analų mokyklą, į vidurinių amžių *exempla* tradiciją, o ne į Karsaviną. Pabrėžčiau, kad *exempla* aiškinimai yra jau kiek kita, žanrinė tradicija, tik iš dalies beturinti sąsajų su gyvuoju religingumu. Idėją apie pirmapradžio gaivališko tikėjimo prieštaringumą ir reikšmingumą vėliau

išplėtojo M. Bachtinas, apibendrinęs vidurinių amžių karnavalinę tradiciją su visu jos spontaniškumu, viršaus ir apačios sukeitimu, su juoko kultūra. Bachtinas taip pat teigė, kad niūrius kanoninius santykius atgaivindavo ilgalaiškės karnavalinės šventės, kai buvo pajuokiami visi gyvieji, su žmonėmis susiję sakraliniai ir hierarchiniai simboliai ir asmenys. Šis juokas ne tik pažemindavo oficialiąją kultūrą, bet ir ją atgaivindavo, suartindavo su neišsilavinusia vietos liaudimi. Pagaliau J. Boscho pragaro ir rojaus sodų vaizdai yra persmelkti lygiai to paties stichiškumo: religinio, karnavalinio, gnostinio, alcheminio. Prisimintina ir tai, kad rusų visuotybės filosofija nuolatos simpatizavo F. Schellingo samprotavimams, jo mitinės visuotybės idėjai, gamtos ir religingumo paralelėms. Tokia karsaviniška gyvojo religingumo idėja, pirminio tikėjimo ir gamtos susiejimas, suartina Karsavino ir VI. Šilkarskio (1884–1960) filosofijas. Prisiminkime, kad Šilkarskis filosofiją ir krikščionišką tikėjimą tolimomis paralelėmis sieja su dionisiškėmis ir Eleusino misterijomis. Taip pat kaip paralelę dar būtų galima nurodyti kabalistines Šchinios interpretacijas, kur žydų religinėje mistinėje tradicijoje susilieja gamtiškumas, ūkiškumas, seksualumas ir religingumas. Be to, sąlygiškai, pamatuotai šį religinį ir karnavalinį stichiškumą galima sieti su F. Nietzsche's dionisiškumu, į tai, tiesa, daugiau orientuoja Šilkarskio nei Karsavino samprotavimai.

Porevoliuciniu laikotarpiu Karsavinas prieštaringo, gyvojo tikėjimo idėją išplėtė aprėpdamas gnosticizmo ir su juo siejamos meilės teoriją. Tai buvo atspindėta jo darbuose: *Šėtoniškos gelmės* (Карсавин 1994), *Žemės ir kalnų Sofija* (Karsavin 1994). Visa ši gnostinės filosofijos serija, parašyta gilia simboline poetine kalba, reikšminga savo siekiu aprėpti gamtiškąjį dieviškumo momentą, „dieviškojo gyvenimo pleromą“, šviesos ir materijos, meilės ir

kūno sąsajas, Sofijos idėjos mistiką. Krikščioniškesnis yra jo kūrinys *Noctes Petropolitanae* (Карасвин 1994), kuriame gaivinama europietiška ir solovjoviška meilės sofiologija. Vis dėlto pamatysime ir skirtumų. Mano įsitikinimu, ši knyga koreliuoja su Giordano Bruno kūriniumi *Gli eroici furori* (Apie herojišką entuziazmą), kuriame Bruno parodo meilės filosofijos triumfą, palyginti su žemiškąja meile, iš kurios ši transcenduojanči širdį galia kyla. Taip pat išskirčiau jo straipsnį „Fiodoras Pavlovičius Karamazovas kaip meilės ideologas“ (Карасвин 1921), kuriame Karsavinas netikėtai išaukštino Fiodoro Karamazovo, Dostojevskio romano *Broliai Karamazovai* herojaus, meilę. Fiodoras, pats būdamas neišvaizdus, skandalingas, nelabai išsilavinęs, vis dėlto gebėdavo kiekvienoje moteryje išvelgti nepakartojamą moterišką dieviškumo sklaidą, įvertinti ją ir tuo sulaukti gilių simpatijų. Taigi Karsavinas ir toliau išlieka dėmesingas prieštaringsiems kultūrų saviraiškoms, visa tai laiko dieviškąja įvairove ir visuotiniu metafiziniu pagrindu.

Karsavinas save laikė simbolizmo ir sidabrinės Rusijos poezijos auklėtiniu, siekiančiu krikščioniškas pažiūras derinti su neoplatoniškomis, kartais net gnostinėmis išvalgomis. O simbolį jis, panašiai kaip ir vėliau A. Losevas (1893—1988), aiškina kaip prieštarinę, gyvą įvairių reikšmingų tendencijų sampuolį. Todėl simbolinė kalba geriausiai išreiškia prieštarinę Dievo saviraišką ir geriausiai padeda suprasti jos esmę. Pagaliau kai kuriems to laikotarpio Rusijos mąstytojams buvo būdingas tikėjimas vardo energija, kuri dažniausiai buvo siejama su Vilhelmo von Humboldto filosofija. Ryškūs tokių energinių kalbos teorijų atstovai yra G. Špetas (1879–1937), P. Florenskis (1882–1937), Losevas. Pažymėtina, kad Vakarų filosofijos lingvistinis posūkis buvo susietas su formalizacijos, abstrakcijos instrumentų tobulinimu, loginių, sintaksinių ir kalbinių situacijų tyrinė-

jimais. Priešingai, Rusijos visuotybės filosofijos implikuota tradicija žengia empatijos kalbinei energijai, dvasinio esencializmo ir simbolizmo keliu. Minėtoje rusiškoje tradicijoje vardas, simbolis, idėja išskleidžia prieštarinę, įvairią ontinę būties sandarą, o pats kalbėjimas laikomas kosminiu, religiniu įvykiu. Karsavinui ir asmenybės raida, jos ontinė savirealizacija yra siejama su kalbine, refleksyvia tradicija.

M. Kuziečio filosofijos kritika ir krikščioniškosios dialektikos elementų plėtra

Visi pirmiau išdėstyti samprotavimai apie gyvojo tikėjimo pagrindo prieštaringumą, kismą, nepastovumą, sąsajas su kalba ir su emociniu individo ir bendruomenės gyvenimu vėliau buvo tiesiogiai susieti su jo pamėgta XV a. Renesanso mąstytojo Mikalojaus Kuziečio (Nicolaus von Cues) filosofija, su jo pažinimo ir ontine dialektika (Tylor 1999). Kuziečio filosofija svarbi Karsavinui siekiant savaip apmąstyti visuotybės teoriją, integruoti ją ir dialektiką. Kuzietis, J. Böhme, Hegelis, S. Frankas (1877—1950), Karsavinas, nežiūrint daugelio teorinių skirtumų ar net prieštaravimų, mano, kad gilūs filosofiniai apmąstymai yra ne šiaip abstraktūs samprotavimai, o Dievo, dievybės ar pasaulio dvasios savižinos veiksmas ir kartu savirealizacijos veiksmas. Todėl dialektinis filosofinis mąstymas turi ne tik filosofinių, bet ir egzistencinių, kultūrinių, politinių ir net civilizacinių padarinių. Prieštaringai save išskleidžiantis (*explicatio*) ar sutraukiantis (*complicatio*) Dievas, ar visuotinė dvasia, pažinusi savo visuotinį ir kartu konkretų istorinį pobūdį, kas kartą savitai plėtoja civilizacinius tikslus ir taip implikuoja politinius sprendimus tų žmonių, kurių mąstymas geriausiai išreiškia dvasios raidą. Šią asmens ir kultūros,

civilizacijos mesianistinę santykio teoriją Karsavinas plėtojo 1923 metų kūrinyje *Istorijos filosofija* (Karsavin 1923), 1929 metų knygoje *Asmenybės teorija* (Karsavin 1992) ir apie 1947 metus parašytame rankraštyje *Istorijos metafizika*. Juose savo dialektikos prielaida jis nurodo pirmiausiai Kuziečio filosofiją, jo Dievo kaip *possest* idėją. Karsavinas giria Kuzietį už tai, kad šis atsisakė „skirti teologiją nuo filosofijos ir tenkintis terministų gnosticizmu“ (Karsavinas, 1998: 242), ir už sintetinės, neoplatoniškosios pasaulėžiūros platinimą. Ir pats Karsavinas prisipažįsta daręs tą patį: neskiria filosofijos nuo teologijos, plėtoja sintetinę pasaulėžiūrą ir neoplatonizmą. Tačiau yra ir skirtumų. Pasak Karsavino, Kuzietis atstovavo „sintetinėms vokiečių dvasios tendencijoms“, o jis, Karsavinas, remia sintetinę Eurazijos civilizaciją (Karsavinas 1998: 243) ir naujai užgimstančią Rusijos kaip Eurazijos idėją.

Jis dialektiškai-istoriškai aiškina metafizines prieštaras Dievo saviraiškas ir tokių pat prieštarą savęs pajutimą, pamilimą, refleksiją, paversdamas jas civilizacine ar dominuojančių tautinių kultūrų sklaida bei filosofine, metafizine kontempliacija. Todėl kiekvienas talentingas kūrėjas, filosofas, realizuojantis arba apmąstantis dominuojančias istorines tendencijas, užtikrina sakralinį procesą ir būtiną savižinos formą. Istoriskumas yra pasaulio dialektinės raidos, dieviškumo aktualizacijos procesas. Karsavino dialektika sutampa su triadomis: *possest – explicatio – complicatio*, arba Galimybė–Esamybė – jos prieštaras išskleidimas – prieštaras ir galutinis susivienijimas. Kartais šią dialektiką Karsavinas aprašo ir labiau asmenybės raidą atspindinčiais terminais: pirminis vienis (*первоединство*) – susiskaidymas (*саморазъединение*) – susivienijimas (*самовоссоединение*). Reikia pasakyti, jog Karsavinas, kalbėdamas apie dialektines trejbes, remiasi ne Hegelio, o Šv. Augustino *Analogia*

trinitatis idėja ir tuo, kad Dievas yra trijuose asmenyse, pabrėždamas žodį *asmuo*.

Daugelis šiuolaikinių mąstytojų skirtingai interpretuoja Kuzietį: jį priskiria tai vidurinių amžių pabaigos laikotarpiui, tai jį laiko Renesanso filosofijos klasiku. O Karsavinas skeptiškai žvelgė į Renesanso idėją, jo mitologiją ir laikė Atgimimo laikotarpį veikiau jau vidurinių amžių filosofijos nuosmukio, gelmės ir nuosklumo praradimo, poezijos ir meno išaukštinimo amžiais.

Renesanso laikotarpis jam labiau asocijavosi su religijos ir valstybių susiskaidymu, žiauriais perversmais, chaoso įsigalėjimu ir todėl – su voliuntarizmu bei amoralumu. Būtent tokiu laikotarpiu kenčia filosofija, tačiau gimsta herojiškos asmenybės ir didieji poetai. Vis dėlto Karsavinas įdėmiai žvelgia į tokius lūžio laikotarpius. Vienu svarbiausiu lūžiu jis laikė Didžiąją prancūzų revoliuciją (Karsavinas 1938)¹. Ne mažiau reikšmingas įvykis buvo rusų 1917 metų spalio revoliucija, po kurios įsigalėjo bolševikinės savivalės ir eurazietiško sąmoningumo brendimo laikotarpis. Šis filosofinis dieviškos lemties apmąstymas lūžio, filosofinio nuosmukio² ir kūrybinio pakilimo laikotarpiu paskatino dėmesingumą Kuziečio filosofijai. Kuzietis, Karsavino požiūriu, buvo didžiųjų filosofinių tradicijų tęsėjas: Dunso Škoto, Eriugenos, Meisterio Eckharto, Oksfordo kalkuliatorių. Tačiau Karsavinas neskiria dėmesio Kuziečio simpatijoms Italijoje užgimusiam renesansiniam sąjūdžiui. Šiuo požiūriu ir Karsavinas sa-

¹ Karsavinas L. „Didžioji Prancūzų revoliucija ir Vakarų Europa“, *Naujoji Romuva* 1938, Nr. 37. Manoma, ir tam aš pritariu, kad šis straipsnis yra dalis iš taip ir neišspausdinto prarasto *Europos kultūros istorijos* šešto tomo rankraščio.

² Marksizmo ir leninizmo filosofiją Karsavinas prilygino tam tikros magijos formai, aiškiai neįvertindamas filosofinių marksizmo galimybių, tačiau neabejotinai labai kritiškai demaskavo leninizmo siekius.

vo laiko atžvilgiu elgėsi analogiškai tiems poelgiams, kuriuos jis priskiria Kuziečiui. Karsavinas tęsė klasikinę rusų visuotybės filosofiją, kurios pradininkas buvo V. Solovjovas (1853–1900), tačiau kuri savo šaknimis rėmėsi ir į F. Schellingo filosofiją, ir į slavianofilų apmąstymus.

Karsavinas Kuzietį nagrinėja stačiatikių krikščioniškosios filosofijos požiūriu, didžiausią dėmesį skirdamas nuodėmių atpirkimo, Šv. Trejybės, Kristaus aukos temoms, jas susiedamas su originalia Kuziečio dialektika. Šiuo požiūriu, pavyzdžiui, E. Cassirerio, A. Koire, F. Yates atliktos Kuziečio interpretacijos iš esmės skiriasi nuo Karsavino. Nė vienas iš minėtų autorių didesnio dėmesio neskyrė kristologinei Kuziečio interpretacijai, nesusiejo Trejybės asmenybės problematikos su Dievo kaip *possess* idėja. Tačiau toks Kuziečio aiškinimas galėjo pasirodyti įdomus A. Maceinai, kuris vėliau, remdamasis rusiškąja visuotybės filosofija ir N. Berdiajevo (1874–1948) filosofija, išaukštins stačiatikių kristologinę mistiką kaip ypač gilią ir ją remdamasis pateiks kai kurių Vakarų filosofų kritiką. Tačiau to neįvyko dėl, manau, paprastos priežasties – Maceina Karsavino filosofija visiškai nesidomėjo ir todėl jo liudijimai apie šį rusų mąstytoją yra arba paviršutiniški, arba nepagrįsti. Kita vertus, oponuojant E. Cassirerio ir jo sekėjų tradicijai, reikia pasakyti, kad Karsavinas atstovauja mediavistinei Kuziečio interpretacijų tradicijai, šiandien gana paplitusiai, bei krikščioniškam šio mąstytojo aiškinimui, o ne nepriklausomai nuo tikėjimo filosofijai.

Karsaviną mažiau domina Kuziečio epizodiniai samprotavimai apie žmogaus laisvę. Apskritai Karsavinas iki pat Abezės liko skeptiškas voliuntaristinės, individualistinės laisvės idėjai. Jis taip pat nekreipia dėmesio ir į Kuziečio samprotavimus apie save kuriančias žmogaus galias, nenagrinėja Kuziečio antropo-

centrizmo. Jis tik epizodiškai paliečia išsamius Kuziečio samprotavimus apie gėrio ir grožio abipuses sąveikas, o visą dėmesį sutelkia šio viduramžių / renesanso mąstytojo dieviškajai dialektikai, jo matematiniam simbolizmui aptarti. Pastebėjęs apie matematinių analogijų efektyvumą aptariant absoliutaus minimumo ir maksimumo, vienio, ontologinio Dievo rodyto problematiką, jis kritikuoja Kuziečio trejybės sampratą. Jo kritika paremta vienybės pilnatvės idėja, kuri yra pasiekama kartu įveikiant ir pasaulio prieštarumą. Jis teigia, kad jo dieviškosios pilnatvės apmąstymai daug giliau aprėpia Dievo kaip *possess* ir kaip *coincidentia oppositorum* problematiką. Kuzietis, kalbėdamas apie pasaulio ir Dievo susijungimą per laipsnišką *complicatio*, vengia šiai vienybei suteikti visiško dieviškumo statusą, atsižadėdamas pernelyg didelio panteizmo. Kita vertus, jis taip pat neaptaria ir dieviško asmeniškumo, todėl:

Vis dėlto būtina pripažinti, kad Kuziečiui nepasisekė įrodyti, kad vienatinis Dievas yra Trejybė, ir ypač tai, kad trys Dievo momentai yra asmenybės (Karsavinas 1998: 260).

Karsavino požiūriu dieviškoji Trejybė turi ir gnoseologinę reikšmę. Tai, kad Dievas Tėvas yra lygus Dievui Sūnui, o šis – Šv. Dvasiai, reiškia, kad bet koks kūrinys iš esmės gali patirti ir galiausiai suvokti Švč. Trejybę ir dieviškumą. Tačiau Kuzietis nepadaro šios išvados, vengia jos, veikiausiai bijodamas panteistinių tendencijų, tačiau tuo pat metu sumenkindamas mistines žmogaus patirties galimybes. Priešingai, Bruno, nors ir gerokai atitoldamas nuo krikščionybės ir taip pat nesuvokdamas kristologijos esmės, vis dėlto išdrįsta žengti šį panteistinį žingsnį ir pateisinti žmogaus ekstatiškus dieviško pažinimo gebėjimus ir vienio su Dievu galimybę, kuri yra itin reikšminga Karsavino simfoninės asmenybės teorijai.

Karsavinas aiškina, kad Kuzietis išsigando panteistinių samprotavimų, todėl nepasinaudojo kristologinės mistikos samprotavimais, neaptarė mirties įveikimo mirtimi problematikos. Juk, anot Karsavino, jo *Poemoje apie mirtį* (paskelbta Kaune rusų kalba 1931 m.) kalbama, kad tik pilnutinis pasiaukojimas Kristuje per mirtį gali įveikti mirtį. Meilės ir mirties pilnatvė yra svarbiausios Dievažmogio būties sąlygos. Tokios žmoniškosios mirties ir kartu Dievažmogio raidos pavyzdžiu jis nurodo apaštalo Pauliaus mirties metafizinį paveikslą:

Juk dar žemėje, mirdamas kryžiaus mirtimi, jis ne savo nuodėmės išpirko, ne bandė tarsi gudrus pirklys suderėti su Dievu amžiną gyvenimą už trumpalaikę kančią. Iš meilės Kristui mirė, ir ne tam, kad save, o – kad jį išgelbėtų (Карсавин 1992: 302).

Karsavino požiūriu šiai mirties ir meilės pilnatvei reikia ne tik Dievą mylėti, bet pamilti ir savo baigtinumą, nes be šio ribotumo išaukštinimo jokia pilnatvė negalima. Taigi mes matome valios dialektiką, kuri valią laiko būtina visuotinybės proceso dalimi. Tačiau ši valia, būtina procesui vykti, kaip ir Hegelio atveju, yra persmelkta mesianistinio patoso, nes jei asmenybės dalis yra ir socialinė asmenybė, tai ir jos sugražinimas į dieviškąją pilnatvę numano valią tokiam visuotiniam susijungimui:

Vis dėlto iš mano proto, tarsi nuo veidrodžio, atsispindi kažkokia dieviška šviesa, ne atsispindi – o švyti, iš mano gelmių kyla Dievo pagimdyta valia. Tai – valia tobulybei, pilnačiai, mano dieviškajai būčiai, kuri yra pasaulio dieviškoji būtis. Tačiau ne sau noriu būti Dievu: – o, kad „greičiau“, iš pragaro išvesčiau Dievą ir, leidus jam pilniau dėl manęs numirti, savo mirties auka Jį prikelčiau [...] (Карсавин 1992: 304).

Visiškas žemiškosios raidos, simfoninės asmenybės ir Dievo susijungimas yra ne mechaninis, juo labiau ne geometrinis veiksmas ir ne-

gali būti paaiškintas matematinio simbolizmo priemonėmis. Mistinis dieviško susijungimo aktas yra abipusės meilės ir pasiaukojimo veiksmas, kuris įvyksta meldžiantis. Maldos ir aukos mistika implikuoja kitokias apmąstymo ir diskusijų formas, nei jas plėtojo šis Renesanso mąstytojas. Abstrakti matematinė ir geometrinė kalba negali aprėpti organinio meilės ir gyvos aukos supratimo, filosofinis samprotavimas nepanaikina teologinių argumentų svarbos.

Karsavinas nesileidžia į platesnes diskusijas dėl renesansinių kalbinių filosofijos, poezijos ar retorikos pokyčių ir aiškiau nesusieja kalbos ir žmogaus esmės santykio. Jis tiesiog pastebi, kad Kuziečio filosofija negali tapti pakankama prielaida asmenybės filosofijai ir jo paties gyvenimo pasirinkimui pateisinti. Tiesa, šiuo atveju Karsavinas nesileidžia į platesnes stačiatikių ir katalikų diskusijas apie Dievo Sūnaus vaidmenį Švč. Trejybės požiūriu, nekalba apie *filoque* problematiką, nors kitur jis pažymi, kad ji yra centrinė įvertinant Šv. Dvasios ir Kristaus vaidmenį pasaulio dieviškumui aiškinti.

Karsavinas remiasi Kuziečiu tik kai reikia pagrįsti bendruosius savo dialektikos principus bei parodyti pasaulio prieštarų ir paradoksalumo prigimtį, pagrįsti visų esinių ir dieviškumo sąsajas, apmąstyti visų esinių būtiškąsias prielaidas. Karsavinas taip pat parodo, kad šis dieviškosios kilmės prieštarumas ir ja patremta įvairovė yra būdinga ne tik gamtai, ne tik pirminiam gyvajam religingumui, bet ir savirefleksijos formoms ir net filosofijai, mokslui, nes dieviškumo raida vyksta per kūrybą, pasitelkiant intelektą, per nuolatinį tapatumo ir kitumo (*alteritas*) atradimus ir įveikimus.

Reikia pasakyti, kad analogišką dialektiką, kuri būtų siejama su Kristaus figūra, plėtojo ir daugelis kitų stačiatikių mąstytojų bei A. Maiceina. Pavyzdžiui, pastarasis, sekdamas S. Bulgakovu (1871–1944), Florenskiu (šis yra labai

artimas savo dvasia ir pažiūromis Karsavinui) supriešina / susieja kenozės ir teozės procesus:

Kaip kenozė yra Dievo nužengimas į žmogaus plotmę, taip teozė yra žmogaus pakėlimas į Dievo plotmę ir jo sudievinimas, nes meilės santykis vieną *Tu* priartina prie kito *Tu* ligi visiško susijungimo (Maceina 2005: 37).

Pažymėtina, pirma, Maceina niekad nesigilino į Karsavino filosofiją ir pats tokių paralelių nepažymėjo; antra, jis ne supriešino, o veikiau sugretino visuotinės filosofijos atstovus (Bulgakovą, Florenskį) ir jų kritikus (Berdiajevą); trečia, jo kenozės ir teozės sampratos neatspindi Karsavino simfoninės asmenybės teorijos problematikos, kur teozė turi ne tik asmeninę, bet ir socialinę bei politinę reikšmę, teozę aiškinant kaip simfoninės asmenybės išsiskleidimą.

Karsavinas Kuziečio filosofiją taip pat nagrinėja savo lyginamųjų civilizacijų studijų paradigmos ribose. *Europos kultūros istorijoje* rusų filosofas nuosekliai teigia, kad Europos civilizacijos pagrindas yra romanų ir germanų kultūrų lenktyniavimas. Prisimintina, kad rusų kultūros jis nelaiko Europos kultūros dalimi. Jis teigia, kad rusų kultūra yra Eurazijos civilizacijos prielaida, pagrindas, dominuojanti galia. Taigi romanų kultūra yra linkusi plėtoti religinio dualizmo principus, kai aiškiai atskiriamos dieviškoji ir žemiškoji gyvenimo sritys. Vėliau šis dualizmas pasiekia ir R. Descartes'ą, kuris nuosekliai atskyrė mąstomąją substanciją (*res cogitans*) nuo tįsiosios (*res extensa*). Šių iš pažiūros skirtingų perskyrų pagrindas yra pats mąstymo, racionalumo dualizmas, kai dvasinės, mentalinės sritys aiškiai atskiriamos nuo deterministiškai grindžiamų materialiuju. Šis dangiškumo / žemiškumo, dvasingumo / materialumo dualizmas pasireiškia tikėjime, politikoje, kultūroje. Tiesa, germanai daugiau dėmesio skiria mistiniam pradui, yra linkę įveik-

ti šį dualizmą, tačiau tai daro nenuosekliai, ne iki pabaigos. Pasak Karsavino, germaniškojo ir romaniškojo pradų lenktyniavimas ir užtikrina Europos kultūros ir jos įvairiausių išraiškų – filosofijos, meno, teologijos – raidą. Karsavino samprotavimai šiuo požiūriu atspindi XX a. pradžios Vakarų filosofijos tendencijas abstraktiems civilizacijų ir kultūrų palyginimams, kurių ryškiausias pavyzdys yra O. Spenglerio tipologinė civilizacijų raidos analizė kūrinyje *Europos saulėlydis* (*Der Untergang des Abendlandes*, pirmą kartą paskelbtas 1918 m.). Tačiau jo kūriniuose nerasime institucinės kultūrų analizės ar idėjų istorijos, todėl šiandien tokio tipo samprotavimai atrodo labai riboti.

Kuziečio filosofija iliustruoja šias germaniškosios kultūros ir jos mistinio, mitologinio prado nuolaidas romanų racionalizmui. Būtent šis dualizmas ir nesuteikė galimybės Kuziečiui apmąstyti *explicatio* ir *complicatio*, viso šio *coincidentium oppositorum* proceso raidą. Priešingai, Karsavinas teigia galįs išskleisti visą šią panteistinę pasaulio vienovės galimybę remdamasis Dievo trijuose asmenyse dialektine idėja. Tačiau šis apmąstymas galimas tik naujos civilizacinės doktrinos – Eurazijos plotmėje, kuri, jo požiūriu, iškyla kaip neabejotinai teologiškai pranašesnė.

Būtent šis kristologinės mistikos, asmeninio filosofinio veiksmo ir Eurazijos civilizacijos misijos supratimas ir tapo prielaida jo, Karsavino, asmeniniams pasirinkimams, sprendimams ir likimui. Kita vertus, tai, kad jis pasirinko sokratišką, gal kiek daugiau atitinkantį ir stačiatikių senolių fenomeno kelią, ištikimybę savo filosofiniams teiginiams, jų implikuojamai moralinei ir politinei pozicijai, galima paaiškinti ir jo dėmesingumu G. Bruno istorinei figūrai, kurią jis aprašė 1923 metais pasirodžiusiame kūrinyje *Džordanas Brunas* (Карсавин 1923).

Eurazijos ir civilizacijų raidos samprata

Metafizinė, sakralinė civilizacijų ir tautų raidos interpretacija, sujungta su jo mesianistine simfoninės asmenybės teorija, lėmė Karsavino politinę laikyseną, vertybinius įsitikinimus. Jo mesianizmas yra susijęs su siekiu pačiam užtikrinti istorinę dieviškumo raidą, paskatinti tautų, kultūrų ir civilizacijų genezę, aukojant tam savo jėgas ir, jei reikia, gyvenimą. Vis dėlto reikia prisiminti ir tokios nuostatos ypatumus, atsižvelgti į įvairovės ir prieštaravimo principus, kurių šis mąstytojas nuosekliai laikėsi. Tai reiškia, kad jis nesiekė primesti mesianistinės raidos vizijos neeurazijos civilizacijoms ir kultūroms ar reikalauti šiandien vienintelės tikėjimo tiesos. Tačiau savaip realizuojamas tikėjimas, asmeninė mistinė ir kognityvinė patirtis suponavo būtinybę pasiaukoti savo paties įsitikinimams ir principams ir visomis išgalėmis, negailint sveikatos ir gyvybės, tarnauti istorinei kultūrinei dieviškumo raiškai. Tokia šio mąstytojo politinės ir filosofinės laikysenos interpretacija padeda paaiškinti du dalykus: pirma, kodėl Karsavinas 1928 metais iš Paryžiaus atvyko dirbti į Lietuvą ir atsisakė patrauklesnio 1927 metais gauto pasiūlymo dirbti Oksfordo universitete. Maža to, Karsavino šeima pageidavo vykti į Didžiąją Britaniją, šis pasiūlymas buvo pirmesnis nei truputį vėliau gautas keltis į Kauną. Karsavinui atvykus į Lietuvą, jo šeima dar iki 1933 metų gyveno Paryžiuje. Galima daug spėlioti, kas lėmė tokį netikėtą, šeimyniniu ir materialiu požiūriu nenaudingą pasirinkimą: kolegų V. Sezemano (1884–1963), Šilkarskio raginimas, artumas tėvynei ar ideologiniai, tikėjimo sumetimai. Veikiausiai visos šios intencijos rėmė viena kitą. Prisimintina ir tai, kad Sezemanas, kaip ir Karsavinas, kurį laiką simpatizavo kairiajam Eurazijos sąjūdžiui ir viešai buvo laikomas jo nariu (Козловский

1994: 47). Iki šiol nėra paskelbti tuo laikotarpiu rašyti Karsavino laišškai, kurie galėtų geriau atskleisti pasirinkimo motyvus, Karsavino ir Eurazijos sąjūdžio santykius po 1929 metų. 1949-aisiais, sovietinių tardymų metu, Karsavinas neneigė savo eurazietišku įsitikinimų, nors ir nebuvo verčiamas (nėra tokių liudijimų) to daryti. Todėl sutiksiu su Karsavino filosofijos ir biografijos tyrinėtoju S. Choružiju, pažymėjusiu, kad Karsavinas, atvykęs į Lietuvą, nutraukė aktyvią politinę veiklą, tačiau nėra pagrindo teigti, kad jis pakeitė ar bent suspendavo savo įsitikinimus. Sprendžiant iš kai kurių jo publikacijų Lietuvoje, galima teigti, kad Karsavinas ir toliau tęsė Eurazijos ideologijos istorinius ir filosofinius apmąstymus, nors ir nevykdė aktyvios politinės veiklos.

Karsavinas save aktyviai susiejo su Eurazijos sąjūdžiui nuo 1925 metų, nors iki to laiko jis jau saikingai, kritiškai samprotavo apie Eurazijos civilizacijos galimybes (Карсавин 1922). Ideologinio, istorinio Eurazijos termino prasmės pradininku laikomas ekonomistas P. Savickis (1895–1968). Savickis savo samprotavimuose iš dalies sekė slavianofilo D. Danilevskio (1822–1885) panslavizmo vizija bei K. Leontjevo (1831–1891) slavų ir Azijos tautų vienovės principu. Tiesa, ir Leontjevas, ir Savickis vis dėlto kalbėjo apie rusų kultūros dominavimą. Šiuo atveju Eurazijos ideologija, mano įsitikinimu, buvo kolonijinė vizija, kuri, kaip ir kiekviena kolonijinė teorija, siekia pakeisti ne tik kolonijas, bet ir šalį kolonizatorę, šiuo atveju – Rusiją. Eurazijos idėja yra siejama su geopolitiniais ir geografiniais argumentais, remiamais teiginių apie trijų lygumų – Rytų Europos, Vakarų Sibiro ir Turkmėnistano – kultūrinės, istorinės, ekonominės, mentalinės sąsajos, kurių pagrindu susiformavo ypatinga nauja civilizacija. Klaidingu Rusijos keliu Eurazijos sąjūdžio aktyvistai laikė sekimą Europos civilizacijos pavyzdžiu, germanų arba ro-

manų kultūrų kopijavimą. Pirmąjį pasaulinį karą jie aiškino kaip dalį europietiškos kultūros ir politikos proceso, vedančio Rusiją prie sunaikinimo, todėl Rusijai reikia kuo greičiau išsąmoninti ir pasukti savo specifinės raidos keliu. Artimiausias Savickio sekėjas buvo etnolingvistas N. Trubeckojus (1890–1938), kalbėjęs ne tik apie etnines kalbines sąsajas, bet, kaip ir kitas Eurazijos atstovas geografai, geologas G. Vernadskis (1887–1997), – apie bendras geografines ir antropologines Eurazijos gyventojų charakteristikas. Taigi Eurazija buvo grindžiama pirmiau geopolitiniu, kalbiniu, antropologiniu (fizinės antropologijos bei tradicijų) požiūriu, o ne tikėjimo, ne krikščionybės.

Karsavinas ištraukė į Eurazijos sąjūdžio sukūrį 1925 metais, kai jau buvo kalbama apie bendruomeninius, politinius ir religinius tokio judėjimo padarinius. Būtent juos ir padėjo formuluoti ir iš dalies įgyvendinti Karsavinas. Artimiausiu Karsavinui žmogumi šiame sąjūdyje buvo kairesnių pažiūrų menotyrininkas P. Suvčinskis (1892–1985). Nuo 1926 metų Karsavinas tampa kairiųjų euraziečių sparno ideologiniu lyderiu, konkuravusiu su kitais Eurazijos ideologais. Kairumas šiuo atveju pasireiškė didesniu nei įprasta dėmesiu bendruomeninės savivaldos aiškinimui ir išaukštinimui. Bendruomeninės savivaldos prielaida buvo laikomas iki Rusijos ministro pirmininko P. Stolypino (1862–1911) laikų Rusijoje gyvavęs valstietiškas bendruomeninis žemių valdymas, kurio pagrindu vėliau bolševikai ir kūrė kolūkių ideologiją. Šis bendruomeniškumas buvo perkeliamas ir darbininkams miestelėnams. Karsavinas ir artimiausi jo draugai atkreipė dėmesį, kad tarybos yra bendruomeninės politinės savivaldos pagrindas. Todėl ir šūkio „Visa valdžia taryboms!“ esmė turėjo būti visos savivaldos perdavimas bendruomenėms. Tai reiškia įgyvendinti rusiškos savivaldos modelį, kurį būtų galima išplėsti ir į kitas artimas kultūras. Iš

dalies tai sutapo su besikuriančios Sovietų Sąjungos vizija. Vienintelis ir esminis skirtumas tas, kad nei Karsavinas, nei jo kolegos nepripažino komunistinės ideologijos ir bolševikų partijos vaidmens ir veiklos metodų. Vis dėlto atsižvelgdamas į sėkmingą bolševikų valdymo patirtį Karsavinas skatino kalbėti apie ideokratinį Rusijos valdymo būdą, apie tokio valdymo natūralumą, įgimtumą šiai kultūrai, kalbėjo apie galimybę bendradarbiauti su sovietų valdžia. 1928 metais jis laikraštyje „Eurazija“ (1928, № 3) aktyviai diskutavo apie komunistinės ir Eurazijos ideokratijos panašumus ir skirtumus:

Lygiai taip pat, kaip ir komunizmas, Eurazijos sąjūdis subordinuoja visą socialinį-politinį gyvenimą idėjai, iškeldamas ne demokratiją, o ideokratiją (Карсавин 1992: 110).

1929 metais, jau būdamas Lietuvoje, jis Paryžiuje leidžiamame laikraštyje „Eurazija“ (1929, № 8) išspausdino palankius savo samprotavimus apie socializmo reikšmę Rusijos raidai:

Ir čia mes susiduriame su svarbiausiu faktu – su titanišku gyvenimo jausmu, būdingu rusiškajai socializmo formacijai. Tarybinis socializmas demonstruoja galingą kūrybinį veržlumą. Tai siekis kurti naują gyvenimą, naują visuomenę, naują valstybę, be to, kurti ne delsiant, ne laukiant, kol juos pasivys senutė istorija, o iki galo įtempiant visas gyvasias ir kūrybines galias (Карсавин 1995: 399).

Galiausiai, pripažindamas bendruomeniškumo, tarybų vaidmenį ir ideokratinę valdžios hierarchiją, Karsavinas ją apibendrino savo simfoninės asmenybės koncepcija. Simfoninės asmenybės doktrina pateisino ir tautų įvairovę, ir hierarchijas, stačiatikybės dominavimą bei laipsnišką islamo ir judaizmo pavertimą stačiatikybe, bendruomeninę savivaldą ir griežtą

autoritarinę valdžią. Iš esmės, manyčiau, daugelį šių bruožų nuosekliai įgyvendina šiuolaikinė Rusija, gaivinanti ir bendruomenes, ir hierarchinį autoritarizmą vienu metu, sujungianti Rusijos ir Azijos idėjas, o kartu persekiojanti ir rusišką, ir azietišką nacionalizmą bei separatizmą. Vis dėlto kairuoliška, autoritarinė Karsavino ideokratinės valstybės vizija ir simfoninės asmenybės teorija iš esmės konkuruo ir net neigė anksčiau pradėtas geopolitines Eurazijos interpretacijas ir kartu skaldė Eurazijos sąjūdį. Visa tai netrukus paskatino Eurazijos sąjūdžio Vakaruose skilimą į Prahos (Trubecojus) ir Paryžiaus (Karsavinas, Suvčinskis) būrelius. Karsavinas su draugais laikraštyje „Eurazija“ aiškino rusiškosios ideokratijos pranašumus, analizavo ir kritikavo romanų ir germanų kultūras. Visos šios praktikos vėliau buvo atspindėtos ir apibendrintos lietuviškoje *Europos kultūros istorijoje*, kuri tiesiog persmelkta eurazietiško Vakarų civilizacijos istorijos ir vaidmens regėjimo. Tai, kad kairieji euraziečiai palankiai vertino bolševikinį režimą ir mąstė apie jo transformacijas, padėjo jiems gana greitai suartėti su bolševikų agentais ir atvirais jų atstovais. Pagaliau patys bolševikų agentai skverbėsi į šią grupuotę, kuriai kartu su Suvčinskiu vadovavo Karsavinas (Пушкин 1999: 25). Kairysis Eurazijos sąjūdžio sparnas tarybas, komunitarizmą laikė eurazietiškos kultūros realizacija, kurią kiek klaidingai įgyvendino bolševikai. Vis dėlto ir bolševikinę agitaciją bei propagandą jie aiškino kaip pasipriešinimą Vakarų civilizacijos įtakai (Пушкин 1999: 31). Didžiausia problema buvo laikomi tik provokarietiški marksistai ir emigrantai „zapadnikai“, kurie regėjo Rusiją Europos kontekste arba pataikavo germanų civilizacijos idėjoms. Todėl Eurazijos atstovai kėlė sau uždavinį kurti tokią filosofiją, istorijos studijas, literatūros interpretacijas, kuriomis įtikintų žmones naujos civilizacijos pranašumais.

Simfoninės asmenybės teorija

Priešingai tradicinei Vakarų minčiai, pa-vyzdžiui, neokantinei, arba personalizmo, egzistencializmo filosofijoms, kurios asmenybę aiškina kaip sau pakankamą socialinį atomą, Karsavinas ir jo sekėjai kairieji Eurazijos atstovai kalba apie simfoninę asmenybę, kuri yra įvairovės vienovė. Simfoninė asmenybė apibrėžia tvarką ir atsakomybę, taigi tai yra specifinė socialinė filosofija. Pasak jos, individualių poreikių ir siekių įvairovė paklūsta šiai hierarchiškai, pasiaukojamai, racionaliai tvarkai. Šios hierarchijos pagrindas yra ne pasaulietinė valdžia, o Šv. Dvasios ir Dievo Sūnaus įgyvendinama dangiška tvarka. Ji įgyvendinama ne tiek galios, o daugiau malonės ir pasiaukojimo instrumentais. Simfoninės asmenybės teorijos požiūriu, gamta virsta asmenybe išsikūnydama į veiklą ir atsakingą, tam tikrą vietos žinojimą puoselėjantį individą. Čia vėl prisimintina gyvojo religinio tikėjimo, bendro religinio fondo idėja, kurią autorius aktyviai plėtojo iki revoliucijos. Individui tapus gamtiška, į vietos gyvenimą integruota asmenybe, vėliau jai sąmoningėjant plečiasi asmens interesai, patirtis ir atsakingumas, aprėpiantys šeimą, tautą, valstybę, žmoniją, pagaliau kosminį žmogų. Todėl Karsavinas ir kalba apie šeimą-asmenybę, tautą-asmenybę. Racionalumo, atsakingumo, meilės ir pasiaukojimo mastas apibūdina sąmoningumo raidą. Šiuo požiūriu sąmoningumas būtinai yra socialinis, kultūrinis, religinis veiksmas. Akivaizdu, kad Karsavinas sau priskyre aukštesnį atsakingumo, sąmoningumo laipsnį nei kiti jo aplinkos individai, ir tai giliai tikinčiam mąstytojui reiškė didesnę prievolę jiems aukotis, suvaržyti savo egoizmą, tapti malonės instrumentu.

Tai, kad Karsavinas, būdamas Lietuvoje, bent jau 1939 metais, samprotavo apie simfoninės asmenybės raišką, rodo ir išlikusias jo

simpatijas Eurazijos ideologijai ir stipriai ideokratijai:

Maža to – daugumas individų ne tiek yra individai, kiek atstovauja santalkoms. Bet kaip tik todėl, kad tiktai individuose tejsikūnija, santalka įgyja socialinę savižinę ir pajėgia reikšti savo pasaulėžiūrą bei vykdyti savo valią štai koku savotišku būdu. – Ilgainiui iš jos išsiskirsto vadovaujantis jai sluoksnis ir kartais, toli gražu ne visuomet, jam vadovaujantis vadas, t. y. individai, kurie geriausiai jai atstovauja, geriausiai reiškia jos pažiūras ir valią, bet kurių individualias ypatybes dildo nuolatinis bendravimas tarpusavy ir su kitais santalkos individualais, tų „valdomųjų“ pasyvus ar aktyvus čia pritarimas, čia pasipriešinimas. Daugio santalkų vadovaujantiems sluoksniams susijant, atsiranda naujas gyvas socialinis organizmas, nauja didesnė santalka, pagaliau – tauta. Kiekviena sveika tauta irgi turi savo vadovaujantį sluoksnį, natūraliai savaime iš jos augantį ir nuolat su ja bendraujantį. Iš jos savo režtu auga valdžia (Karsavinas 1938: 649–650).

Berdiajevas smarkiai kritikavo simfoninės asmenybės teoriją ir su ja save susiejusį Eurazijos sąjūdį. Jis 1931 metais teigė: „Simfoninės asmenybės teorija yra žmogaus vergovės metafizinis pagrindimas“ (Бердяев 1972: 30). Berdiajevas šiuo atveju yra tikslus: Karsavinas nuosekliai kritikavo vakarietišką individualizmą, voliuntarizmą, labai vertino tautinių valstybių kūrimąsi, ideokratiją, esencialistiškai pagrįstą socialinę ir politinę hierarchiją. Štai kodėl Karsavinui prisireikė parašyti kūrinį *Apie asmenybę* – tam, kad būtų kuo pakeisti vakarietiškas individo sampratas ir kad asmenybės ir Eurazijos sąsajos būtų organiškos, nesusietos su Vakarų metafizika. Panašiai Eurazijos ir asmenybės teorijos antvakarietiškas sąsajas interpretuoja ir S. Choružijus (Хоружий 1992: XXXV–XXXVI).

Atkreiptinas dėmesys, kad stačiatikių filosofija, ypač susijusi su sentikių tradicija, puoselėja nesavanaudiškumo (*нестежательства*)

ir santalkos (*соборность*) principus. Nesavanaudiškumas reiškė nuolatinį asmeninio egoizmo mažinimą, tarnystės ir paprastumo kultą. Karsavinas pats, savo veikla, pokalbiais, požiūriu į aplinkinius žmones iš dalies laikėsi minėtų principų. Po įkalinimo Abezės invalidų lageryje buvo pasklidęs gandas apie Karsaviną kaip apie nuostabų, įkvėptą senolį, kurį garbino daugelis: ir politiniai, ir kriminaliniai nusikaltėliai. Daugeliui jų jis per trumpą laiką tapo dvasiniu autoritetu. Kita vertus, santalkos principas rodė ne tik hierarchines sąsajas, ideologinę angažuotumą ir esencializmą, bet ir atsakingumą už kitų gyvenimą, dvasinį sutelktumą ir pasiaukojimą.

Nagrinėjant Abezės lageryje sukurtus ir įkaltintųjų didvyrišku pasiaukojimu išsaugotus Karsavino kūrinius, galima manyti, kad jis tuo metu atitolo nuo simfoninės asmenybės teorijos ir ėmė mąstyti veikiau Aš ir Tu, asmeninio Dievo ir aš santykio kategorijomis, apeidamas visas tarpininkaujančias santalkas.

Karsavinas ir Lietuvos filosofija

Įvertinus Karsavino ir Eurazijos sąjūdžio santykius, jo religinę, savaip autoritarišką simfoninės asmenybės teoriją, jo politinį atvirumą bolševikų vykdomai politikai (ne marksizmo-leninizmo ideologijai) reikėtų naujai apmąstyti Karsavino ir Lietuvos kultūros bei filosofijos santykius. Tačiau susilaikykime nuo galimų politinių ar tautinių kaltinimų. Neabejotina, kad jis atvykęs į Lietuvą tarpukario laikotarpiu sustiprino ir istorijos tyrinėjimus, ir filosofiją, pakėlė tarptautinį Lietuvos istorijos ir filosofijos prestižą.

Minėjau, kad argumentai apie Karsavino filosofiją ir jo eurazietišką ideologiją paaiškina, kodėl Karsavinas priėmė St. Šalkauskio kvietimą dėstyti Lietuvoje. Lietuva daugelio tuometinių Rusijos intelektualų požiūriu bu-

vo vakarinė Eurazijos dalis. Tiesa, pats Karsavinas, spendžiant iš *Europos kultūros istorijos*, taip nemanė, o laikė ją Rusijos, arba Rytų, ir Vakarų sandūros vieta, kur Lietuvai nuolatotenka dramatiškomis aplinkybėmis apsispręsti dėl savo priklausomybės (Karsavinas, 1998: 64 – 84). Iš dalies tokias Rytų ir Vakarų sandūros nuotaikas patvirtino Sezemanas, Šilkarskis ir kurį laiką Šalkauskis, kurio nuostata apie Lietuvos kultūrą, sintezuojančią Rytų ir Vakarų įtakas, buvo palanki Eurazijos idėjai plėtoti. O tai, kad Lietuvoje buvo pabrėžiamas tautiškumas, nebuvo nei teorinė, nei praktinė kliūtis Eurazijos ideologijai. Didesniu Vakarų civilizacijos požymiu buvo galima laikyti tik katalikų tikėjimą. Kita vertus, Karsavinas Lietuvoje neužsiėmė aktyvia politine veikla, o teoriškai nagrinėjo bendrąsias mentales struktūras, kultūrinės tipologijas, jų istorines sąveikas, įvairovės ir vienovės santykius. Tipologiniu požiūriu Lietuva galėjo būti interpretuojama kaip Eurazijos dalis dėl keleto priežasčių. Pirmiausia, Lietuvos kilmės mitografija buvo siejama su LDK slaviškomis teritorijomis, kurios civilizaciniu požiūriu buvo laikomos esminėmis ir Rusijos, ir Eurazijos raidai. Antra, lietuviška filosofija buvo artima visuotinybės filosofijai (Šalkauskis, Maceina, A. Dambrauskas-Jakštas, V. Mykolaitis-Putinas) ir simbolizmui (J. Baltrušaitis, J. A. Herbačiauskas, O. Milašius). Karsavinas Lietuvą traktavo kaip nepakankamai savo Eurazijos tapatybę supratusia, mažai ją išreiškusia tautą. Todėl jos švietimas Eurazijos dvasia buvo ne tik politinis, bet ir mistinis, mesianistinis veiksmas. Taigi galima manyti, jog Karsavinui Lietuva buvo Eurazijos ideologijos terpė. Lietuviški nacionalistiniai esencialistiniai samprotavimai, išaukštinantys kalbą ir tikėjimą, tipologiškai yra panašūs į minėtų Rusijos mąstytojų samprotavimus.

Reikia pasakyti, kad Lietuvos mąstytojai Karsaviną vienareikšmiškai priskyre antikomu-

nistinei stovyklai, neapmąstydami ir neįžvelgdami jokių Eurazijos ideologijos ir sovietų režimo paralelių. Šis pabrėžtinas nekritiškumas, Eurazijos padarinių neregėjimas ypač pastebimas Maceinos kūryboje. Maceina buvo vienas geriausių rusų filosofijos žinovų, tačiau niekada giliau neanalizavo Karsavino kūrybos ir jį nuosekliai pateikdavo kaip antikomunistą filosofą, istoriką. 1971 metais jis rašė:

Nuo komunistinės revoliucijos pabėgę arba vėliau bolševikų ištremti rusų intelektualai niekaip negali sutikti, kad komunizmas kokiu nors būdu būtų susijęs su rusų tauta. Jis esąs „europietiški nuodai“, kaip jį vadino ir mums žinomas rusų filosofas bei istorikas L. Karsavinas, ilgus metus dėstęs Kauno universitete (Maceina 2007: 313).

Tarpukario lietuvių filosofijai labai trūko sociologinio empirinio išvalgumo, kuris įvertintų Vakarų modernizacijos galimybes, taip pat analitiškumo, kuris padėtų atsakyti „dvasinių“, esencialistinių, ideokratiškos teorijų ar bent jas suspenduoti. Priešingai, religinis esencializmas, istorinė dialektika, sumišusi su mesianizmu ir net gnosticizmu, stiprus religinis simbolinis mąstymas darė Lietuvos filosofiją pažeidžiamą įvairiausių propagandinių kampanijų, religinių mistinių sąjūdžių ir mesianistinių akcijų.

Karsaviną siejo draugiški, kupini pagarbos ir artimo asmeninio bendravimo santykiai su Šalkauskiu. Panašios filosofinės ištakos, analogiškas kultūros ir religijos santykio vertinimas, didžiulis asmeninis atsakingumas skatina sugretinti jų filosofinius požiūrius. Šių autorių palyginimas, mano įsitikinimu, ne tik galimas, bet ir būtinas, produktyvus. Tiesa, tarp jų esama ir daug skirtumų. Šalkauskis buvo katalikas, tačiau ir Karsavinas niekada neslėpė savo ribotos simpatijos katalikiškajam tikėjimui. Plačiau aprašyta legenda, esą jis Abezėje prieš

mirtį katalikų kunigui išpažino katalikų tikėjimą, tačiau pagal specifinę, dar Solovjovo sukurta formulę. Nei Šalkauskis, nei Karsavinas griežtai neskyrė filosofijos ir teologijos, laikydami tikėjimą ir gyvąjį religinį pažinimą aukščiausio pažinimo rūšimi. Kita vertus, abu neigė žmogaus proto tobulumą, jį nuosekliai kritikavo. Šalkauskis tai išdėsto savo įsitikinimo teorija. Pasak jo, tiesa, aukščiausi idealai, kuriais privalo sekti žmogus, nėra duoti tiesiogiai, o pasiekiami ilgo, sunkaus įsitikinimo būdu. Šitaip Šalkauskis susiejo mokslą, filosofiją ir religiją. Mokslas, tyrinėjimai, logika padeda įsitikinti ir išvengti nereikalingų prietarų, iš jų ir religinių. Karsavinas savo kritinio mąstymo nuostatas pagrindžia Kuziečio *docta ignorantia* tematikos aiškinimu. Savo kūrinuose iš esmės pritarėdamas Kuziečiui jis teigia ne tik kad „Negalima pažinti, kad yra Dievas“, bet ir tai, kad „Negalį mes tikrai pažinti ir to, kas yra daiktų esmė, jų *veritas*, arba *quidditas*“ (Karsavinas 1998: 243), tačiau ši savikritika anaipso netrukdo abiem autoriams būti principingiems ir visiškai ištikimiems savo idealams ir misijai.

Šalkauskis ir Karsavinas – abu kalbėjo apie žmogaus veiklos orientaciją į aukščiausius, dažniausiai transcendentinius idealus. Anot Šalkauskio, tie idealai yra universalūs, ir šiuo požiūriu jis seka T. Akviniečiu bei neotomizmu. Priešingai, Karsavinas kalba apie istoriškai ir civilizaciniu būdu orientuotus idealus, kurie savitai išskleidžia visuotinybę, ir be tikėjimo, pasiaukojimo šis idėjinis netobulumas negali būti įveiktas. Šalkauskis, kalbėdamas apie universaluosius idealus ir jų tautinius vedinius, turi omenyje, kad tautiškumo principai visados turi būti pamatuoti visuotiniais, aukščiausiais idealais. Tačiau šis universalizmas nėra kiek netrukdo pačiam Šalkauskiui paversti savo filosofijos ideologija, pirmiausia ateitininkų, religine, ir iš dalies tautininkų (kurių perdėtam nacionalizmui jis nuolat oponavo). Karsavinas sa-

vo filosofinius ir metafizinius samprotavimus paverčia ideologija kur kas radikaliau ir nuosekliau. Civilizacijų istorinė analizė, teosofija ir asmenybės teorija pagrindė jo eurazietiškus idealus bei Eurazijos politinę ideologiją, siekė ją paversti viešpatuojančiu politiniu diskursu ir politine programa.

Europos mistikų ir rusų sentikų senolių fenomenų interpretacijos

Karsavinas visados buvo susijęs su gnostine, Europos mistine ir stačiatikių sentikų tradicijomis. Visos jos yra esencialistinės, t. y. tiki žmogaus ir sociumo dieviška prigimtimi, atmeta nepriklausomos socialinio konstruktyvizmo ar laisvo individo transgresijos idėjas. Vis dėlto šis misticizmas atveria ir tam tikrus papildomus mąstytojo elgesio ir samprotavimų horizontus. Pirmiausia Karsavinui nėra būdingos manipuliacinės politinės nuostatos, o jo puoselėjama filosofija ir moraliniai imperatyvai numanė didesni, nei įprasta visuomenei, socialinių, egzistencinių, religinių atsakingumą, specifinį gyvenimo būdą. Iš Karsavino biografijos galima manyti, kad dvasinis jo virsmas nebuvo savaiminis, užtruko ilgą laiką ir galiausiai buvo įgyvendintas tik lageryje. Prisiminkime, jis užaugo garsioje menininkų šeimoje. Jo tėvas buvo teatro šokėjas, o sesuo Tamara Karsavina – viena garsiausių visų laikų Rusijos šokėjų. Todėl Karsavinas, nepaisant viso savo dėmesingumo istorijai ir filosofijai, augo mokymdamasis atpažinti ir mėgti gerą meninį skonį ir stilių. Revoliucijos laikotarpiu ir po revoliucijos Karsavinas garsėjo kaip įžvalgus stilistas, puikiai imituojantis įvairiausias istorines rašymo manieras, pasižymintis visais rusų poezijos sidabrinio amžiaus skonio ypatumais. Tačiau ilgainiui jis vis daugiau dėmesio skyrė savo kalbėjimo ir aiškinimo paprastumui, tikėjimui ir savo egoizmo susaistymui.

Yra išlikę nedaug duomenų apie tai, kad atvykęs į Lietuvą Karsavinas gana greitai įsijungė į V. Sezemano vadovaujamą Kauno religinių-filosofinių būrelį, kuriame buvo aiškinamos filosofinės stačiatikybės idėjos, kurių viena svarbiausių ir buvo paprastumas, suartėjimas su liaudimi, buvimas iki kelių liaudies upės tėkmėje (Сорочкин, 1994: 499–519). Karsavinas būrelyje skaitydavo paskaitas, dažnai apie stačiatikių tikėjimą ir jų senolių (*старцев*) praktines religines veiklas, siekdamas parodyti stačiatikybės gyvybingumą, jos integruotumą į gyvo tikėjimo aplinką, jos gebėjimą jausti hierofaniją, suvaržyti savo egoizmą ir prieraišumą ir aukotis Dievo vardu. Iš čia kyla stačiatikių senolių gydymo, ūkinių patarimų, pranašysčių bei vienuoliško susilaikymo nuo turtų ir geismų praktikos. Manau, kad šis sentikių senolių mistinis pavyzdys, sekimas juo ne tik grindė kai kurias simfoninės asmenybės teorijos prielaidas, bet ir tapo šaltiniu, būdu įveikti šią ideokratijos ideologiją, atsiveriant jau kitokio pavidalo egzistenciniams pasaulio, asmens, Dievo santykiams. Tačiau Abezėje Karsavinui mažiau rūpėjo ideokratija, jis itin pabrėžė savo senovišką elgesį, su juo susiejo ir vieną paskutinių savo darbų (parašytą 1952 m.) „Malda“ (Карсавин 1994: 470).

Išvados

Karsavino istoriosofinės, mesianistinės idėjos ir jo aktyviai plėtota Eurazijos ideologija (jis kurį laiką vadovavo šiam sąjūdžiui, buvo jo ideologas) buvo artimi to laikotarpio gnostiniam simbolizmui, kuris buvo paplitęs Italijoje, Vokietijoje, Rusijoje ir Lietuvoje, bei visuotinės filosofijos, kuri buvo populiarė ikirevoliucinėje Rusijoje ir tarpukario Lietuvoje. Karsavino teosofinis esencializmas, jo sociologija, kristologinė mistika, Švč. Trejybės Asmenų įga-

linta dialektika ir ją atitinkanti dinaminė pasaulio vizija savo turiniu ir forma yra artimi Kuziečio filosofijai ir stačiatikių kristologinei mistikai. Karsavinas nebuvo intuityvistas, veikiau bandė aptarti ontines ir teosofines sociumo raiškos sąlygas. Todėl, skirtingai nei, pavyzdžiui, intuityvizmo atstovas Losevas, kuris santalkos galią suteikė mąstymui ir jį reprezentuojančiai kalbai, Karsavinas logo įkūnijamą santalkos galią priskyrė ne lingvistinėms ar mentalinėms charakteristikoms, o ontinei tikėjimo prigimčiai, socialiniams sąjūdžiams, individo gebėjimui suprasti ir aukotis socialinei, politinei žmonijos tikrovei. Šis pasiaukojimas ir yra laikytinas Karsavino mesianizmu, kuris buvo susijęs su Eurazijos idėja. Karsavinas buvo kairiojo, artimo sovietiniam režimui politinio Eurazijos sąjūdžio lyderis. Vis dėlto pradedant 1929 metais jis pamažu atitolsta nuo politinio Eurazijos sąjūdžio, o po Antrojo pasaulinio karo – ir nuo šios idėjos. Tačiau šis Eurazijos momentas Karsavino filosofijoje nebuvo išryškintas jo amžininkų filosofų Lietuvoje – nei Šalkauskio, nei Maceinos.

Tai, kad Karsavinas savo dialektines, bet kartu ir esencialistines idėjas įkūnydavo principingais pasirinkimais, paverčia jį sokratiška figūra. Tačiau kartu jis turi ir daugelį sentikių išminčiaus bruožų: tai pasiaukojimas, egoizmo suvaržymas, santalkos ir neprisirišimo išaukštinimas. Mesianistines ir tikėjimo vizijas Karsavinas nuosekliai plėtojo ir siekė įgyvendinti savo gyvenimo pavyzdžiu ir mirtimi, kurią jis pasitiko invalidų lageryje Abezėje.

LITERATŪRA

- Charles, T. 1999 Comment on Jürgen Habermas "From Kant to Hegel and Back Again", *European Journal of Philosophy* 7 (2): 158–163.
- Karsavinas, L. 1998. *Europos kultūros istorija*. T. 5, d. 2. Vilnius: Vaga.
- Karsavinas, L. 1938. „Didžioji Prancūzų revoliucija ir Vakarų Europa“, in *Naujoji Romuva* 37: 649–654.
- Maccina, A. 2005. „Religijos filosofija“, in Maccina, A. *Raštai*. T. 10. Vilnius: Margi raštai.
- Maccina, A. 2007. „Nuo ko mes bėgome? Komunizmo ir rusiškumo santykių klausimu“, in Maccina, A. *Raštai*. T. XII. Vilnius: Margi raštai.
- Бердяев, Н. А. 1972. *О рабстве и свободе человека*. Париж: YMCA-Press.
- Карсавин, Л. П. 1912. *Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков*. Санкт-Петербург.
- Карсавин, Л. П. 1915. *Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках*. Петроград: Научное дело.
- Карсавин, Л. П. 1921. Федор Павлович Карамзов как идеолог любви. *Начала*, No. 1. Петроград.
- Карсавин, Л. П. 1922. *Восток, Запад и русская идея*. Петроград: Academia.
- Карсавин, Л. П. 1923. *Философия истории*. Берлин: Обелиск.
- Карсавин, Л. П. 1923. *Джордано Бруно*. Берлин: Обелиск.
- Карсавин, Л. П. 1992. „О Личности“, in Карсавин Л. П. *Религиозно-философские сочинения*. Москва: Renaissance.
- Карсавин, Л. П. 1992. „Поэма о смерти“, in Карсавин Л. П. *Религиозно-философские сочинения*. Москва: Renaissance.
- Карсавин, Л. П. 1992. „Оценка и задание“, in *Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования*. Выпуск X: 110–113.
- Карсавин, Л. П. 1994. „Глубины сатанинские (Офиты и Василии)“, in Карсавин Л. П. *Малые сочинения*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Карсавин, Л. П. 1994. „София земная и горняя“, in Карсавин Л. П. *Малые сочинения*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Карсавин, Л. П. 1994. „Noctes Petropolitanae“, in Карсавин Л. П. *Малые сочинения*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Карсавин, Л. П. 1994. „Молитва“, in Карсавин Л. П. *Малые сочинения*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Карсавин, Л. П. 1995. „Социализм и Россия“, in *Мир России – Евразия. Антология*. Составители: Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. Москва: Высшая школа.
- Козловский, В. В. 1994. „Евразийская идеократия“, in *Рубеж (альманах социальных исследований)* 5: 46–58.
- Пушкин, С. Н. 1999. „Евразийские взгляды на цивилизацию“, *Социологические исследования* 12: 24–33.
- Сорочкин, Г. 1994. „Из дневника (к истории Каунасского религиозно-философского кружка)“, in Карсавин Л. П. *Малые сочинения*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Хоружий, С. С. 1992. „Жизнь и учение Льва Карсавина“, in Карсавин Л. П. *Религиозно-философские сочинения*. Москва: Renaissance.

HISTORIOSOPHICAL MESSIANISM OF L. KARSAVIN AND THE IDEA OF EURASIA

Gintautas Mažeikis

Summary

The historiosophical and messianistic ideas of L. Karsavin and his ideology of left Eurasia were based on the theological and gnostic symbolism of the early 20th century, F. Schelling's philosophy of Myth and Universality, V. I. Solov'ev's Philosophy of Universality, Mystics of Christology, the Orthodox understanding of Saint Trinity, typological theory of civilizations. At the beginning of his mediaeval researches Karsavin investigated sacral events in rural areas in

the 17th–18th centuries, especially in Italy, magic activities and popular beliefs in Christian Saints, based on uncritical, natural, live religious feelings and spontaneous faith. He maintained live religious faith to be the background for the significance and utility of all canonical religious rules and churches. These ideas are similar to the French school of *Annales* and to the M. Bakhtin's theory of Carnival issues of the Mediaeval tradition of laughter. However, Karsavin re-

lated his consideration of spontaneous hierophany to the gnostic tradition of Divine *Pleroma*. It is important to them in order to interpret the philosophy of Nicolaus Cusanus, especially his conception of God as *Possest* and a permanent and contradictory process of *explicatio* and *complicatio*. On the basis of Cusanus' philosophy, Karsavin developed his personal idea of dialectics of Saint Trinity as a union of Divine personalities. Karsavin maintained that the conception of Cusanus is insufficient because Cusanus didn't explain the role of Christ in the full reunification of sinful human beings with God. By Karsavin, Cusanus avoided pantheistic tendencies and therefore couldn't develop the theory of divination of personality. On the contrary, Karsavin develops the idea of divination of oneself in his theory of Symphonic personality. Every personality is a form of free solution and responsibility, love and self-sacrifice. Therefore, the personality develops itself from an autonomous individual into the personality as a family, the personality as a nation, as a state, and finally the personality transforms into a cosmic human being, or Adam Kadmon. The hierarchic growth of personality, his ontology presupposes his essential responsibility for the development of nation, state, culture and civilization. It was the basis of Karsavin's messianism. The nation or culture couldn't be developed in the necessary direction, towards divinity, without creative and self-sacrificing activity of the indi-

vidual. The hierarchical conception of the world personality presupposes the ideocratic form of government. The idea of the ideocratic power makes Karsavin's political considerations similar to the Soviet system of power. Karsavin from 1925 until 1929 was the leader of the left wing of the Eurasia movement which was located in Paris. He initiated and supported a dialog with Bolsheviks' representatives. However, Karsavin strongly criticized communism and Bolsheviks from the Orthodox point of view. Karsavin was a deep believer and couldn't support the destruction of churches by the Soviet regime. However, today it is possible to say that Karsavin's political visions are very similar to the modern Vl. Putins' regime in contemporary Russia. Eurasia and Symphonic Personality ideas became important motives for Karsavin's coming to Lithuania in 1928. However, after arrival he didn't participate in any political movement and developed his civilization ideas, the conception of ideocratic power and Symphonic Personality there. In the Lithuanian period, he becomes closer to the Russian Orthodox tradition of Old Believers and its ideas of self-sacrifice to populace. Karsavin didn't emigrate from Lithuania in the threat of Soviet occupation. On the contrary, he spread his ideas of Symphonic Personality, dialectics of Trinity, self-sacrificing after the War and even in the concentration camp in Abeze until his death in 1952.

Keywords: live religions, Symphonic Personality, pantheism, gnosticism, messianism.