

## МЕТАФИЗИКА ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИОСОФИИ Л.П. КАРСАВИНА\*

*Аннотация:* В работе представлены основные этапы формирования персоналистической метафизики личности Карсавина в системе философии всеединства бытия. Делается заключение о значимости историософских идей философа в исследованиях личности, взятой в ее историческом аспекте. Создание персоналистической метафизики личности Карсавина рассматривается в контексте российской и европейской истории философии.

*Ключевые слова:* Карсавин, метафизика личности, всеединство, историософия, онтология, бытие, персонализм.

Безусловно, персоналистическая метафизика Л.Карсавина – это не один лишь метафизический трактат «О личности», где развитая мыслителем онтология личности представлена наиболее системно. Безусловно, этот труд (говоря языком самого Л.Карсавина) «стяженно» представляет «метафизический» итог очень значительного многолетнего духовного опыта выдающегося русского историка. В результате научных и собственно метафизических изысканий, постепенно и последовательно формируется историософская система Л.Карсавина, своеобразие и оригинальность которой, по нашему убеждению, в решающей степени связаны с ее персоналистическим характером.

Смысл исторического развития человечества как всеединого субъекта истории Л.Карсавин (в полном соответствии с принципами метафизики всеединства) усматривал в «становлении Абсолюта» в ходе всемирной истории, в восстановлении утраченного, в результате грехопадения, богочеловеческого единства (схема, по сути, та же, что и у Вл.Соловьева – становление Богочеловечества; у С.Франка – прогресс «богочеловечности»; «софийный» прогресс человечества – у отечественных софиологов). В историософии Л.Карсавина, каждый «момент» человеческой истории признается совершенно необходимыми, имеющим онтологическое значение, но в пределах и на условиях *всеединой иерархической организации* мира человеческой истории.

Совершенное осуществление Абсолюта в истории (достижение «Царства Божия на земле») в историософии Л.Карсавина признается невозможным. В той или иной степени подобное метафизическое ограничение признавали все представители метафизики всеединства. Своего же рода историческо-онтологической «гарантией» смысла и прогресса истории признается историчность личности Христа, в которой универсально и окончательно утверждается истинность догмата о «неслиянности и нераздельности» божественного и человеческого. Здесь Л.Карсавин, безусловно, близок к позиции позднего Вл.Соловьева, настаивавшего, например, в своем известном письме Л.Толстому, на экстенсивном характере исторического процесса *после* Христа. Отличительной же особенностью позиции Л.Карсавина и в этом вопросе оказывается последовательно проводимый им принцип исторического иерархизма. Историческо-онтологический иерархизм принципиально отличает историософию Л.Карсавина и от более поздней концепции «творческой эволюции» Тейяра де Шардена. Во-первых, в учении русского медиевиста никакой существенной роли не играет натурфилософская тема, исключительно важная для знаменитого французского ученого и теолога.

\* © Гребешев И.В.

---

---

Во-вторых, для Тейяра де Шардена смысл развития, весь этот процесс универсальной космической эволюции (диалектические превращения живой и неживой материи, материи и духа, божественного и человеческого бытия и т.п.) состоял именно в преодолении любых границ, в разворачивании поистине безбрежных возможностей самодостаточного, вполне *пантеизированного* космоса. Подобный пафос был Л.Карсавину совершенно чужд: последовательный сторонник иерархизма в истории и онтологии он был достаточно далек не только от естественнонаучного эволюционистского космизма (в этом отношении к Тейяру, конечно, гораздо ближе известные русские естествоиспытатели-космисты), но и от гегельянского диалектического апофеоза. Безусловно, в этом отношении он существенно отличается и от Вл.Соловьева, гораздо в большей степени подверженного влиянию гегелевского диалектического монизма.

Новая эра человеческой истории, по версии Л.Карсавина, всецело проходит под знаком христианства. Причем речь шла не о триумфальном шествии христианской религии. По убеждению Л.Карсавина, в истории после Христа может происходить и происходит как «становление», так и «погибание» христианской цивилизации. Но, в любом случае, именно эти процессы составляют подлинный смысл происходящего в мире. Соответственно, лишь в христианской парадигме можно обнаружить критерии для оценки прогресса или регресса мировой истории, и ее отдельных «моментов». В этом плане мыслитель был вполне последователен и рассматривал саму личность Христа в качестве решающего «критерия» прогрессивного или регрессивного развития в истории.

Собственно и в данном случае можно говорить о его персоналистической позиции. Историческая личность Христа (в ее классическом, догматическом понимании) в историософии Л.Карсавина – это, конечно, отнюдь не рационалистически интерпретируемый образец с которым соотносятся те или иные «моменты» истории. Личность Христа – это, скорее, историческо-онтологическое свидетельство «неодолимости» человеческой личности в самых трагических для нее исторических обстоятельствах. О том, что в действительности происходит в истории судить можно и должно на основании того, что происходит в ту или иную эпоху с человеческой личностью. Личностным идеалом, в историософии Л.Карсавина, признается канонический образ Христа, воплощающий в истории смысл «надорганического» личностного бытия. Справедливым представляется вывод, что для русского мыслителя (в соответствии с известным поэтическим высказыванием) любой «прогрессивный» скачок оказывался очевидно «реакционным», если при этом «рушилась» человеческая личность. Руководствуясь этим принципом, Л.Карсавин последовательно критикует различные варианты «исторического прогрессизма» и столь же последовательно обосновывает уникальность и бытийственную полноценность всех исторических «моментов», внутри которых всегда происходит циклическая смена исторических форм: потенциального всеединства, первично-дифференциального единства, органического единства и финального кризиса-распада.

Знаток средневековой культуры, Л.Карсавин был убежден, что «религиозное качество» является универсальной почвой для всякого культурного становления и развития. Однако и в такого рода универсализме он выстраивает достаточно жесткую иерархию: культуры различаются по характеру религиозности, в которой преобладают направления пантеистическое, теистическое и, собственно, христианское. В становлении и развитии христианской культуры Л.Карсавин усматривал высшее проявление «надорганических» начал в человеческой истории. В этом смысле, он признавал и возможность прогрессивных изменений: в его культурно-исторической иерархии

допускается движение к высшему культурно-историческому типу, христианскому. Преимущество же культуры христианского типа заключается, в первую очередь, в ее фундаментально личностном характере и в этом плане она несопоставима с прочими типами религиозных культур.

К персоналистическим принципам Л.Карсавин апеллировал и в своей критике католической догматики. Об этом прямо свидетельствуют его богословские рассуждения об «умалении» в католицизме личностного начала (в частности, «понижение» личностного статуса Св.Духа в католической «поправке» к Символу веры). В существенной мере и его общая критика «теистической стихии» западного христианства имела предметом именно антиперсоналистские тенденции в католической культуре. Напротив, православная культура, по Л.Карсавину, ближе к истокам христианской религиозности, однако еще далеко не в полной мере проявила себя в истории и, в этом отношении, по сути, пребывает еще в «потенциальном» состоянии. Христианский персонализм «замутнен» в католическом теизме и исторически слабо выражен в православии. Даже в период увлечения евразийской идеологией (которую, при любых допущениях, вряд ли можно признать персоналистической) Л.Карсавин писал о возможности пробуждения творческих сил в послереволюционной России и надеялся на возрождение православной культуры, верной духу христианского персонализма.

Как уже отмечалось, вопрос о персонализме в русской философии, и в особенности, в русской метафизике всеединства был дискуссионным в прошлом и, в значительной мере, остается таким же и сегодня. По поводу российской метафизики всеединства достаточно часто высказывались замечания о ее антиперсоналистической направленности. Не стала исключением и метафизика всеединства Л.Карсавина. Известнейший исследователь творчества Л.Карсавина С.С.Хоружий, признавая оригинальность и глубину «философию личности» развитую мыслителем в трактате «О личности»<sup>1</sup>, тем не менее, считает, что даже в этой работе карсавинская «индивидуальная личность», в определенном плане, «сущностно, вторична» в отношении к коллективной, «симфонической личности»<sup>2</sup>. Для подобного утверждения есть вполне определенные основания.

В метафизике всеединства (уже у Вл.Соловьева) индивидуальное бытие всегда *открыто* онтологическим структурам высшего уровня. Всеединое, универсальное (и, наконец, Абсолютное Всеединство) более *онтологично*, чем его частные и также всеединые формы. Вл.Соловьев, полемизируя с Лейбницем, Декартом и русскими персоналистами, отрицал субстанциональность «я» именно как чего-то отдельного, совершенно самодостаточного и ни в каком всеобщем всеединстве не нуждающегося. При этом основоположник всеединства был убежден, что личность и личностное бытие способны к становлению и развитию только в глубочайшем взаимодействии с мировым всеединством, сами обретают реальность всеединого начала, вступая на путь богочеловеческих отношений, отношений с Абсолютом. Только на этом пути тот, кто был *никем* (соловьевский Улис—«никто», беседующий с Полифемом в «Теоретической философии») реально, онтологически становится *всем*. Да, в данном случае, мы имеем дело, в том числе, и с религиозно-метафизической альтернативой метафизически же интерпретированному революционаризму, предлагавшему «ничтожным мира сего» стать *всем*, в смысле, стать победоносным классом. Но в каком отношении совпадают данные противоположности? И совпадают ли они? Конкретно, в историко-философском плане, имеется в виду, конечно, всемирно-исторический, революционный пафос марксизма и христианский, онтологический апофеоз метафизики всеединства. Безусловно, эти две установки совпадают в признании колоссального, решающего значения универсальных связей и отношений. Но, если говорить о личности и ее судьбе в

---

---

системе этих вселенских законов бытия, то выводы, все же, делаются принципиально различные. Для марксизма «человек звучит гордо» только в системе коллективистских отношений и нигде больше. Апофеоз этих вселенских аккордов коллективизма – коммунистическое «завтра». В метафизике же всеединства личность, сама по себе, уже более чем полноценна, она – уже космос, но не замкнутый на себя, не субстанциональный, а нуждающийся в другом, в конечном счете, в *другом Абсолютном*. Представители метафизики всеединства от Вл. Соловьева до Л. Карсавина не считали, что во имя «общего дела» человечества, они жертвуют принципами христианского персонализма. Напротив, они были убеждены, что следуют этим принципам, обосновывая необходимость и реальность всеединой связи человеческой личности с тварным миром и самим Творцом. Для того, чтобы определить результаты подобного выбора рассмотрим персоналистическую линию в философии истории Л. Карсавина последовательно и систематически.

Как мы уже отмечали, в понятийном инструментарии русского медиевиста очень важную роль играли понятия «средний религиозный человек» и «религиозный фонд». Они возникают на страницах его магистерской диссертации «Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII вв.» (СПб., 1912), а затем обосновываются и в докторской диссертации «Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв., преимущественно в Италии» (СПб., 1915). Эти терминологические новации потребовались ученому для разработки типологии средневековой религиозности. Новаторским было также осуществленное им различие собственно религии, как «совокупности положений, догм, принимаемых верующим за истину» и «религиозности» – психологического феномена, связанного с особенностями индивидуальной и коллективной психологии (решающим признается «не то, во что он верит, а то, что он верит, или то, как он верит»<sup>3</sup>). Таким образом понимаемая религиозность, с точки зрения Л. Карсавина, фиксирует реальные, жизненные противоречия и искания людей различных эпох: «Религиозность живет чаянием выхода из противоречий, смутною жаждою предощаваемого единства; она замирает и костенеет, останавливаясь на односторонних и схематических решениях»<sup>4</sup>.

«Средняя» же религиозность характеризует, в трудах Л. Карсавина, специфику существования личности в мире средневековой культуры. Его «средний» религиозный человек это, отнюдь не «одномерный человек» и не какая-то усредненная величина. Более того, в *средних, типических людях* в наибольшей степени находят выражение особенности *личностного бытия* эпохи. В определенной мере, полагал Л. Карсавин, «средние» люди – это, по сути, «герои своего времени», во внутреннем мире и деятельности которых ценности эпохи, в их противоречиях и развитии, находят наиболее глубокое и яркое выражение. Мы можем видеть, что уже в карсавинской модели средневековой культуры имеет место достаточно последовательный и *своеобразный* персонализм. В этой его модели живут и действуют люди, обладающие общим, *средним* мировоззрением, но это обстоятельство никоим образом не мешает им быть личностями. «Тринадцатый век жаждал религиозно-моральных истин. Искали идеал праведной жизни, кидались то в аскезу, то в мистику, то в апостольство и подражание Христу. Искали истинную жизнь, истинную веру, истинную церковь»<sup>5</sup>. Утверждение «век жаждал» – это, как раз, о карсавинских «средних людях» и совсем не обязательно о большинстве. Большинство, в любую эпоху, если и жаждет идеалов, то, согласно карсавинской терминологии, потенциально. *Все* могут быть «беременны будущим», но также и *не осознавать* этого. Безусловно, «жажда истинной жизни» никогда не была и не могла быть среднестатистическим явлением. Но направление развития общества и культуры, его основной вектор зависят от реально и глубоко переживающих

подобное чувство «средних людей» эпохи.

Ярчайшим примером «средней» личности в карсавинской историософии является образ Джордано Бруно в одноименной книге русского мыслителя. В жизни и творчестве итальянского гуманиста автор усматривает не конфликт новаторской идейной позиции с «духом времени»: идеологией и психологией эпохи, а, напротив, глубочайшее *совпадение* духовных исканий Бруно с направлением развития его времени, с противоречивым и сложным идейным миром эпохи Возрождения. Л.Карсавин постоянно акцентирует «полноту сложной личности Дж.Бруно», подчеркивая ее неоднозначный и противоречивый характер: «он своеобразен, и своеобразен не в дурном смысле, а в смысле выразительности и энергии письма, полного проявления в языке своего я»<sup>6</sup>. В этой работе, и именно по отношению к личности Бруно, он впервые использует понятие «центральная личность эпохи», которое, как мы понимаем, не отрицает, а дополняет понятийную логику его более ранних определений «средней религиозности» и «среднего религиозного человека».

Вероятно, чтобы быть предельно точным, надо говорить о карсавинском Бруно как о *среднем человеке и центральной личности эпохи*, эпохи Возрождения, когда человек «вдруг» осознает, что «одновременно является и самосознанием Всеединства и самосознанием противостоящей Всеединству индивидуальности»<sup>7</sup>. «Центральная личность эпохи» (в данном случае, Бруно) остается именно *средней* личностью, поскольку, при всей своей гениальности и новаторстве, самовыражает себя полностью в духовных *пределах* своего времени. Другое дело, что своей судьбой и своим творчеством, он (подразумеваются, естественно, *они*) эти границы, в решающей степени, и задает. Причем, если творчество Дж.Бруно устанавливает *личностную* связь с будущим (поэтому он и есть «центральная личность эпохи»), то его учитель Н.Кузанский, будучи глубочайшим образом связанным со средневековой духовной традицией, оказывается способным к творческому преобразованию этой традиции и созданию, по сути, проекта новой культуры. Поэтому, хотя историческая роль «центральных личностей» (Бруно) очень важна, но, в большей мере, как личностное выражение глубочайших движений эпохи, в понимании же и обосновании этих движений важнейшая роль может принадлежать фигурам далеко не в такой степени связанных со своим временем (Н.Кузанский).

В «центральной личности» с особой остротой и яркостью проявляются основные противоречия эпохи. Как «человек Ренессанса», Дж.Бруно выражает в своем мировоззрении противоречивое единство возрожденческого индивидуализма и пантеизма «Иногда в сознании связи своей с Всеединством он словно отождествляет себя с Абсолютным, забывает о своем истинном я и пытается вместить в свое эмпирическое я полноту бесконечности. Тогда ему кажется, что он и есть Атлант, подъявший на плечи свои весь космос, что силы его бесконечны. Но, отождествляя Бесконечное с собою, он тем самым его оконечивает, делает относительным, ограниченным, разъединенным и оказывается в сфере эксплицитности. А в эксплицитности он может утверждать только свою ограниченную личность, обреченную на бессилие и гибель»<sup>8</sup>. Настаивая, в данном случае, на принципиальной ограниченности индивидуалистическо-пантеистического сознания, Л.Карсавин совершенно определенно различает индивидуализм и персонализм. Именно в персонализме, по его убеждению, «снимается», столь характерное для Возрождения, противоречие между универсалистской интенцией пантеизма и индивидуалистическим «атомизмом». И мы понимаем, что в метафизике всеединства самого Л.Карсавина подобное «снятие» предполагает своего рода «отрицание отрицания», диалектическое «возвращение» из *будущего*, из Ренессанса к *персоналистическому иерархизму* средневековья.

Речь, конечно, не идет о какой-то консервативной утопии или, допустим, консервативной метафизике. Возрожденческий индивидуализм Л.Карсавин полностью принимает как явление закономерное, отвечающее логике культурно-исторического развития. И он ни в коей мере не желает повернуть историю «вспять». Ориентация деятелей Возрождения (и, в первую очередь, Дж.Бруно) на индивидуальные творческие силы личности оценивается русским мыслителем очень высоко. Беспокоит же его не столько утраченное прошлое (консервативная реакция), сколько культурные *перспективы* индивидуалистического типа сознания. Он был убежден, что индивидуализм не является, по сути, апологией личности и никогда сможет стать предпосылкой для персонализма. Л.Карсавин акцентирует тяготение к пантеизму Дж.Бруно и других «центральных личностей эпохи», и для него это влечение неизбежно ведет к пантеистическому растворению человеческой индивидуальности в космическом универсуме.

В дальнейшем, в эпоху становления буржуазных отношений, именно эта индивидуалистическо-пантеистическая тенденция трансформируется в идеологию «экономического интереса», во имя которого оказывается оправданным любой индивидуалистический эгоизм. Индивидуалистическое сознание не сможет воспрепятствовать и тоталитарным процессам в идеологии и психологии. Не один лишь Л.Карсавин, но и целый ряд русских мыслителей предупреждали в XIX веке о подобной опасности (славянофилы, поздний Герцен, Достоевский, К.Леонтьев, и др.). Естественно, эти же сюжеты играли существенную роль и в европейской мысли. Л.Карсавин в этой связи апеллировал к «гениальному», по его словам, образу ибсеновского Пер Гюнта, жизнь положившего на то, чтобы оставаться «самим собой» и, неотвратимо, в конце концов, превращающегося в заурядную, штампованную пуговицу.

С точки зрения Л.Карсавина, индивидуалистический пантеизм Дж.Бруно и примитивный эгоистический индивидуализм персонажа Ибсена различаются в той же мере, в какой различаются эпохи к которым они принадлежат. В случае с Бруно, мы имеем дело с трагедией индивидуализма, с трагическими противоречиями великой эпохи, когда «в эмпирической полноте дана конкретная трагедия духа в момент отрыва его от Всеединого и разрыва всеединства»<sup>9</sup>. Этот, буквально по Шекспиру, «распад связи времен» переживается Бруно с «героическим восторгом» и стремлением «объять бесконечную Вселенную в бесконечном Божестве». Индивидуализм Нового времени, по убеждению Л.Карсавина, постепенно утрачивает трагические черты, вырождаясь в психологию и идеологию «здравого смысла», в культ эмпирического субъекта, во всем и всегда преследующего свои псевдоиндивидуальные, а, на самом деле, полностью стандартизированные, эгоистические цели.

Уже в ранних медиевистских трудах Л.Карсавина типичный человек средневековья («средний религиозный человек») предстает в полноте и разнообразии своих личностно-социальных особенностей, «от представителя эпохи до представителя какой-нибудь ограниченной местной или временно группы»<sup>10</sup>. Позднее, в «Философии истории», эта «цветущая сложность» (известное выражение К.Леонтьева) распространяется им на все человечество как всеединый субъект истории. Нельзя не видеть, что подобная полнота культурно-исторического бытия имела для него огромное значение. И он готов был, подобно Бруно, идти дальше, решая задачу «познания всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта»<sup>11</sup>.

В историософии Л.Карсавина персоналистическая установка реализуется последовательно и всесторонне. Мыслитель стремится избежать крайностей структурализма и настаивает на том, что любые социальные системы «не существуют без индивидуумов и внешне не выразимы и не разъединимы иначе, как условно и путем

аббревиатур»<sup>12</sup>. Личность в историческом времени реальней, онтологичней любых структур, никоим образом не трансцендентна («нечего говорить о какой-то... непознаваемости или трансцендентности»), не является механической «суммой общественных отношений», ее черты и особенности «не разъединены, не вне друг друга, а каждое в каждом, т.е. в одном субъекте»<sup>13</sup>. Для Л.Карсавина «роль личности в истории» – определяющая, если иметь ввиду не исключительных, наделенных властью субъектов, а типичных и в этой типичности полноценных исторических индивидов, людей, в сознании и деятельности которых выражается эпоха, в своих противоречиях и в своем развитии.

Безусловно, в метафизике всеединства ничто сугубо индивидуальное самодостаточным быть не может и, в конечном счете, обретает свою подлинную самость благодаря связи с Абсолютным всеединством. Поэтому Вл.Соловьев, полемизируя с европейским и русским спиритуализмом, утверждал (в «Теоретической философии»), что индивид, становится кем-то, становится личностью только лишь встав на путь познания Абсолютной истины. В метафизике всеединства персонализм никогда не может оказаться тождественным субъективизму. Человеческое «я» никогда не может претендовать на роль онтологического «центра» Вселенной. Персоналистические интенции российской метафизики всеединства имели своей основой метафизическую гипотезу о личностном характере самого бытия, в том числе, и бытия Абсолютного. Согласно этой «гипотезе» «под грубою корою вещества» человеческую личность окружает, не «ужасавшее» Б.Паскаля, а, в дальнейшем, и экзистенциалистов, «бесконечное равнодушие» космических пространств, а сотворенный Любовью и с любовью мир, в котором личность может чувствовать себя действительно *чужой*, только в результате глубочайшего *самоотчуждения*. На идею универсальности *личностного* бытия опирался Вл.Соловьев, когда писал об Абсолютно Сущем субъекте бытия, а Л.Карсавин – о «высшем субъекте» и «Абсолютной Индивидуальности».

Личность, были убеждены русские метафизики, может преодолеть все формы царящего в мире отчуждения и самоотчуждения, поскольку онтологически реальны не эти «внешние объединения и дробления», а «соборное», *личностное* единство с Абсолютом. «Для первичного момента моей души ближайшее общее и есть сама душа, стяженная и символизированная им, качественно отличная поэтому от ближайшего общего других первичных моментов. Но, как для всех вторичных моментов первичный момент есть однородное, общим является определение души Абсолютным как Его момента»<sup>14</sup>. Л.Карсавин постоянно подчеркивал, что связь индивидуального бытия с «Высшей личностью» не являются «внешним подчинением»: «Отвлеченно-общее, форма не объективны, не оковы, наложенные на душу, не темница..., но и не субъективны. Они, сразу, и то и другое»<sup>15</sup>. В метафизике всеединства признается и утверждается принципиальное отсутствие границ между субъектом и объектом (субъектно-объектный характер действительности), но в отличие, например, от немецкого абсолютного идеализма, монизм обеспечивается не столько диалектикой тождества «действительного» и «разумного», сколько тезисом об универсальной персоналистичности бытия.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

- 1 Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. XXX.
- 2 Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. XXXV.
- 3 Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв. СПб., 1997. С. 21.
- 4 Там же. С. 133.
- 5 Там же. С. 54.

- 
- 
- 6 Карсавин Л.П. Джордано Бруно. Берлин. 1923. С. 253.
  - 7 Там же. С. 261.
  - 8 Там же. С. 262.
  - 9 Там же. С. 265.
  - 10 Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в Италии в XII-XIII веках. С. 30.
  - 11 Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 81.
  - 12 Там же. С.30
  - 13 Там же. С. 37.
  - 14 Там же. С.60
  - 15 Там же. С.61.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- 1 Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992..
- 2 Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина.
- 3 Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в X11-X111 вв. СПб., 1997.
- 4 Там же. С. 133.
- 5 Там же. С. 54.

I. Grebeshev

#### METAPHYSICS OF THE PERSON IN L.P. KARSAVIN'S HISTORYSOPHY

*Abstract:* The work considers the main steps of the establishment of Karsavin's personalistic metaphysics of Vseedinstvo. The conclusion about the importance of the historysophical ideas of the philosopher in his personalistic studies is substantiated. The establishment of the personalism of Karsavin is considered in context of Russian and European history of philosophy.

*Key words:* Karsavin, metaphysics of the person, Vseedinstvo, historysophy, ontology, life, personalism.