

УДК 1.11

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2024-1/107-117>

Д.А. Надеина, И.В. Мезенцев\*

## К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ КОСМОЛОГИИ Л.П. КАРСАВИНА И ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

В статье рассматривается соотношение космологии Л.П. Карсавина и православного догматического учения о творении мира. Авторы обобщают суждения церковных исследователей о карсавинской космологии и показывают, как сам Л.П. Карсавин понимал свою философию в контексте православной традиции. В статье делается вывод о том, что карсавинская метафизика в большей степени соответствует мистико-гностической традиции, а не православной догматике. В то же время космология Карсавина, как и церковная космология, стремится занять срединную позицию между пантеизмом и дуализмом.

*Ключевые слова:* Л.П. Карсавин, православие, католицизм, космология, творение, всеединство, пантеизм

**On the issue of the relationship between Lev Karsavin's cosmology and the orthodox tradition.** DARIA A. NADEINA (Saint Petersburg State University), IVAN V. MEZENTSEV (Independent researcher, Vladivostok, Russia)

The article analyzes the relationship between the cosmology developed by Lev Karsavin and the Orthodox doctrine of creation. The authors summarize the opinions of church scholars about Karsavin's cosmology and show how he understood his philosophy in the context of the Orthodox tradition. The article concludes that Karsavin's metaphysics is more in line with the mystic-gnostic tradition, rather than Orthodox dogmatics. At the same time, it shares with church cosmology its aspiration to take a middle position between pantheism and dualism.

*Keywords:* Lev Karsavin, Orthodoxy, Catholicism, cosmology, creation, all-unity, pantheism

Вопрос о соотношении Абсолюта и относительного бытия, Единого и многого является одной из главных проблем философии. Ее ста- ли осмыслять еще в досократический период, остается актуальной она и сегодня, несмотря на то, что «современная научная картина мира

---

\* НАДЕИНА Дарья Александровна, соискатель кафедры философии науки и техники Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: bogoslovblog@gmail.com

МЕЗЕНЦЕВ Иван Валерьевич, кандидат философских наук, независимый исследователь, г. Владивосток.

E-mail: mezivan@yandex.ru

© Надеина Д.А., Мезенцев И.В., 2024

свидетельствует не о единстве последнего, а, наоборот, о его множественности и актуальной рассеянности в космическом пространстве» [27, с. 10–11].

В классической философии Единое в той или иной вариации своего понимания было необходимо для осмысления мира и даже для самого мышления. Проблематика Единого остается востребованной и в наши дни по причине того, что человеку как таковому присуще стремление выйти за пределы своей конечности. Это вновь и вновь ставит перед философией вопрос об абсолютном бытии: «Главная задача философии заключается в том, чтобы помогать человеку осознавать его абсолютность и бесконечность, раскрывать бесконечное изменение его бытия» [11, с. 66]. Направленность к абсолютному и бесконечному является естественной для человека, раскрываясь в области философии и религии. Эти две сферы человеческой культуры вступали в разные отношения друг с другом в попытках формализовать предельные смыслы и состояния. Особым образом философские и религиозные контексты переплелись в рамках русской философии всеединства. На наш взгляд, данная тема требует большей разработки в сравнении с популярными объяснениями.

Наиболее распространены два основных пути понимания того, как соотносится религиозное и собственно философское в русской метафизике конца XIX – начала XX вв. С одной стороны, речь идет о стремлении православных церковных авторов жестко противопоставлять официальную догматику метафизике всеединства. Это достигается, например, за счет демонстрации различия между принципами всеединства и соборности: «Идея соборности имеет основания в опыте новой жизни во Христе, в опыте церковного единства. Идея же всеединства имеет своим истоком рационалистическое умозрение и некий мистический опыт единства всего сущего, “растворения” человека в этом единстве. Не оспаривая права каждого свободного индивидуума иметь тот мистический опыт, который он имеет, мы преследовали только цель показать реальное различие опыта соборной Церкви и опыта всеединого Космоса» [1, с. 93]. Традиционно православные авторы указывают на слабые места пантеистических тенденций в учениях русских мыслителей и их неприемлемость для православного догматического сознания. Так, прот. Василий Зеньковский, отмечая огромное творческое влияние

идей В.С. Соловьева на русскую мысль, говорит об ошибочности космологии всеединства: «...Становится ясной вся неизбежность неудачи в построении системы всеединства. Самый замысел этой системы вырос из недостаточной философской оценки идеи творения и вытекающего отсюда учения о коренном дуализме Бога и мира, о коренной трансцендентности мира и Божества. ... Система всеединства верна, поскольку она не выходит за пределы космоса, но неверна с того момента, когда учит об одноприродности Бога и мира» [15, с. 58–59]. Также православная оценка может включать в себя критику альтернативных церковной традиции мистико-гностических истоков метафизики всеединства и софиологического учения. Так, архиеп. Серафим (Соболев) критикует «софианскую ересь» прот. С. Булгакова в том числе за платонические, гностические и каббалистические истоки [26, с. 122].

С другой стороны, имеется тенденция сближения метафизики всеединства и церковной традиции. Во-первых, сами русские философы могли идентифицировать свою космологию как «православную» и подкреплять ее ссылками на древние церковные авторитеты. Во-вторых, церковные авторы могут воспринимать идею всеединства как «предвосхищение и интуитивный поиск соборного единства» [1, с. 93]. Также стоит сказать, что апологетическая стилистика, характерная для многих опытов изложения русской философии конца XIX – начала XX вв., создает благодатную почву для восприятия метафизики всеединства как религиозно-культурного достояния, обусловленного именно церковными истоками. Исследователи, например, могут сближать упомянутые выше понятия «соборность» и «всеединство»: «В своем философском содержании тема соборности выступает как одна из тем и линий в составе метафизики всеединства» [28, с. 25]. Порой встречаются высказывания о православных истоках концепции всеединства: «Концепция Всеединства является плодотворной линией философствования, сложившейся в рамках раннего славянофильства на основе православия» [5, с. 110]. В качестве примера указанного сближения можно привести суждение прот. П. Гнедича, которое он высказывает в книге, посвященной догмату искупления в русской богословской науке. Прот. П. Гнедич приходит к выводу, что «русское богословие и русская религиозная мысль соединяются в стремлении к уразумению основного

христианского догмата и искании смысла жизни» [4, с. 281].

Таким образом, по-прежнему остается открытым вопрос о том, каким же образом соотносится мистико-интуитивное, религиозно-церковное и собственно философское начала в русской метафизике всеединства. Она может мыслиться и как инородное православной традиции образование, и как отделившаяся от церковно-догматического ядра периферия, как ее гетеродоксальная модификация. Иллюстрацией отмеченной нами сложности может служить одно из высказываний церковного публициста о В.С. Соловьеве: «Для “борцов за чистоту Православия” он “экуменист” и вообще “криптокатолик”. А для интеллигентов он “чересчур религиозен в традиционном смысле”» [30]. И.И. Евлампиев указывает на то, что «в русской философии такого ясного отделения мистического содержания идеи Абсолюта от сковывающей его догматической формы до конца так и не произошло, и именно в этом, действительно, заключается ее главная особенность...» [9, с. 6].

На наш взгляд, данная проблема также связана с различными возможностями понимания слова «религиозная» в применении к русской философии конца XIX – начала XX вв. Под «религиозностью» русской мысли можно понимать нахождение внутри церковной культуры (например, в статусе отклонения от богословской нормы). «Религиозность» в применении к отечественной мысли указанного периода может означать тот факт, что она имеет апологетический потенциал, который может быть использован во благо церковной традиции. И, наконец, «религиозность» здесь может трактоваться максимально широко – как указание на тот факт, что в сочинениях русских мыслителей активно использовалась богословская терминология (концепты «Бог», «Троица», «Святой Дух» и т.д.) или имела открытость мистико-интуитивному опыту.

Стремясь прояснить указанное затруднение, в настоящей статье мы обратим внимание на специфику космологических воззрений Л.П. Карсавина. Он не был профессиональным философом по своему образованию и первоначально занимался историей западного Средневековья. Однако с течением времени внутри его исторических штудий стал развиваться метафизический анализ истории, дошедший до разработки метафизики человека в контексте метафизики Абсолюта. На построение карсавинской

системы оказали влияние учения античных и христианских мистиков, которые являлись предметом его профессиональных интересов и лично переживались им. Особенное значение для Л.П. Карсавина имел Николай Кузанский, которому русский философ соответствовал и содержательно, и стилистически. В этом отношении, на наш взгляд, карсавинская мысль представляет собой прямое развитие гностико-мистического подхода к построению метафизики Абсолюта, что придает мыслителю оригинальность в сравнении с другими русскими теоретиками всеединства.

Особый статус карсавинской метафизики заключается также в следующем: «Творчество Л.П. Карсавина завершает известную нам традицию всеединства. С ним она вступила в зрелую форму своего существования. В его метафизике отчетливо просматриваются все ее основные начала, те же из них, которые использовались его предшественниками имплицитно, приобретают форму выверенных определений. Однако, как всякая яркая индивидуальность, Карсавин выходит за рамки традиции, в которой работает, порою вступает с ней в спор» [22, с. 7]. Еще одной особенностью карсавинской метафизики является оригинальное сочетание принципов персонализма и всеединства: «Обычно персонализм и всеединство рассматривают как несовместимые: первый старается избавиться человеческую уникальность от вмешательства индивидуализма и коллективизма, а последнее часто обвиняют в том, оно растворяет личность в Абсолюте и, таким образом, оказывается противопоставлено персонализму. Карсавин, однако, их сочетает и стремится снять эту несовместимость» [24, с. 181].

Система Л.П. Карсавина так же, как и пантеистические системы его идейных предшественников, начиная от античных гностиков и заканчивая Николаем Кузанским, развивалась при господствующем положении креационистской библейско-христианской космологии, закрепленной в церковной ортодоксии. Наше внимание привлекает именно гетеродоксальность позиции русского мыслителя с точки зрения консервативных богословско-философских позиций православной традиции. Метафизика русского философа с историко-философской точки зрения представляет собой уникальный опыт интерпретации догматических постулатов церковной ортодоксии через основоположения мистико-гностической традиции. Прежде чем

рассматривать отношение Л.П. Карсавина к православной космологии и восприятие карсавинской концепции Абсолюта в церковной среде, необходимо изложить основные постулаты метафизики всеединства русского философа.

Л.П. Карсавин в русле философии всеединства обращается к фундаментальной проблеме – вопросу о соотношении Бога как Абсолюта и мира: «Он обращается к наиболее сложной и принципиальной проблеме: пытается понять как можно мыслить наряду с Абсолютом, который охватывает все существующее, еще и тварный мир, не совпадающий с Абсолютом» [2, с. 199]. В решении указанного затруднения Л.П. Карсавин исходит из тезиса о том, что Бог представляет собой всеединство всего сущего: «Бог, как существо высочайшее, должен быть всем, всеединством. Иначе можно помыслить нечто высшее, чем противостоящий тварному Бог, т.е. – помыслить всеединство Бога и твари, которое тогда и будет истинным Божеством. Бог безусловен, а следовательно, рядом с Ним нет и не может быть твари или: тварь – полное ничто» [16, с. 32]. Свое понимание того, как соотносится абсолютное всеединство и тварное множество, русский философ воспринимает как одну из типовых возможностей решить этот вопрос. По мнению Л.П. Карсавина, существует три варианта ответа: дуалистический, пантеистический и православно-христианский. Дуалистическая концепция отделяет мир от Бога, который творит все сущее из некоего низшего по отношению к себе начала. Не устраивает русского мыслителя и противоположная крайность, выраженная в одной из разновидностей пантеистического воззрения. При одностороннем утверждении единства в противовес дуализму «неизбежно отождествление акта творения из ничто с творением из Бога и “ничто” – с Богом» [8, с. 132]. Л.П. Карсавин выступает против смешения Божественного Ничто, которое есть все, с ничто как чистым небытием. Философ подчеркивает, что серьезнейшей ошибкой такого рода пантеизма является отрицание самостоятельного значения ничто, из которого и в котором мир творится Богом.

Карсавинская модель всеединства настаивает на том, чтобы ничто, из которого Бог творит мир, было осмыслено как самостоятельное начало, но в специфическом смысле: «Божество абсолютно, будучи Всеединством и постигаясь нами, как таковое. Но в полноте нашего опыта Оно абсолютно только при том условии, если

как-то существует, не ограничивая Его абсолютности, в каком-то смысле отличное от Него нечто. А это “нечто” для того, чтобы не ограничивать Бога и чтобы, будучи отличным от Него, как-то противостоять Ему, должно не быть самобытием или ничто, т.е. в отличности своей быть совершенным ничто, ибо, если оно хотя бы малейшая самобытийственная точка, оно уже не отлично от Бога или – Его ограничивает. “Иное” может существовать только как создающее и создаемое Божество, и в тварной отличности своей “ничто”. Но самосозидание Божества не может быть самосозиданием, как раскрытием Божественной Полноты. Самотворение Бога, для того, чтобы быть таковым, должно быть Его вольным самоопределением, т.е. самоограничением и самооконечиванием Абсолюта, ибо только при этом условии Богоявление отлично от Богобытия. И вот это-то Богоявление, а лучше сказать – Богостановление и есть творение конечного и относительного ничто, сущего только самоопределившим Себя Богом и в Боге, а с отшествием Бога прекращающегося в своем условном бытии» [16, с. 40].

Русский мыслитель акцентирует внимание на том, что ничто здесь не представляет собой в строгом смысле бытия, что позволяет Л.П. Карсавину избежать дуализма в космологии. Бог свободно переносит свое бытие в ничто и получается инобытие. Творение в данном случае получает свою свободу от Бога в Боге, двигаясь в то же время к единению со своим первоисточком. Стоит сказать о том, что представленная схема, хоть и не соответствует ортодоксальной версии, в то же время так же, как и православно-догматическая модель, претендует на то, чтобы гармонизировать дуалистическую и пантеистическую крайности.

Мир для Л.П. Карсавина представляет собой, по сути, повторение Богом своей божественной жизни в области ничто, которая осуществляется Богом внутри себя самого за счет самоограничения: «В Божестве-Всеединстве есть Божество-Противостояние твари-ничто. Богу-Всеединству ничто не противостоит или Ему противостоит совершенное ничто. Но дивным и невыразимым образом в этом несуществующем ничто Бог, не переставая быть Всеединством, проявляет или становится Себя путем изливания Себя в ничто, которое тем самым создается или творится Богом, как нечто, отрицающее Его и не перестающее быть ничто» [16, с. 43]. Представленная модель является более простой

схемой понимания того, как соотносятся абсолютное и относительное в сравнении со стандартной эманационной моделью, в которой творение появляется за счет «переливания» Бога через некую онтологическую границу за пределы себя самого. Главнейшей характеристикой всеединства здесь выступает непрерывающееся движение от Абсолюта к ничто и обратно.

Примечательно, что сущность Абсолюта в карсавинской схеме мыслится динамично, а не статично. Для Л.П. Карсавина дискретный аспект бытия становится не менее значимым в сравнении с аспектом единства, поскольку целое совпадает с любой его частью (в реальном мире этот принцип реализуется несовершенным образом). На уровне же совершенного всеединства нет различия между «вертикальным» единством (т.е. единством части и целого) и «горизонтальным» единством (т.е. единством части и другой части). Указанные принципы требуют особого интуитивно-диалектического схватывания: инструментов классической рациональности недостаточно для погружения в карсавинскую концепцию всеединства.

В контексте карсавинской метафизики человек становится относительным всеединством, одновременно и тождественным всеединству-абсолютному, и отличающимся от него. Человек отличается от Бога тем, что он является теофанией Бога в ничто. В итоге человеческий индивид предстает потенциально абсолютным существом, направленным на раскрытие своей божественной природы. Метафизическая модель Л.П. Карсавина приводит к интересным выводам в области гносеологии: «Не я познаю истину – истина сама себя познает во мне ... Не я существую – само бытие во мне существует. Не я становлюсь благим – Всеединое Благо само себя во мне актуализирует» [18, с. 238].

В контексте метафизики всеединства русский мыслитель делает акцент на эмпирической личности как конкретизации абсолютного бытия. В массиве карсавинских идей можно встретить суждения о том, что именно несовершенная человеческая личность является образцом личности. В своем бытии Абсолют определяется противостоящим ему тварным бытием, а не только обуславливает бытие тварных личностей как совершенный образец. Этот вопрос связан с неоднозначным решением фундаментальной проблемы соотношения совершенного и несовершенного: «Если “на поверхности” философской системы мы находим утверждение

об онтологическом приоритете совершенства над несовершенством и признание Абсолюта стоящим “выше бытия и небытия” (т.е. “безразличным” к существованию тварного мира), то в ее “глубине” все оказывается иным. Несовершенство предстает более фундаментальным, чем совершенство, которое должно быть понято как результат восполнения несовершенства» [10, с. 216].

Космогонические взгляды Л.П. Карсавина и соответствующие антропологические выводы из его концепции с церковной точки зрения являются хоть и не крайним пантеизмом, но все же недопустимым отклонением от традиционной «школьной» богословской схемы соотношения божественного и мирового в творении и в историческом развитии. Так, прот. В. Зеньковский отмечает, что у Л.П. Карсавина мы не найдем обычного пантеизма (стоиков или Спинозы), поскольку здесь, во-первых, нет отождествления или уравнивания Бога и мира. Но в то же время с консервативно-церковной точки зрения концепция Л.П. Карсавина не является корректной, поскольку Абсолют не мыслим без мира, а значит у всесовершенного бытия отсутствует важнейшая его характеристика – абсолютная и полноценная свобода. Получается, что вне творческого акта Абсолют не способен реализовать себя в качестве Абсолюта. Ортодоксию не устраивает то, что карсавинская модель отвергает непроходимую границу между божественным и эмпирическим. Соответственно, не увидим мы у Л.П. Карсавина традиционной для православия метафизики божественного промысла, когда Абсолют «входит» в эмпирический мир. Во-вторых, по замечанию прот. В. Зеньковского, карсавинская схема не совпадает с классическим пантеизмом в том плане, что мир здесь мыслится сотворенным не прямо из Бога, а из ничто, и что творение возникает из божественной свободы. Но в то же время мир мыслится как становящийся Абсолют, необходимо полагающий свое «иное». Отдельную оценку прот. В. Зеньковский дает сотериологии Л.П. Карсавина: «Метафизика всеединства неуклонно ведет к тому в религиозной сфере, что мы охарактеризовали в свое время у Достоевского, как “христианский натурализм”, т.е. как учение о том, что в глубине тварного бытия уже реализован Бог, как “всяческая во всех”» [14, с. 798]. Карсавинское мировоззрение характеризуется прот. В. Зеньковским как подчинение богословия философии. В целом православная

оценка Л.П. Карсавина повторяет основные положения церковной критики всеединства как разновидности пантеизма.

Также церковные авторы высказываются против экуменических тенденций карсавинской мысли, которые являются естественным следствием принципов всеединства и софиологии Л.П. Карсавина. Комментируя экуменические тенденции в его работах, необходимо учитывать, что в целом «уже прижизненные отношения Л.П. Карсавина с ревнителями церковной традиции как с родной для мыслителя конфессией – православием, так и с чуждой западной – католичеством, трудно назвать гармоничными» [31, с. 88].

В ранний период своего творчества русский мыслитель считал католицизм максимально полным воплощением идеи всеединства. На первом этапе философ сочетает в себе декларируемую внеконфессиональность с не менее явным филокатолицизмом [12, с. 240]. Позднее его взгляды изменились. На втором этапе своего философского творчества Л.П. Карсавин «обращает свои взоры к глубине православия» [13, с. 196]. Характерным в этом отношении является следующее его высказывание: «Мы противопоставляем отвлеченному христианству, наиболее яркое выражение которого усматриваем в римском католичестве, конкретную полноту Православия как единственной и единой соборной (кафолической) и вселенской Церкви Христовой» [19, с. 208]. Окончательную позицию в отношении католицизма философ сформировал в лагере. Сохраняя критический взгляд на католичество уже с позиций своего личного духовного опыта, имея опыт его «радикальной философской и мистической критики» [7, с. 17], Л.П. Карсавин не становится, однако, противником католицизма. В то же время необоснованным является суждение о сознательном переходе русского философа в католичество на закате своей земной жизни. В.И. Шаронов доказывает, что русский философ до самых последних мгновений своей жизни был верен православному исповеданию, приводя слова А.А. Ванева, ученика Л.П. Карсавина: «Сообщение о том, что Карсавин принял последнее таинство от католического священника, в устной передаче подверглось трансформации вплоть до ошибочного, но сенсационного известия о переходе в католичество. Предположить со стороны Карсавина такой шаг могли только люди, не имевшие никакого представления о нем» [3, с. 168].

Указанная трансформация карсавинского отношения к католицизму приводит нас к выводу о том, что русский мыслитель на разных этапах своего творчества сохранял философскую свободу по отношению к любым формам церковной догматики, в то же время динамически отталкиваясь от многовекового опыта православной и католической традиций в своих построениях. Нужно учитывать, что сам термин «филокатолицизм» может трактоваться различно: от безусловного подчинения авторитету папского престола до симпатий отдельным элементам католической традиции (которые всегда будут иметь определенную степень). «Филокатоликом» могут называть того мыслителя, который отводит католицизму ведущую роль в общественно-культурной жизни страны и предпочитает католический мистический (духовный) опыт православному. Можно предположить, что для Л.П. Карсавина был характерен нетипичный для своей эпохи филокатолицизм. Философ, очевидно, осознавал неизбежные внутренние ограничения любого конфессионального догматизма, с чем в определенной степени согласна церковная догматика как таковая (в контексте рассуждений об ограниченности человеческого мышления и языка в описании предельных феноменов). А.В. Карташев свидетельствует о том, что принятие Святых Таин от униатского священника в случае с Л.П. Карсавиным – «это не измена, не отказ, не сдача восточной позиции, с предпочтением ей униатско-западной, а просто принятие данной единственной реальности с высоты парящего над ней надвероисповедного, кафолического, вселенски-церковного сознания» [23, с. 78].

Симпатия к католицизму не отменяла в случае с Л.П. Карсавиным его фундаментальную симпатию к глубинам православного мистико-богословского опыта. В специальном исследовании В.И. Шаронов приходит к выводу о том, что «сопоставление воспоминаний тех, кто стал свидетелем последних лет жизни Карсавина, и другие документы того времени позволяют утверждать, что история с переходом в другую конфессию не только миф, рожденный восторженностью ревнителей католичества, но она еще и противоречит свидетельству самого умирающего философа» [31, с. 88].

Отношение философии Л.П. Карсавина к православной традиции в исследовательской литературе понимается различно. Этот факт можно воспринимать в качестве частного слу-

чая двойственности в оценке соотношения церковного богословия, философии и индивидуального мистико-интуитивного опыта, когда речь идет о метафизике всеединства. Так, например, Д. Рубин не считает, что исследование Карсавиным святых отцов и его метафизические размышления противоречат друг другу [24, с. 50]. М.С. Городнева отмечает двойственное отношение карсавинской метафизики к традиционному православному богословию: «Учение Л.П. Карсавина завершает линию метафизики Всеединства в русской религиозной философии. Обращаясь к наследию мыслителя, следует понимать, что Л.П. Карсавин сознательно полагал в основу своих суждений христианскую онтологию, однако яркий индивидуальный поиск выносит мысль философа за догматические рамки восточно-патристической традиции, иногда приводя к спору с ней» [6, с. 73]. Аналогично высказывается Н.В. Цепелева, подчеркивая лишь частичное совпадение карсавинского учения о личности с догматическими основами христианской антропологии: «Как видим, учение о личности Карсавина противоречиво. Где-то идеи Карсавина созвучны христианским, а где-то прямо противоположны» [29, с. 9]. С.И. Скороходова приходит к радикальному выводу о том, что «представления Карсавина о смерти расходятся с традицией святоотеческой мысли и в некоторых моментах ближе к *буддистской традиции*, абсолютизирующей Ничто» [25, с. 177].

Сам же Л.П. Карсавин считал свою космологию всецело христианской, понимая в то же время определенное расхождение своих метафизических схем с официальным богословием: «Для меня эта система связывается со святоотеческим богословием, особенно с Григорием Нисским и Максимом Исповедником, на Западе – с такими несомненно восточного типа, но подозрительными для ортодоксии метафизиками, как Николай Кузанский и даже Эриугена, в России – со славянофилами, богословствование которых определено немецкой идеалистической философией, и с некоторыми представителями академического богословия (особенно с Болотовым, А. Спасским, Несмеловым). Владимира Соловьева я ощущаю как католика, а современным русским богословам представляюсь еретиком» [20, с. 159]. Прот. В. Зеньковский отмечал, что русский философ находил в массиве святоотеческой литературы те крупницы, которые могли быть истолкованы в духе всеединства.

В контексте рассматриваемой проблемы важно учитывать то, как Л.П. Карсавин понимал догмат: «В его понимании догмы нет ни холодной абстрактности, ни высокомерия разума, характеризующих отношение к ней В. Соловьева, ни отрицающего последнюю реальность догмы символизма Н. Бердяева, ни фидеистической склонности С. Франка видеть в ней “вне-разумную” истину религии, совершенно недо-ступную мысли» [22, с. 7]. Можно сказать, что для русского философа в этом плане не было характерно ни радикальное отрицание церковной догматики, ни рабское следование ей.

Карсавинская интерпретация православия как такового была оригинальной. Несмотря на присутствие филокатолицизма в жизни русского философа, православие оценивалось им достаточно высоко: «Я повторяю лишь ту же самую мысль, утверждая, что православию в высокой степени присуща малодоступная другим церквям (за исключением древне-восточной) интуиция всеединства. Из этой интуиции вытекает своеобразное, родственное античному, отношение к космосу» [21, с. 280]. В контексте разработки идей евразийства Л.П. Карсавин развивал концепцию «потенциального православия», которая базировалась на двух постулатах: 1) весь мир представляет собой становящуюся церковь, в связи с чем иноверцы в определенной степени уже находятся в церкви; 2) «Евразия представляет собой симфонически-личностную индивидуацию православной церкви и культуры, основание единства и сущность которой – православная вера» [23, с. 314]. Достоинство православия, согласно Л.П. Карсавину, заключается в том, что в нем с достаточной силой осознается невозможность реализовать «вселенское задание» исключительно индивидуальными усилиями [21, с. 352]. В то же время недостатком православия является то, что «оно только хранит, не раскрывая и не развивая потенций хранимого, что оно не действительно, пассивно» [17, с. 205].

Обобщая суждения различных исследователей творчества русского философа и описывая общий характер отношения Л.П. Карсавина к православию, можно сделать вывод, что с ортодоксальной точки зрения карсавинская космология включает в себя элементы недопустимой философизации божественного откровения. Неприемлемыми для ортодоксии являются и концепция творения у Л.П. Карсавина, и представление об отсутствии сущностной границы

между Абсолютом и творением, а также антропологические и сотериологические следствия, которые проистекают из космологической схемы русского мыслителя.

В то же время Л.П. Карсавин в своем отклонении от церковной ортодоксии встраивается в многовековую традицию тех европейских мыслителей, которые развивали спорные с точки зрения официальной догматики пантеистические концепции в контексте библейского мировоззрения. Есть основания полагать, что космогония и космология Льва Платоновича в большей степени соответствует мистико-гностической традиции, а не просто является некоторой модификацией ортодоксального христианского взгляда на происхождение мироздания и его структуру: «Несмотря на все попытки Карсавина доказать соответствие своих философских построений православной догматике, конечно же, более правы его критики, которые утверждали (справедливо утверждают и в наши дни), что идеи Карсавина почти невозможно согласовать с каноническим православием, и их, скорее, нужно считать позднейшей и очень талантливой версией того гностико-мистического мировоззрения, которое восходит к II–III вв. и ярким пунктиром проходит через всю историю европейской философии вплоть до метафизики М. Хайдеггера» [10, с. 138].

Концепция Л.П. Карсавина, как и мистико-гностическая традиция, которой она принадлежит, занимают уникальное место в истории развития христианской космологии. Как известно, последняя формировалась через взаимодействие демиургической и эманативной моделей описания творения и соотношения Бога и мира. Ветхозаветное представление о Творце мироздания уже в период раннехристианской апологетики соотносилось с платонической концепцией Демиурга. Также церковная ортодоксия освоила неоплатоническую модель эманации, подчинив ее библейскому представлению о трансцендентном Боге-Творце и породив концепцию Абсолюта как самораспространяющегося блага – по отношению к тому творению, которое ему сущностно противостоит.

Рассматривая космологию русского философа в широкой историко-философской ретроспективе, мы приходим к выводу о том, что карсавинское понимание творения не совпадает ни с чисто демиургическим описанием творения из иносущной Богу и предсуществующей материи (в платонизме); ни с чисто эманативной космо-

гонией (неоплатонической), когда Единое-Благо «переливается» за пределы и порождает мир через постепенное оскудение; ни с переплетением демиургической и эманативной моделей в официальной догматике, базирующейся на творении мира из ничего; ни с крайней пантеистической точкой зрения, в которой мир совершенно теряет свою самостоятельность перед лицом Абсолюта.

Космология Л.П. Карсавина, в продолжение идеи гностической концепции, отраженной в Евангелии Истины и развитой в сочинениях Николая Кузанского, преодолевает антропоморфность демиургической модели понимания Бога. В сравнении с неоплатонической концепцией эманации карсавинское описание происхождения мира гораздо проще. Как показывает история, мистико-гностическое понимание творения мира как самоограничения и в то же время самосозидания Бога в ничто всегда выступало устойчивой альтернативой ортодоксальному пониманию творения, которое было сформировано на стыке библейских представлений и платонических идей. В то же время карсавинскую модель соотношения Абсолюта и мира сближает с ортодоксальной космологией стремление преодолеть крайности дуализма и пантеизма.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анисин А.Л. К различению «Всеединства» и «Соборности» как онтологических принципов // Омский научный вестник. 2007. № 2. С. 90–93.
2. Борзова Е.П. Триадология. СПб.: СПб-КО, 2013.
3. Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.
4. Гнедич П. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
5. Городнева М.С. Духовный опыт русской философии: мечта о всеедином // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 108–115.
6. Городнева М.С. Интуиция ума о духовном опыте сердца в философии Л.П. Карсавина // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. № 3–4. С. 72–77.
7. Даренский В.Ю. Метод «мистической критики» католичества у Л.П. Карсавина // Философский полилог. 2018. Вып. 2. С. 17–28.

8. Евлампиев И.И. Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин) // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 125–138.
9. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX вв.: русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1. СПб.: Алетейя, 2000.
10. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX вв.: русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 2. СПб.: Алетейя, 2000.
11. Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2017. № 4. С. 182–203.
12. Ермолин А.В., Азов А.В. Восприятие католичества в трудах Л.П. Карсавина // Ярославский педагогический вестник. 2017. № 1. С. 240–243.
13. Ермолин А.В. Филокатолицизм в философии В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и С.Н. Булгакова // Вестник Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова. Серия «Гуманитарные науки». 2012. № 3. С. 194–197.
14. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001.
15. Зеньковский В.В. Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // Православная мысль. 1955. Вып. 10. С. 45–59.
16. Карсавин Л.П. SALIGIA или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах // Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 31–72.
17. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 157–216.
18. Карсавин Л.П. О свободе // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 204–249.
19. Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // Путь. 1927. № 6. С. 32–49.
20. Карсавин Л.П. Письма // Символ. 1994. № 31. С. 108–109, 147–159.
21. Карсавин Л.П. Путь православия // Православие: pro et contra. Антология. СПб.: НОКО, 2012. С. 280–287.
22. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М.: Изд-во МГУ, 1994.
23. Карташев А.В. Лев Платонович Карсавин // Вестник русского христианского движения. 1960. № 58–59. С. 72–78.
24. Кулешов М.С. Роль и значение концепции потенциального православия нехристианских религий Евразии в социальной философии классического евразийства // Социально-политические науки. 2018. № 2. С. 313–315.
25. Рубин Д. Лев Карсавин. Личность как полнота бытия и православная мысль // Богословие личности. М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 181–192.
26. Скороходова С.И. К вопросу о жизни, смерти и бессмертии в творчестве Л.П. Карсавина и Иоанна (Максимовича) Шанхайского // Философский полилог. 2018. № 3. С. 177–190.
27. Серафим (Соболев), архиеп. Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского собора русской зарубежной церкви. София, 1937.
28. Федчук Д.А. Голос «Единого»: Альберт Великий, Фома Аквинский и Дунс Скот. СПб.: Изд-во РХГА, 2019.
29. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.
30. Цепелева Н.В. Философия личности Л.П. Карсавина и христианство // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 6. С. 6–11.
31. Цыплаков Д. «Блудный сын» русской философии // Православие.ru. URL: <https://pravoslavie.ru/48086.html>
32. Шаронов В.И. К истории мифа о переходе Л.П. Карсавина в католичество // Слово.ру: Балтийский акцент. 2016. № 2. С. 88–96.

#### REFERENCES

1. Anisin, A.L., 2007. K razlicheniyu «Vseedinstva» i «Sobornosti» kak ontologicheskikh printsiptov [To the issue of distinction between the terms «overall unity» and «sobornost» as ontological principles], Omskii nauchnyi vestnik, no. 2, pp. 90–93. (in Russ.)
2. Borzova, E.P., 2013. Triadologiya [Triadology]. Sankt-Peterburg: SPbKO. (in Russ.)
3. Vaneev, A.A., 1990. Dva goda v Abezi. V pamyat' o L.P. Karsavine [Two years in Abezi. In memory of L.P. Karsavin]. Brussels: Zhizn' s Bogom. (in Russ.)
4. Gnedich, P., 2007. Dogmat iskupleniya v russkoi bogoslovskoi nauke (1893–1944) [The dogma of atonement in Russian theology, 1893–1944]. Moskva: Izd-vo Sretenskogo monastyrya. (in Russ.)
5. Gorodneva, M.S., 2015. Dukhovnyi opyt russkoi filosofii: mechta o vseedinom [Spiritual

experience of Russian philosophy: the dream of All-unity], Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii, Vol. 16, no. 4, pp. 108–115. (in Russ.)

6. Gorodneva, M.S., 2015. Intuitsiya uma o dukhovnom opyte serdtsa v filosofii L.P. Karsavina [Mental intuition on spiritual experience of heart in L.P. Karsavin's philosophy], Aspirantskii vestnik Povolzh'ya, no. 3–4, pp. 72–77. (in Russ.)

7. Darenskii, V.Yu., 2018. Metod «misti-cheskoi kritiki» katolichestva u L.P. Karsavina [L.P. Karsavin's method of «mystical criticism» of Catholicism], Filosofskii polilog, no. 2, pp. 17–28. (in Russ.)

8. Evlampiev, I.I., 2010. Dva polyusa vospriyatiya Nikolaya Kuzanskogo v russkoi filosofii (S. Frank i L. Karsavin) [Two poles of perception of Nicholas of Cusa in Russian philosophy (S. Frank and L. Karsavin)], Voprosy filosofii, no. 5, pp. 125–138. (in Russ.)

9. Evlampiev, I.I., 2000. Istoriya russkoi metafiziki v XIX–XX vv.: russkaya filosofiya v poiskakh Absolyuta. Ch. 1 [The history of Russian metaphysics in the XIX<sup>th</sup> and XX<sup>th</sup> centuries: Russian philosophy in search of the Absolute. Part 1]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)

10. Evlampiev, I.I., 2000. Istoriya russkoi metafiziki v XIX–XX vv.: russkaya filosofiya v poiskakh Absolyuta. Ch. 2 [The history of Russian metaphysics in the XIX<sup>th</sup> and XX<sup>th</sup> centuries: Russian philosophy in search of the Absolute. Part 2]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)

11. Evlampiev, I.I., 2017. Neiskazhennoe khristianstvo i ego pervoistochniki [Undistorted Christianity and its primary sources], Solov'evskie issledovaniya, no. 4, pp. 182–203. (in Russ.)

12. Ermolin, A.V. and Azov, A.V., 2017. Vospriyatie katolichestva v trudakh L.P. Karsavina [Perception of Catholicism in the works of L.P. Karsavin], Yaroslavskii pedagogicheskii vestnik, no. 1, pp. 240–243. (in Russ.)

13. Ermolin, A.V., 2012. Filokatolitsizm v filosofii V.S. Solov'eva, L.P. Karsavina i S.N. Bulgakova [Philo-Catholicism in the philosophy of V.S. Solovyov, L.P. Karsavin and S.N. Bulgakov], Vestnik Yaroslavskogo gosudarstvennogo universiteta im. P.G. Demidova. Seriya «Gumanitarnye nauki», no. 3, pp. 194–197. (in Russ.)

14. Zen'kovskii, V., 2001. Istoriya russkoi filosofii [The history of Russian philosophy]. Moskva: Akademicheskii proekt; Raritet. (in Russ.)

15. Zen'kovskii, V., 1955. Ideya vseedinstva v filosofii Vladimira Solov'eva [The concept of all-unity in Vladimir Solovyov's philosophy], Pravoslavnaya mysl', no. 10, pp. 45–59. (in Russ.)

16. Karsavin, L.P., 1993. Saligia, ili ves'ma kratkoe i dushepoleznoe razmyshlenie o Boge, mire, cheloveke, zle i semi smertnykh grekhakh [Saligia, or a very brief and soulful reflection on God, the world, man, evil and the seven deadly sins]. In: Karsavin, L.P., 1993. Sochineniya. Moskva: Raritet, pp. 31–72. (in Russ.)

17. Karsavin, L.P., 1993. Vostok, Zapad i russkaya ideya [East, West and the Russian idea]. In: Karsavin, L.P., 1993. Sochineniya. Moskva: Raritet, pp. 157–216. (in Russ.)

18. Karsavin, L.P., 1994. O svobode [On freedom]. In: Karsavin, L.P., 1994. Malye sochineniya. Sankt-Peterburg: Aleteiya, pp. 204–249. (in Russ.)

19. Karsavin, L.P., 1927. Ob opasnostyakh i preodolenii otvlechenogo khristianstva [On the dangers of abstract Christianity and how to overcome them], Put', no. 6, pp. 32–49. (in Russ.)

20. Karsavin, L.P., 1994. Pis'ma [Letters], Simvol, no. 31, pp. 108–109, 147–159. (in Russ.)

21. Karsavin, L.P., 2012. Put' pravoslaviya [The path of Orthodoxy]. In: Pravoslavie: pro et contra. Antologiya. Sankt-Peterburg: NOKO, 2012, pp. 280–287. (in Russ.)

22. Karsavin, L.P., 2012. Svyatye ottsy i uchiteli Tserkvi (raskrytie Pravoslaviya v ikh tvoreniyakh) [Holy Fathers and Teachers of the Church (disclosure of Orthodoxy in their works)]. Moskva: Izd-vo MGU. (in Russ.)

23. Kartashov, A.V., 1960. Lev Platonovich Karsavin [Lev Platonovich Karsavin], Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya, no. 58–59, pp. 72–78. (in Russ.)

24. Kuleshov, M.S., 2018. Rol' i znachenie kontseptsii potentsial'nogo pravoslaviya nekhristianskikh religii Evrazii v sotsial'noi filosofii klassicheskogo evraziistva [The role and significance of the concept of potential Orthodoxy of non-Christian religions of Eurasia in the social philosophy of classical Eurasianism], Sotsial'no-politicheskie nauki, no. 2, pp. 313–315. (in Russ.)

25. Rubin, D., 2013. Lev Karsavin. Lichnost' kak polnota bytiya i pravoslavnaya mysl' [Lev Karsavin: Personhood as the fullness of being and Orthodox thought]. Moskva: Izd-vo BBI. (in Russ.)

26. Skorokhodova, S.I., 2018. K voprosu o zhizni, smerti i bessmertii v tvorchestve L.P. Karsavina i Ioanna (Maksimovicha) Shankhaiskogo

[On the issues of life, death and immortality in the works of L.P. Karsavin and John (Maximovich) of Shanghai], *Filosofskii polilog*, no. 8, pp. 177–190. (in Russ.)

27. Serafim (Sobolev), 1937. *Zashchita sofianskoi eresi protoiereem S. Bulgakovym pred litsom Arkhiereiskogo sobora russkoi zarubezhnoi tserkvi* [The defense of the heresy of Sophianism by Protopriest S. Bulgakov in the face of the Bishops' Council of the Russian Church Abroad]. Sofia. (in Russ.)

28. Fedchuk, D.A., 2019. *Golos «Edinogo»: Al'bert Velikii, Foma Akvinskii i Duns Skot* [The voice of the "One": Albert the Great, Thomas Aquinas and Duns Scotus]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RKhGA. (in Russ.)

29. Khoruzhii, S.S., 1994. *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the break. The ways of

Russian philosophy]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)

30. Tsepeleva, N.V., 2014. *Filosofiya lichnosti L.P. Karsavina i khristianstvo* [L.P. Karsavin's philosophy of personality and Christianity], *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. Sotsiologiya i sotsialnye tekhnologii*, no. 6, pp. 6–11. (in Russ.)

31. Tsyplakov, D., 2011. «Bludnyi syn» russkoi filosofii [«The prodigal son» of Russian philosophy]. URL: <https://pravoslavie.ru/48086.html> (in Russ.)

32. Sharonov, V.I., 2016. *K istorii mifa o perekhode L.P. Karsavina v katolichestvo* [To the history of the myth of L.P. Karsavin's conversion to Catholicism], *Slovo.ru: Baltiiskii aktsent*, no. 2, pp. 88–96. (in Russ.)

