

ФИЛОСОФИЯ Л. П. КАРСАВИНА И МИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ КАББАЛЫ

И. И. ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет
yevlampiev@mail.ru

IGOR I. EVLAMPYEV

Sankt-Petersburg State University

THE PHILOSOPHY OF L. P. KARSAVIN AND THE MYSTICAL TEACHINGS OF KABBALAH

ABSTRACT. The article proves that the philosophical system of L.P. Karsavin has a number of concepts borrowed from Kabbalah as a basis. Karsavin describes the relationship between God and the world in accordance with the concept of *tzimtzum*, according to which God limited himself in a certain sphere in order to give place to created being. Karsavin's concept of evil and his idea of Adam Kadmon as the original integral, divine state of man also have Kabbalistic origins. The article expresses the conviction that the use of Kabbalistic ideas does not contradict Karsavin's statements about the Christian nature of his philosophy. By true Christianity (Orthodoxy), he means the Gnostic teaching, which was initiated by Basilides and Valentinus. Karsavin regards the tradition of Russian religious philosophy to which he belonged as an adequate and complete philosophical expression of the indicated Gnostic teaching and as an absolute form of religiosity that can unite the true, final forms of all religions, including Kabbalah, as the final form of Judaism.

KEYWORDS: Kabbalah, Gnostic Christianity, absolute religion, Russian philosophy.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005 (The reported study was funded by RFBR, the project No. 21-011-41005).

Л. П. Карсавин по своей исходной научной специализации был историком-медиевистом, исследовавшим религиозное развитие Европы в XII–XIII веках, в период, который был отмечен интенсивными религиозными исканиями, связанными с нарастающим кризисом католической церкви. Но в конце 1910-х гг. интересы Карсавина перемещаются от истории к философии, и он начинает разрабатывать свою оригинальную философскую систему. Его первое философское сочинение имеет экзотичное название «Saligia, или

Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах» (1919). Эта работа чрезвычайно важна для понимания всех последующих трудов Карсавина, он дает в ней краткий, но вполне ясный очерк метафизической схемы, которую будет разрабатывать во всех деталях до конца жизни, и одновременно показывает, из каких источников черпает идеи для своей философии. Последнее выражено не в виде прямых утверждений, а с помощью необычной формы произведения: Карсавин стилизует его под средневековый мистический трактат, прозрачно намекая на то, что использует в качестве основания своих философских идей те мистические религиозные концепции (катары, вальденсы и др.), которые он анализировал на предшествующем этапе своего творческого развития.

Можно заметить, что вопреки убеждениям своей эпохи, Карсавин намечает то понимание гностических ересей, которое становится все более распространенным и обоснованным в наши дни: на деле это не ереси, а законная версия христианства, вероятно, даже более близкая к первоначальному учению Христа, чем ортодоксальная традиция (аргументы в пользу этого утверждения можно найти в книге: Erman 1993). Карсавин посвятил последовательному изложению гностического мировоззрения статью «Глубины сатанинские (Офиты и Василиды)» (1913), где высказал мысль, что система Василиды демонстрирует «интереснейшие совпадения с позднейшей христианской философией» (Карсавин 1994, 73). Например, в этой системе впервые была разработана важная идея не-сущего Бога и христианская идея творения из ничего. Современные исследователи добавляют к этому утверждение, что и создание концепции троичности Бога также может быть приписано гностическим мыслителям (см. Афонасин 2002, 167; 183).

На этом пути Карсавин и строит свое философское учение: неустанно повторяя, что он придерживается «строго христианских» и даже «строго православных» воззрений, на деле он придает современную философскую форму ключевым положениям гностической версии христианства. Очевидный гностический характер религиозно-философского учения Карсавина хорошо известен и уже частично исследован (см. Евлампиев 2020; Родин 2006). Однако более тщательное и внимательное рассмотрение конкретных деталей философских построений Карсавина заставляет признать в качестве основания его мысли *не собственно средневековый христианский гнозис, а каббалистическое учение (т. е. иудейский гнозис)*, появившееся в ту же самую эпоху XII–XIII веков.

Известной особенностью философских работ Карсавина является парадоксальное стремление приводить к единству самые радикальные противоположности. К числу парадоксов Карсавина безусловно принадлежит и его

отношение к иудаизму и к еврейству, наиболее ясно сформулированное в небольшой работе «Россия и евреи» (1928). Еще Н.А. Бердяев в работе «Русская идея» высказал тезис об особой близости русского и еврейского народов, особенно в их исконной, сущностной религиозности; Карсавин доводит эту мысль до вывода о необходимости соединения русских и евреев в рамках одной, православной по своей сути, веры:

Православие и стремится к тому, чтобы *еврейский народ обратился в Православие, но свободно и себя сохраняя*. Идеалом Православия должен быть, по моему разумению, *еврейский народ, как православная еврейская церковь*, дабы отдельные, разрозненно ныне обращающиеся ко Христу евреи в Православной Церкви нашли, наконец, и эмпирически свой еврейский народ, от коего ради Христа они оторвались. Последняя цель не в обращении отдельных евреев, отнюдь не в том, чтобы свести такими обращениями на нет еврейский народ, но – в обращении самого ветхого Израиля (Карсавин 1994, 460–461).

Оправдать это утверждение Карсавина можно, если мы учтем, что под «православием» и «православной церковью» он имеет в виду не соответствующие реальные исторические феномены, а их идеальные «гностические» версии, которые, по его мнению, когда-нибудь возникнут в истории. Приводя ряд примеров глубокой родственности русской и еврейской религиозности (сходство русского и еврейского мессианизма, близость русского идеала старчества к хасидизму с его «еврейскими старцами», цадиками), Карсавин указывает также на «увлечение русских евреев русской религиозной философией» и на «своеобразное слияние этой философии с мистическими идеями каббалы» (Карсавин 1994, 462). В этом утверждении Карсавин подразумевает, что в русской философии получила последовательное, а может быть, и окончательное выражение некая *абсолютная религиозность*, в которой могут сойтись истинные, окончательные формы всех религий; в понимании Карсавина эта абсолютная религиозность есть прежде всего синтез гностического христианства и гностического иудаизма (каббалы).

В наши дни мысль Карсавина о сходстве христианского гностицизма и каббалистического учения получает все большее признание; впервые ей дал последовательное обоснование выдающийся исследователь этой религиозной традиции Гершом Шолем в книгах «Основные течения в еврейской мистике» (1941) и «Происхождение и начало Каббалы» (1962). Вывод Шолема по поводу окончательной (созданной Ицхаком Лурией) формы каббалы однозначен: «...для исследователей гностицизма лурианская доктрина представляет некоторый интерес, ибо она, на мой взгляд, как в принципе, так и в частности являет собой характерный пример гностического строя мыс-

лей» (Шолем 2004, 348). Шолем обращает внимание на то, что каббалистическое учение в развитой форме возникло в XII веке на Юге Франции в тот момент, когда там получила распространение радикальная гностическая ересь катаров. Параллелизм в развитии двух великих мистических учений не мог быть случайностью, Шолем признает прямое влияние катаров на каббалистов, утверждая, например, что важнейшая идея переселения душ (*гилгул*) пришла в каббалу именно из этого движения (Шолем 2004, 302).

Возвращаясь к парадоксальному мнению Карсавина о близости русской религиозной философии к мистическому учению каббалы, можно увидеть его основание в том же внимательном изучении религиозности XII–XIII веков, которое через полвека привело Г. Шолема к сближению ереси катаров и каббалистического учения. Карсавин в своих книгах о средневековой религиозности пишет исключительно о христианских ересьях, но, несомненно, он был знаком и с каббалистическими трактатами той эпохи; вероятно, именно из сопоставления этих двух религиозных тенденций он и вывел заключение о принципиальном совпадении метафизики христианского гностицизма и каббалистического представления о Боге, мире и человеке. Можно повторить, что в трудах Карсавина гностическое христианство (которое он называет «православием») оказывается абсолютной, окончательной религией человечества, в которой рано или поздно должны сойтись главные религиозные традиции и к которой иудаизм уже пришел в эпоху создания каббалы. Он выделяет именно каббалу в качестве наиболее характерного типа метафизики, видимо, потому, что гностические концепции плохо сохранились в истории из-за непримиримой борьбы с ними католической церкви. Каббала в этом смысле оказывается не уникальным учением, а наоборот, вполне «рядовым» мистическим учением гностического типа, его отличие только в том, что оно оказывалось наиболее подробно и ясно прописанным и сохранившимся во всех деталях.

Каббала построена на принципиально пантеистической метафизике: Бог понимается как абсолютный и бесконечный «свет», наполняющий всё (Эйн-Соф); ему невозможно приписать никаких атрибутов, поскольку они ограничили бы его, в частности, ему не присущи антропоморфные черты. Подобное представление характерно для многих мистических систем в истории, поэтому наиболее оригинальной чертой Каббалы нужно признать не его, а метафизическую модель порождения тварного мира Богом. К. Ю. Бурмистров обозначает эту модель, носящую название *цимцум*, «учением-маркером», присущим исключительно Каббале и характеризующим его отличие от всех иных мистических построений (Бурмистров 2009, 4). Согласно этому учению, поскольку Бог (Эйн-Соф) первоначально заполнял

всё, творение было невозможно как ограниченное и конечное, отличное от Бога. Поэтому Он ограничил себя самого, удалил себя из некоторой сферы, которую можно считать точкой, по отношению к его сохраняющейся бесконечности. После этого в указанной сфере, которая стала сферой ничто, оказалось возможно создание конечного мира за счет нового вхождения в него божественного «света», взаимодействующего с «остатками» «света», который был в этой сфере первоначально.

Именно эту метафизическую схему Творения Карсавин вполне последовательно излагает в своем первом философском сочинении «Saligia...»:

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 нечто, 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 созидающее и созидаемое 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 нечто, сущего только самоопределившим Себя Богом и в Боге, а с отшествием Бога прекращающегося в своем условном бытии (Карсавин 1994, 31).

Карсавин очень верно утверждает здесь, что создание тварного мира «не может быть самосозиданием, как раскрытием Божественной Полноты»; этот вариант соответствует модели *эманации*, в которой Бог порождает нечто подобное себе как бы «вне» себя. Чтобы сохранить полную абсолютность Бога и исключить мысль о его «удвоении» или даже «развитии», созидание тварного мира должно иметь в основании именно акт «самоограничения» и «самооконечивания» Бога в некоторой сфере, которая становится сферой ничто и в которой далее и происходит его «Богоявление». Нетрудно понять, что описание Карсавиным этого процесса полностью соответствует той логике, которая присутствует в концепции *цимцум*.

Важнейшей проблемой в первой философской работе Карсавина является объяснение происхождения и сущности зла. В рамках его метафизической концепции всё существующее есть теофания, Богоявление, т. е. внедрение божественного бытия в ничто, возникшее на первом этапе акта

Творения. Поскольку всё, что существует в тварном мире, существует только потому, что является теофанией, никакого зла как отдельной субстанции или сущности в мире быть не может. Зло оказывается только неким вторичным качеством тварных явлений как теофаний. Но как теофании, в своем прямом происхождении от Бога, они всегда есть добро, это приводит Карсавина к выводу, что «зло только кажется отличным от добра, а на самом деле от него не отлично и уж вовсе не может быть какою-то особою стихиею» (Карсавин 1994, 37). Грех и зло, присутствующие в тварных явлениях, целиком определены *неполнотой* теофании, Богоявления в них. Это и оправдывает утверждение, что по своей бытийной сущности зло есть то же самое, что добро, есть божественное явление, и определено оно как зло только через ограниченность и частичность указанного божественного явления. В этом смысле все главные грехи человека Карсавин определяет как неполноту и разделенность благой силы Бога в нем, поэтому задача человека не в «искоренении» их из своей сущности, а в раскрепощении божественной силы, выявление ее полноты в каждом из грехов; если это удастся, он превратится в добро, т. е. станет в реальности тем, чем он всегда являлся в возможности. «Каждый из них <грехов>, если бы мог он развернуть всю силу свою, пожрал бы прочие и самого себя и стал бы добродетелью, т. е. всеми добродетелями сразу или царственным их единством» (Карсавин 1994, 49).

Такое объяснение зла и греха в философии Карсавина точно воспроизводит каббалистическую концепцию зла. Можно заметить, что в решении проблемы зла каббала резко расходится с наиболее известной традицией христианского гностицизма, в котором зло понимается как относительно независимое от добра и резко противостоящее добру, поскольку его источником является злой Бог-Демииург. Тот факт, что Карсавин в этом срезе своей философии воспроизводит именно каббалистическую концепцию, особенно явно характеризует его ориентацию именно на эту версию гностического мистицизма.

Зло в каббале заложено в сущности акта творения, поскольку он протекает в ничто и разделяет и ограничивает божественный свет (Эйн-Соф), входящий в ничто. Как пишет один из исследователей каббалы, «зло с точки зрения каббалистов является самой сущностью, определением или эквивалентом творения, поскольку и зло, и создание представляют собой ограничение, определение границ, дифференцирование и отрицание полноты Абсолютного Бога» (Дроб 2018, 305–306). В главном каббалистическом трактате Зогар сказано: «Нет никакого истинного поклонения, кроме того, что выходит из тьмы, и нет никакого истинного добра, кроме того, что истекает из зла» (Zohar II, 184a) (цит. по: Дроб 2018, 309). Это можно понять

только в том смысле, который выше был разъяснен на примере концепции Карсавина о грехах человека: будучи грехами и злом в ограниченной форме и в обособленности друг от друга, они несут божественное добро, которое при своем раскрытии и при соединении всего разделенного полностью охватывает творение, устраняя все признаки зла.

Наконец, самые очевидные параллели возникают при анализе образа Адама Кадмона в каббале и в философии Карсавина. Соответствующее представление составляет одно из самых оригинальных достижений каббалы, в ней ясно выступает ее антропоцентрический характер и в очередной раз проявляется близость к христианскому гностицизму:

Вся попытка лурианской каббалы описать теогонический процесс в Боге в символах человеческой жизни преследует цель выработки новой концепции личного Бога, но единственным и высшим результатом этих усилий было возникновение новой формы гностического мифа. <...> Читая эти описания, легко можно впасть в соблазн забыть то обстоятельство, что у Лурии речь идет о чисто духовных процессах. Во всяком случае, внешне они напоминают мифы, служащие Василиду, Валентину или Мани для изображения космической драмы, с той лишь разницей, что идеи Лурии гораздо сложнее этих гностических систем (Шолем 2004, 335).

Адам Кадмон является первой формой, в которой Бог входит в сферу, из которой он в акте *цимцум* изъяс себя. Это означает, что в тварном мире универсальной формой его воплощения и действия является человеческая личность. Адам Кадмон – это самая совершенная и целостная форма явления Бога, но она не удерживается в своей целостности и распадается на отдельные *сфиры*, как бы качества Бога, которые приобретают личный и антропоморфный характер, обретают форму *парцуфим*, как бы «лик» Бога. В самом низшем воплощении и в низшей форме мирового бытия божественный «свет» или «энергия» Бога предстает в виде разделившегося земного Адама, т. е. в многообразии земных человеческих личностей. Спасение мира и каждого человека заключается в обратном процессе – в восстановлении целостности божественного явления, в слиянии всех божественных «искр», обособленно существующих в каждой личности.

Карсавин в своей философии личности использует понятие Адама Кадмона в точно том же смысле. В работе «Noctes Petropolitanae» (1922), а затем в книге «О личности» (1929) Карсавин описывает Адама Кадмона как исходную целостную форму воплощения Бога в сфере ничто и как конечную цель движения всего тварного мира обратно к соединению с Богом и к «восстановлению» Бога в сфере ничто. Каждая личность должна осознать, что в ней

в несовершенной форме живет Адам Кадмон, целостный, божественный человек; она должна преодолеть несовершенство своего, т. е. его (Адама Кадмона), бытия, и это связано с преодолением своей индивидуальности, обособленности и независимости. Каждый человек должен полностью подчинить себя служению целому, отдать себя целому – социальному коллективу, народу, а в окончательной перспективе и всему человечеству, тогда в каждой личности и в их единстве восстановит себя Адам Кадмон и своей цельной божественной «энергией» совершит преобразование мира.

Важнейшим фактором преодоления разделенности Адама Кадмона в земных личностях Карсавин считает акт любви в его непосредственном земном выражении, как соединение двух любящих. Это является одной из самых характерных особенностей карсавинской концепции Адама Кадмона и его восстановления в тварных личностях, значительная часть работы «Noctes Petropolitanae» посвящена этой теме, причем сама форма этого трактата намекает на стилистику ветхозаветной книги Песнь Песней. В отличие от ортодоксального иудаизма и ортодоксального христианства, которые дают этой книге Ветхого Завета аллегорическое толкование, Карсавин придает ей буквальный смысл, т. е. считает, что она освящает, признает высшим религиозным таинством брак и половую любовь. Не отрицая необходимость любви к Богу как фактора воссоединения полноты Адама Кадмона, Карсавин решительно отрицает плодотворность такой любви без ее дополнения обычной половой любовью. Из его рассуждений вытекает, что эта низшая любовь даже более важна, чем дополняющая и завершающая ее любовь к Богу, поскольку только она осуществляет основополагающий акт восстановления целостности Адама Кадмона в двух личностях:

Одинокая любовь к Богу не полна. Она отрицает Бога в Им созданном мире, отвергает всю жизнь земную и делает ум наш «бесстрастным к вещам и помышлениям о них». Она отвергает других людей и не дает постижения их; отвергает и тело, в его желаниях видя лишь мерзость похоти. И любящий этой любовью не сможет постичь и себя. Как он постигнет себя, когда любит лишь Бога во мраке? Как он себя удержит в любви, если не ищет любимой своей, своего двуединства не знает? (Карсавин 1994, 162).

Точно такое же выдвигание на первый план религиозно-мистического значения половой любви является характерной и известной чертой каббалы в ее окончательной, развитой форме; показательно, что при изложении этой темы Зогар и лурианская каббала используют в прямом («эротическом»), а не в метафорическом смысле образы Песни песней. В этом ас-

пекте влияние на Карсавина идей и образов каббалы является особенно наглядным.

Можно было бы привести и другие конкретные примеры совпадений каббалистических представлений и представлений, развиваемых Карсавиным в своей философской системе. Однако, как нам кажется, сказанного уже достаточно для того, чтобы убедительно продемонстрировать тезис о сознательном принятии русским мыслителем в качестве основания своей системы метафизической модели, характерной для каббалы.

Нужно еще раз подчеркнуть, что Карсавин использует каббалу в качестве источника для своих философских построений не потому, что он противопоставляет ее другим мистическим и гностическим учениям средневековой Европы, а наоборот, потому, что видит в ней *образцовое* гностическое учение, гораздо более полно и конкретно развернувшее в системной форме *те же самые* исходные религиозно-философские принципы, на которых были основаны все иные гностико-мистические учения и прежде всего те из них, которые развивали исходное, первоначальное учение Иисуса Христа. Именно поэтому он парадоксальным образом называет свое философское учение (*истинным*) *православием*, по сути, противопоставляя его *неистинным* формам традиционного христианства, включая традиционное русское православие. Более конкретное раскрытие смысла этого тезиса ведет Карсавина к утверждению о возможности естественного соединения гностической версии иудаизма (каббалы) и истинного православия, это утверждение, по его мнению, наглядно доказывает русская религиозная философия через «своеобразное слияние этой философии с мистическими идеями каббалы» (Карсавин 1994, 462).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е.В. (2002) *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства*. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко.
- Бурмистров, К.Ю. (2009) «“Он сжал Себя в Самом Себе”: каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цмцум) и его интерпретации в европейской культуре», *История философии* 14, 3–44.
- Дроб, С. (2018) *Каббалистические символы*. Москва: Клуб Касталья.
- Евлампиев, И.И. (2020) *История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. 2-е изд.* Санкт-Петербург: Изд-во РХГА.
- Карсавин, Л.П. (1994) *Малые произведения*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Карсавин, Л.П. (1997) *Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках*. Санкт-Петербург: Алетейя.

- Родин, Е.В. (2006) *Гностический этос и нравственная метафизика Л.П. Карсавина. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук*. Тула: Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н.Толстого.
- Шодем, Г. (2004) *Основные течения в еврейской мистике*. Москва / Иерусалим: Мосты культуры.
- Ehrman, B.D. (1993) *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press.
- Scholem, G. (1987) *Origins of the Kabbalah*. Ed. by R.J. Zwi Werblowsky, transl. from the German by A. Arkush. Princeton: Princeton University Press.

In Russian:

- Afonasin, E.V. (2002) *Antichnyy gnostitsizm. Fragmenty i svidetel'stva*. St. Petersburg: Olega Abyshko Publ.
- Burmistrov, K.Yu. (2009) "On szhal Sebya v Samom Sebe': kabbalisticheskoe uchenie o 'samoudalenii' Boga (tzimtzum) i ego interpretatsii v evropeyskoy kul'ture," *Istoriya filosofii* 14, 3–44.
- Drob, S. (2018) *Kabbalisticheskie simvolы*. Moscow: Klub Kastal'ya.
- Evlampiev, I.I. (2020) *Istoriya Russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh Absolyuta. 2d ed.* St. Petersburg: RkhGA Publ.
- Karsavin, L.P. (1994) *Malye proizvedeniya*. St. Petersburg: Aleteyya.
- Karsavin, L.P. (1997) *Osnovy srednevekovoy religioznosti v XII–XIII vekakh*. St. Petersburg: Aleteyya.
- Rodin, E.V. (2006) *Gnosticheskiy etos i нравstvennaya metafizika L.P. Karsavina. Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filosofskikh nauk*. Tula: Tul'skiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet im. L.N.Tolstogo.