



ВСЕ-ЕДИНСТВО ЛИ ВСЕЕДИНСТВО Л. П. КАРСАВИНА? (Феноменология всеединства в философии, религии и сакральном искусстве)

Наталья Шелковая

Восточноевропейский национальный
университет им. В. Даля, Украина

Цитирование: Шелковая Н.В. Все-единство ли всеединство Л. П. Карсавина? (Феноменология всеединства в философии, религии и сакральном искусстве) // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 141–152. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.9>

For citation: Shelkovaya, N.V. VSE-yedinstvo li vseyedinstvo L. P. Karsavina? (Fenomenologiya vseyedinstva v filosofii, religii i sakral'nom iskusstve) [Is L. P. Karsavin's all-unity ALL-unity? (Phenomenology of all-unity in philosophy, religion and sacred art)], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], 2019, No. 1, pp. 141–152. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.9>

Статья представляет собой попытку обоснования идеи всеединства, не ограниченного конфессиональными рамками ортодоксального православия. Показано, что «философия всеединства» – это «вечная философия», уходящая своими корнями в античность и представленная в мистических учениях Плотина, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Н. Кузанского, Рамакришны и Бахауллы, органически вписывающаяся в философию космизма, теорию органицизма, философию кордоцентризма. Утверждается, что подлинное всеединство, основанное на идее единого Бога, заключается в признании глубинного единства всех религий и всех элементов Вселенной. Всеединство проявляется в сакральном искусстве разных религий. Анализируя сакральное искусство христианства, ислама и чань-буддизма, автор выводит общие для них идеи порождения мира Светом, явленности Слова Бога и сотворения мира из Пустоты. Выдвигается гипотеза о глубинном единстве Бога-Творца в христианстве и Дао в даосизме, Пустоты в буддизме. В качестве иллюстрации всеединства автор раскрывает символизм рисунка Леонардо да Винчи «Витрувиальный человек», в котором отображаются единство человека и Бога, микро- и макрокосма; Вселенная, как единый организм; образ единого человечества; природа каждого человека.

Ключевые слова: всеединство, «Витрувиальный человек», Дао, Пустота, божественный мрак, божественный свет, кордоцентризм, сакральное искусство.

The article is an attempt to ground the idea of all-unity, not limited by the confessional boundaries of Orthodox Christianity. It is shown that “philosophy of all-unity” is “eternal”, it is rooted in antiquity and is most vividly represented in the mystical teachings of Plotinus, Pseudo-Dionysius the Areopagite, N. Kuzansky, Ramakrishna and Bahá'u'lláh, naturally integrated into the philosophy of cosmism, theory of organicism, philosophy of cordocentrism. It is argued that the real all-unity, which is based on the idea of one God, consists in the recognition of the profound unity of all religions and all the elements of the universe. It is revealed that all-unity is manifested in the sacred art of various religions, in which, in spite of apparent differences, some common principles and ideas may be found. Analyzing the sacral art of Christianity, Islam and Chan Buddhism the author identifies common ideas about the birth of the world from the Light, manifestation of God's Word and creation of the world out of Emptiness. The author insists on the unity of God-Creator in Christianity, Tao in Taoism, and Emptiness in Buddhism. As an illustration to the all-unity the symbolism of “The Vitruvian Man” drawn by Leonardo da Vinci is analyzed: the unity of man and God, micro- and macrocosm; the Universe as a single organism; the image of the united humankind, in which every human being has his own function; and the nature of every human being.

Keywords: all-unity, “The Vitruvian Man”, Tao, Emptiness, Divine Light, Divine Darkness, cordocentrism, sacral art.

Введение

В современном раздираемом противоречиями и конфликтами мире обращение к идее органического ВСЕ-единства во Вселенной и ее воплощение в сознание людей становится не только актуальным, но и жизненно необходимым делом. Представляется, что сегодня на вопрос о том, чего жаждет, иногда неосознанно, все человечество, можно ответить словами С. Н. Булгакова, сказанными им еще в начале XX в.: «оно жаждет... *положительного всеединства*» [1, с. 195].

Идея всеединства, рождающаяся из монотеизма, согласно которому все исходит (эмануирует) из единого Бога, легла в основу «философии всеединства», у истоков которой стоял В. С. Соловьев. Впоследствии «линию Соловьева» продолжили С. Н. Трубецкой и Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Л. Франк и Л. П. Карсавин. Эту концепцию нельзя назвать в своем ядре новой, поскольку идея единого (и всеединства) разрабатывалась в учениях Ксенофана, Платона, Филона Александрийского, Плотина, неоплатоников. Отечественные «всеединцы», по существу, развивали их учения в русле православия (с незначительными, неизбежными для философии отклонениями от него), опираясь также на богословские и философские идеи Псевдо-Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского, утверждавшего, что «в едином Боге свернуто все, поскольку все в нем; и он развертывает все, поскольку он во всем... Бог свертывает и развертывает все вещи» [11, с. 104, 106], Ф. Шеллинга, который, по сути, и ввел понятие «всеединство» [20, с. 281]. Близкие «всеединству» идеи существуют, пожалуй, в большинстве (если не во всех) религиях. Даже в политеистических религиях на высших стадиях мистического знания, которым обладали, например, Платон и Плотин, фактически признавался монотеизм, Бог как единое. По словам не чуждого мистическому восприятию Николая Кузанского, «говорить, что богов много, – значит утверждать величайшую ложь о несуществовании и бога, и вообще чего бы то ни было в мире» [11, с. 57]. Сам основатель «философии всеединства», философ и мистик В. С. Соловьев, отмечал, что обособленность богов в языческих религиях следует понимать «как лишь разнообразные выражения всеединого τὸ πᾶν» [15, с. 23]. Более того, он считал, что отношение древней религии к абсолютной религиозной истине должно стать идеалом для будущей религии [16, с. 301]. И эта будущая религия «должна быть всеобщей и единою... которая *все в себе содержит*» [17, с. 38, 39].

И для античных мыслителей, в частности Плотина («Эннеады»), и для всеединцев, и для русской «философии органицизма», многие положения которой сближались с философией всеединства (к традиции органицизма в широком смысле можно отнести Д. М. Велланского, М. Г. Павлова, А. И. Галича, В. Ф. Одоевского, Д. В. Веневитинова, А. С. Хомякова, Т. Н. Грановского, Н. Н. Страхова, Н. Я. Данилевского, Н. О. Лосского), вселенная представлялась единым косми-

ческим организмом, каждый элемент которого – это его орган, а Бог, единое – «материал» и «программа» его развития. «Бог, как осуществивший свое содержание, есть организм», – утверждал В. С. Соловьев и уточнял: «духовный, универсальный организм» [17, с. 107].

*«Витрувиальный человек» Леонардо да Винчи
как символ всеединства*

Глубинное, символическое значение рисунка Леонардо да Винчи «Витрувиальный человек», являющегося иллюстрацией к исследованию древнеримского архитектора Витрувия «Десять книг об архитектуре», на котором изображены два мужчины, наложенные друг на друга с центром в пупке и вписанные в квадрат и круг, заключается не только в изображении математических пропорций человеческого тела, положенных в основу канонических пропорций в живописи и архитектуре, и не столько в антропоцентризме, сколько в мысли о единстве человека и Бога, микро- и макрокосма, развиваемой, в частности, в русском космизме (Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин). Так, например, Л. П. Карсавин отмечал: «Человек и есть космос; каждый из нас – малый мир, микрокосмос» [4, с.135], «человек в духовности и телесности своей реально содержит весь мир» [9, с. 210–211], а «личность всевременна и всепространственна» [5, с. 87].

Кроме того, человек в круге на этом рисунке – это, с одной стороны, вселенная как единый организм, имеющий четкую организацию и функциональность, как функциональны части человеческого тела и органы. Размышляя о вселенной как порождении Единого, о едином организме и причинах несовершенства человека, Плотин в «Энеадах» отмечал, что «вселенная – это один гигантский организм, и если, так сказать, голова ее и лицо – непосредственные творения высших начал, то все, что ниже, уже не так чисто и прекрасно, поскольку своим образованием обязано и чему-то иному – то ли случаю, то ли необходимости, а потому и не столь совершенно. Но ведь несовершенство отдельных членов – еще не повод к тому, чтобы огульно хаять весь организм... Но неужто человек – голова нашей вселенной? А как же тогда небеса и все те боги, что их населяют? Ведь и сама наша земля – отнюдь не центр мироздания, но лишь одна из его бесчисленных звезд. Что же мы так раздуваем наши мелкие невзгоды, как будто непотребство чинится чему-то совершеннейшему и наимудрейшему!» [13, с. 74–75]. Более того, по мысли Псевдо-Дионисия Ареопагита, «зло существует и завершает полноту вселенной, своим бытием предохраняя ее целостность от несовершенства» [2, с. 48].

С другой стороны, человек в круге – это образ единого человечества, в котором каждый человек имеет свою функцию и необходим для жизни этой целостности. Не об этом ли повествуется в индуистском мифе о расчленении первочеловека, космического гиганта Пурши, и образовании из частей его тела варн, наделенных определен-

ными способностями: брамины-жрецы, мудрецы, философы – рот; кшатрии-воины, правители – руки; вайшии-земледельцы, ремесленники, торговцы – бедра, шудры-слуги, наемные рабочие – ноги, опирающие прах земной? Каждому свое. Предзаданное свое. По способностям его. Осмысление различия в способностях душ человеческих, их тяги к добру и злу приводит Плотина, как и ранее Пифагора, к мысли, что вся жизнь – театр и все люди в ней – актеры, где каждому достается своя роль. Нет ролей плохих или хороших, главное – слаженность игры и цельность пьесы, главное, чтобы каждая нота была подчинена единой мелодии, ибо «вселенная хороша не отдельными солистами, но своим слаженным хором» [13, с. 85].

Но в рисунке Леонардо «Витрувиальный человек» изображается также и природа каждого человека. Всматриваясь и вдумываясь в этот рисунок, можно обнаружить следующее: два человека, вписанные в квадрат и круг, совмещены в физиологическом центре человека – пупке, равноудаленном от всех конечностей, т. е. эти два человека едины в своем ядре, центре. Одна ипостась этого двучеловека заключена в квадрат, другая – в круг. В центре квадрата – гениталии человека, в центре круга – его пупок. Но квадрат – символ земли, земного в человеке, а на земле главное – сохранение и продолжение жизни, что и воплощено в гениталиях. Круг же – это символ бесконечности, гармонии, вселенной, космического в человеке, и с космосом человек связан, как с матерью, пуповиной, ибо именно Бог, космос – мать-отец человека (та Троица Сущее-Благо-Бог-Отец – Ум-Логос-Христос – Мудрость-Душа-София-Дух Святой, о которых писали Платон, Плотин и всеединцы).

О встрече с Богом

Центром физической, душевной и духовной жизни человека является сердце. Именно в сердце человек встречается с Богом. О такой встрече пишет великий поэт-суфий XIII в. Джалал ад-Дин Руми:

Я долго искал Бога у христиан, но его не было на кресте.
 Я побывал в индуистском храме
 И древнем буддийском монастыре,
 Но и там не нашел я даже следов его.
 Я дошел до Герата и Кандагара и искал его повсюду,
 Но его не было ни внизу, ни вверху.
 Решившись, я дошел до горы Каф, но и там я нашел
 Только птицу Анка, а не Бога.
 Я отправился к Каабе, но Бога не было и там.
 Я спросил о нем Ибн Сину,
 Но он был выше суждений философов...
 Тогда я заглянул в свое сердце.
 И только там я узрел Бога,
 Которого не было больше нигде... [18, с. 9]

Вспомним слова ап. Иоанна «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:16). Поэтому встреча с Богом осуществляется лишь благодаря любви, лишь в сердце, наполненном любовью, на чем ставят акцент мистики многих религий и представители русской религиозной «философии всеединства» и «философии сердца» (Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, Б. П. Вышеславцев, И. И. Ильин), пронизанной идеей кордоцентризма.

И вещим сердцем понял я,
Что все, рожденное от Слова,
Лучи любви кругом лия,
К нему вернуться жаждет снова...
И ничего в природе нет,
Что бы любовью не дышало [17, с. 112].

Не только все «дышит любовью», но и все возникает силой любви. «Движение любовной связи единит все, делая из всего единую Вселенную», – писал Н. Кузанский [11, с. 129].

И одно из самых красивых, пронизанное духом высокой поэзии произведение Л. П. Карсавина «Noctes Petropolitanae» (1922), напоминающее по эмоциональному накалу и экстатичности «Исповедь» Августина и библейскую «Песнь песней», и часть его фундаментального труда «О началах» (1925) посвящены любви. Причем не двуединой любви – человек-Бог или мужчина-женщина, а триединой – Любовь-мужчина-женщина. Здесь Любовь как высшая духовная сущность, как ипостась Бога, входящая в человека и преображающая его, ведет через соединение с любимым человеком к Богу. Любовь – «дар Божий и Божья радость в печали нашей жизни, образ Бога» [6, с. 166].

Всеединство в религии

Обращает на себя внимание то, что Л. П. Карсавин, будучи православным, испытывает в то же время влечение к мистике, которая невольно и неизбежно, как он сам это отмечает, в силу природы ВСЕ-единства, выходит за догматические рамки и границы, за пределы застывших единств (конфессий, учений, направлений, взглядов и т. д.). Более того, в «Основах средневековой религиозности XII–XIII веков» он подчеркивает: «Мистические ощущения – одна из *глубочайших и самых живых сторон религиозности* (курсив мой. – Н.Ш.)» [8, с. 159]. К философии всеединства мыслитель пришел благодаря погружению в средневековую мистику, главной идеей которой является чувство непосредственного единения с Богом.

Однако, излагая учение о ВСЕ-единстве, говоря «я был, емь и буду всем миром, как весь мир был, есть и будет мною» [6, с. 139], он, как представитель русской, по существу православной, философии, «сажает» это всеединство в клетку христианской догматики, выда-

ваемой им не только за единственно истинную, но и вообще за единственную религию. «Христианство есть род, а все прочие религии – его виды, к тому же виды искаженные, т. е. умаленные и попорченные грехом», – пишет Л. П. Карсавин в статье «Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства». И далее: «Христианство (=Православие) – едино-истинное исповедание Бога и жизнедеятельное Боговедение» [7, с. 682]. Таким образом, ВСЕ-единство превращается во «всеединство-глазами-православных-ортодоксов». Л. П. Карсавин абсолютизирует православный взгляд на Бога.

На мой взгляд, полноценно воспринимать идею всеединства способен лишь человек, вышедший за пределы одной религии. Этой способностью обладают мистики. К таким людям относится индийский мистик Рамакришна (1836–1886), который посредством духовных практик индуизма, христианства, ислама достигал переживания встречи с тем, что именуется Богом, Аллахом, Брахманом (имена разные, но суть одна), и каждый раз чувствовал в своем духовном сердце одно и то же. «Сущность одна, – говорил Рамакришна, – она только носит разные имена. И все ищут одну и ту же Сущность, меняется только климат, темперамент и имя... Пусть каждый следует своей дорогой. Если он искренне, страстно желает познать Бога, пусть не тревожится. Он достигнет Его» [14, с. 76]. Так родилось его учение о единстве всех религий, которое после смерти Рамакришны развивал его ученик Свами Вивекананда, образовав международное общество «Миссия Рамакришны». Интересно, что почти в то же время, даже на 10 лет раньше, в Иране в недрах ислама рождается аналогичное учение Бахауллы (1817–1892) о единстве всех религий, которое положило начало религии бахаи.

Но гораздо раньше античный философ-мистик Плотин (204/205–270), повествуя в «Энеадах» о слиянии с Богом [12, с. 290–293], по сути, описывал то же, что переживают и суфии, и буддисты, и индуисты, и христианские мистики – полное растворение себя в Боге и чувство единения с ним. Именно в таком состоянии мог сказать ап. Павел: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2: 19–20), а также суфийский мистик Мансур аль-Халладж (858–922): «Ана-л-Хакк!» («Я есть Истина!»). О таком же состоянии пишет и Л. П. Карсавин: «В экстазе самозабвения душа умерла и стала Богом» [4, с. 186].

Если вдуматься в суть учения об эманации мира из Бога, в котором содержится все, на чем настаивают и неоплатоники, и Николай Кузанский, и всеединцы, в том числе Л. П. Карсавин, то получается, что Бог как бы рождает мир: мир – его единоутробное дитя. На этом и основана идея присутствия Бога или его «частицы» в его творениях. Не напоминает ли этот процесс творение мира в даосизме? Дао, или Сокровенная Самка, рождает мир из себя. Но при этом Дао имеет инь-янскую (символ Дао – «Тай-цзы»), андрогинную, целостную природу. Более того, не является ли «Тай-цзы» символическим изобра-

жением и Бога, содержащем в себе все, и вселенной, являющейся гармоническим единством противоположностей?

Компаративный анализ разных религий приводит к идее их глубинного единства. Не об этом ли писал в своей работе «Об ученом незнании» Николай Кузанский, осмысливая феномен Бога (Абсолютного максимума): «Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все... Этот максимум, в котором, несомненно, и видит Бога вера всех народов... Бог благословенный. Его единство (unitas), будучи максимальным, неразмножимо, поскольку оно уже есть все то, что может быть, и тем самым невозможно, чтобы оно стало числом» [11, с. 51, 52, 56]. Здесь чувствуется влияние Псевдо-Дионисия Ареопагита, который в трактате «О божественных именах», по сути, писал то же самое: «А если кто-нибудь стал утверждать, что имена относятся не ко всецелому Божеству, то он бы кощунствовал, с незаконной дерзостью разделяя совершенно неделимую Единицу» [2, с. 22].

Единое первоначало, сердце вселенной, дающее ей жизнь, можно сравнить с Солнцем и, наверное, именно это сравнение повлекло за собой появление солярного культа (древнеегипетский бог Амон-Ра, древнеславянский – Дажьбог, японская богиня Аматерасу), модифицировавшийся в культ света, нашедший воплощение в зороастризме в боге света и добра Ахура-Мазде и в христианском свете, исходящем от Бога-Отца («Бог есть свет» (1 Ин. 1:5)) и от Христа («Я свет миру» (Ин. 8:12)).

Представляется, что божественный мрак, о котором говорят мистики, в частности Псевдо-Дионисий Ареопагит, – это то небытие, ничто, из которого рождается свет, бытие, все, это «ядро Бога-Солнца» – хранилище кодов вселенной. И божественный мрак вместе с божественным светом составляют органическое единство, изображенное в символе даосизма «Тай-цзы». А все религии – это лучи-коды единого Бога-Солнца, с божественным мраком в своем ядре. Да, лучей очень много, на вид они разные, но все они проистекают из одного источника, который имеет различные названия: Бог, Абсолют, Брахман, Дао.

Всеединство в сакральном искусстве

Анализируя сакральное искусство разных религий: христианства, ислама и чань-буддизма, можно обнаружить в нем реализацию идеи всеединства. Сакральное искусство так или иначе связано с переживанием духовного, мистического опыта. Особые психотехники, ритуалы, духовная подготовка, в результате чего происходит встреча, со-прикосновение с духовным миром и рождается духовное видение того, что затем воплощается в различных материалах, обязательны и в искусстве христианства, и в искусстве ислама, и в искусстве чань-буддизма. По сути, творческий процесс создания произведения сакрального искусства является священным ритуалом. На это обращает внимание П. А. Флоренский в работе «Иконостас» (1922): «В основе

иконы лежит духовный опыт... Все иконы – явленные... здесь необходимо нечто видеть собственными духовными глазами» [19, с. 56, 57].

Достижение состояния духовного видения художника возможно лишь при условии избавления его от субъективности, выхода из «скорлупы» своего эго, растворения в Боге и божественной реальности. Полное исчезновение эгоистической субъективности проявляется и в исламской арабеске, в которой через причудливые переплетения геометрических и растительных узоров происходит исчезновение субъективности, и в христианской иконе, и в пейзажах чань-буддизма.

И когда в результате духовного видения рождается произведение сакрального искусства, оно уже внеконфессионально в своей глубине и подчинено одной цели – вхождению в духовный мир, прикосновению, единению с Богом и духовным миром, природой, которой присуще духовное начало. Отличия касаются лишь «конфессиональных одежд», покрывающих тело единого целого (согласно исламу, Аллах скрывает себя за 70 000 покровами света и тьмы).

При компаративном религиоведческо-искусствоведческом исследовании можно выявить глубинное единство религиозного искусства многих религий и множество общих идей. Например, анализ сакрального искусства христианства, ислама и пейзажной живописи чань-буддизма позволяет выявить три общие идеи: 1) идею порождения мира светом; 2) идею явленности Бога в Слове; 3) идею сотворения мира из ничто, или пустоты. Таким образом, хотя внешне сакральное искусство рассмотренных религий очень отличается, в своей глубине оно имеет много общего в силу глубинного единства всех религий.

О Боге и пустоте

Но правомерно ли вышеприведенное сравнение сотворения мира Богом из небытия в христианстве и возникновение природы из Пустоты в чань-буддизме?

«Пустота», *nihilum* («ничто») в христианстве – это небытие. Бытие по воле Бога, точнее, по слову Бога, появляется из небытия, о чем говорится в первой главе первой книги Моисея «Бытие». О творении мира из ничего и дихотомии «бытие/небытие» много размышлял Л. П. Карсавин в книге «О началах», обосновывая свое видение всеединства. В Боге, на его взгляд, соединяются бытие и небытие: «Бог выше бытия и небытия: в Нем небытие и есть Его бытие» [6, с. 101].

«Пустота» в чань-буддизме – это преходящеесть как нашего «Я», так и всего в мире: все появляется и исчезает. То есть все как бы есть и в то же время его нет. Отсюда делается вывод о пустоте всех явлений из-за отсутствия в них постоянных признаков. Согласно буддийскому учению, «сказать, что все существует, – одна крайность; сказать, что ничего нет – другая крайность. Все пусто – вот истина Среднего пути», или: «Все есть бытие – это крайность, все есть небы-

тие – это другая крайность, и только все пусто – это середина и истина». По учению махаяны, из которого возник чань-буддизм, в нирване содержится сансара. Иначе откуда бы она возникла?

Но этот же вопрос можно задать и христианской концепции сотворения мира. Если бытие противостоит небытию, то откуда оно возникло? Если же бытие возникло из небытия, то это означает, что оно содержится в небытии. И Л. П. Карсавин не может не констатировать этого: «Свет сияет из Мрака, который и есть Свет. Свет отделяется от Незримого Света, Его в Себе озаряя; Истина – от Истины; полнозвучное Слово – от молчания. И зрим уже Мрак, или Свет Незримый, как озаряемое Светом и Свет. Слышно уже Молчание в именуемом Его Слове, опора этого Слова» [6, с. 160]. Хотя не мысли ли это Псевдо-Дионисия Ареопагита, который в «Послании Тимофею» в главе «Что такое Божественный мрак» пишет: «...все отстранив и от всего освободившись, ты сможешь воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака... вступает во Мрак, где... воистину пребывает Тот, Кто запределен всему сущему» [3, с. 5, 6, 8].

Но если Бог творит мир из ничто, пустоты, то не означает ли это, что это «ничто», «пустота» существует независимо от Бога? Какое же соотносятся «пустота» и Бог? Может, Бог и есть пустота, которая руководит «бытием» и «небытием», являясь серединой между ними?

В связи с этим можно провести некоторые параллели между достижением нирваны в буддизме и обожением в исихазме. В буддизме нирвана понимается как опустошение сознания и соединение с пустотой, в исихазме обожение мыслится возможным через кенозис. Ибо к пустоте Бога, его безмыслию можно прикоснуться лишь своей пустотой и безмыслием. Об этом писал и Плотин: «...(верховное) начало, которое не мыслит, пребывает недвижимо в своем величии... начало, стоящее выше ума, обладает также и большим величием... оно есть поистине начало высочайшее... этому началу не приличествует мышление» [12, с. 241]. Это описывает и Псевдо-Дионисий Ареопагит, говоря, что, «погружаясь в безмысленный Мрак (Божественного безмолвия), я не просто немногословие, но полнейшую бессловесность и безмыслие обретаю» [3, с. 8]. И в учении Николая Кузанского о совпадении абсолютного максимума и абсолютного минимума также проявляется идея об Абсолюте (Боге) как пустоте, середине, оси, в которой смыкаются максимальное бытие и минимальное бытие, т. е. бытие и небытие: «Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум» [11, с. 51].

Таким образом, хотя Бог в христианстве и Пустота в буддизме отличаются друг от друга, но при «глубинном» прочтении они могут быть поняты как «середина», руководящая процессами возникновения и исчезновения, бытия и небытия. Следовательно, можно пред-

положить, что хотя понятия «Бог» и «пустота» содержательно разные, но их глубинная сущность едина.

Заключение

В наш век, когда все более распространяется «не бытие, а за-бытие, переход между бытием и небытием, становление в погибании, да и то несовершенное» [6, с. 68], что констатировал еще в начале XX в. Л. П. Карсавин, не является ли философия всеединства прелюдией к философии будущего, философии человечества, в котором мистическое мировосприятие, с такими его характерными чертами, как открытость миру, единство с миром, «чувство мира» в себе, станет общепризнанным образом видения и чувствования мира, видением мира не через свое эго, в котором человек видит и слышит лишь себя, не через призму стереотипов и убеждений, основанных на социальных мифологемах, а широко открытыми, как у детей, глазами, наполненными любовью к каждому существу в мире и к миру в целом? Полностью согласна с Л. П. Карсавиным в том, что существуют «разные степени мистической одаренности; но в той или иной мере (иногда, правда, ничтожной) она свойственна всякому человеку» [6, с. 11].

Несмотря на метания и непоследовательность в изложении Л. П. Карсавиным своего учения, несмотря на цепи христианской ортодоксии, от которых он так и не смог освободиться (об этом особенно пронзительно говорят строки Терцин, написанные незадолго до смерти в лагере: «Из бездн звал меня Ты. Я возник / И ринулся к Тебе... Но ужас смертный влек меня назад, / И – Твой призыв звучал во мне напрасен» [10, с. 307]), многие его идеи и мысли не только интересны и глубоки, но и очень важны для осмысления сегодняшней реальности. Можно согласиться с Л. П. Карсавиным, что «в мистическом ведении воспринимается нечто разумом непостижимое, нечто всевременное, превышающее разьединенность и отвлеченное единство, различие покоя и движенья» [4, с. 155]. Искусственное заключение человека в клетки различных социальных стереотипов ведет к стремлению из них вырваться в силу его свободолюбивой природы, что проявляется в непрекращающихся на протяжении истории человечества социальных и религиозных конфликтах.

Литература

1. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей. 1896–1903. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1903.
2. Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. К.: Путь к Истине, 1991.
3. Дионисий Ареопагит. Послание Тимофею святого Дионисия Ареопагита // Мистическое богословие. К.: Путь к Истине, 1991.
4. Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994.

5. Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992.
6. Карсавин Л.П. О началах. Опыт христианской метафизики. Берлин: Обелиск, 1925.
7. Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I–VI). М.: Информ-Прогресс, 1992.
8. Карсавин Л.П. Сочинения. Т. 2: Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб.: Алетейя, 1997.
9. Карсавин Л.П. Сочинения. Т. VI: О началах. СПб.: YMCA-Press, 1994.
10. Карсавин Л.П. Терцины // Вестник РСХД. 1972. № 2–3 (104–105).
11. Кузанский Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979.
12. Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995.
13. Плотин. Эннеады (II). К.: УЦИММ-ПРЕСС – ИСА, 1996.
14. Роллан Р. Жизнь Рамакришны // Роллан Р. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды. Київ: Україна, 1991. С. 3–230.
15. Соловьев В.С. Мифологический процесс в древнем язычестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 1. СПб.: Просвещение, 1911.
16. Соловьев В.С. Разбор книги кн. Сергея Трубецкого «Метафизика в древней Греции» // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1914.
17. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
18. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.
19. Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993.
20. Шеллинг Ф.В. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск: Водолей, 1999.

Shelkovaya, Natalya V. *Is L. P. Karsavin's all-unity ALL-unity? (Phenomenology of all-unity in philosophy, religion and sacred art)*

References

1. Bulgakov, S.N. (1903), *Ot marksizma k idealizmu: Sbornikk statey. 1896–1903* [From Marxism to idealism: Collection of articles. 1896–1903], *Tovarishchestvo "Obshchestvennaya pol'za"*, St. Petersburg, Russia.
2. Dionysius the Areopagite (1991), *Bozhestvennye imena* [The divine names], in *Misticheskoye bogosloviye* [Mystical theology], Put' k Istine, Kiev, Ukraine.
3. Dionysius the Areopagite (1991), *Poslaniye Timofeyu svyatogo Dionisiya Areopagita* [Epistle of St. Dionysius the Areopagite to Timothy], in *Misticheskoye bogosloviye* [Mystical theology], Put' k Istine, Kiev, Ukraine.
4. Karsavin, L.P. (1994), *Noctes Petropolitanae*, in Karsavin, L.P., *Malye sochineniya* [Small works], Aletheia, St. Petersburg, Russia.

5. Karsavin, L.P. (1992), O lichnosti [On personality], in Karsavin, L.P., *Religiozno-filosofskiye sochineniya* [Religious-philosophical works], vol. 1, Renaissance, Moscow, Russia.
6. Karsavin, L.P. (1925), *O nachalakh. Opyt khristianskoy metafiziki* [On the first principles. A treatise on Christian metaphysics], Obelisk, Berlin, Germany.
7. Karsavin, L.P. (1992), Ob opasnostyakh i preodolenii otvlechenogo khristianstva [On the dangers and overcoming of abstract Christianity], in *Put'* [Path], book 1 (I–VI), Inform-Progress, Moscow, Russia.
8. Karsavin, L.P. (1997), *Sochineniya. T. 2: Osnovy srednevekovoy religioznosti v XII–XIII vekakh* [Works. Vol. 2: The foundations of medieval religiosity in the 12–13 centuries], Aletheia, St. Petersburg, Russia.
9. Karsavin, L.P. (1994), *Sochineniya. T. 6: O nachalakh* [Works. Vol. 6: On the first principles], YMCA-Press, St. Petersburg, Russia.
10. Karsavin, L.P. (1972), Tertsiny [Tercets], in *Vestnik RSHD* [Bulletin of the Russian Student Christian Movement], no. 2–3 (104–105).
11. Nicolaus Cusanus, (1980), Ob uchenom neznanii [On learned ignorance], in Nicolaus Cusanus, *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Mysl', Moscow, USSR, pp. 47–184.
12. Plotinus (1995), *Sochineniya. Plotin v russkikh perevodakh* [Works. Plotinus in Russian translations], Aletheia, St. Petersburg, Russia.
13. Plotinus (1996) *Enneady (II)* [Enneads (II)], UTSIMM-PRESS – ISA, Kiev, Ukraine.
14. Rolland, R. (1991), *Zhizn' Ramakrishny* [The life of Ramakrishna], in Rolland, R. *Zhizn' Ramakrishny. Zhizn' Vivekanandy* [The Life of Ramakrishna. The Life of Vivekananda], Ukrayina, Kiev, Ukraine.
15. Solovyov, V.S. (1911), Mifologicheskii protsess v drevnem yazychestve [Mythological process in ancient paganism], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy* [Collected works], vol. 1, Prosveshchenie, St. Petersburg, Russia.
16. Solovyov, V.S. (1914), Razbor knigi kn. Sergeya Trubetskogo “Metafizika v drevney Gretsii” [Analysis of Prince Sergey Trubetskoy’s book “Metaphysics in ancient Greece”], in Solovyov, V.S., *Sobranie sochineniy* [Collected works], vol. 6, Prosveshchenie, St. Petersburg, Russia.
17. Solovyov, V.S. (1989), Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood], in Solovyov, V.S., *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], vol. 2, Pravda, Moscow, USSR.
18. Torchinov, E.A. (1998), *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: Transpersonal'nye sostoyaniya i psikhotehnika* [Religions of the world: Experience of the transcendental: Transpersonal states and psychotechnics], Centre “Petersburg oriental studies”, St. Petersburg, Russia.
19. Florensky, P.A. (1993), Ikonostas [Iconostasis], in Florensky, P.A., *Ikonostas. Izbrannyye trudy po iskusstvu* [Iconostasis. Selected works on art], Mifril, Russkaya kniga, St. Petersburg, Russia.
20. Schelling, F.W. (1999), *Sistema mirovykh epoch: Myunkhenskie lektzii 1827–1828 gg. v zapisi Ernsta Laso.* [System of the world epochs: Munich lectures 1827–1828 recorded by Ernst Lasso], Vodoley, Tomsk, Russia.