

Всеединства философия.

Идея (категория, символ, парадигма) всеединства не может причисляться к изобретениям рус. мысли. Под разными именами она присутствует в философии начиная уже с эпохи мифол. истоков филос. мышления. Это не означает вторичности, эпигонства рус. метафизики всеединства, ибо суть и путь всеединства специфичны: оно принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, к-рые не постигаются последовательно и до конца в нек-ром процессе прогрессивного познания, но всегда остаются новой и неисчерпаемой темой филос. размышления. Всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутр. формы совершенного единства множества, согласно к-рому все элементы такого множества тождественны между собой и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, "трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости" (С.Л. Франк). Но это описание, включающее формально противоречивый тезис о тождестве части целому, не есть законченная дефиниция. Более того, такой дефиниции и не может быть, поскольку всеединство – категория особого рода, не допускающая исчерпывающего дискурсивного выражения, а имеющая скорее характер интуитивносимвол. указания на некий специф. способ или строй бытия, к-рый никогда не удается раскрыть до конца в понятиях. Истоки подобного статуса всеединства кроются в том, что его филос. продумывание с необходимостью выходит в сферу коренных проблем онтологии, связанных с апориями единого, бытия и иного. Вследствие этого филос. вопрос "как возможно всеединство?" не может иметь одного исчерпывающего ответа. Заключенная в нем проблема дескрипции внутр. механизма всеединства допускает лишь, собственно, не ответ, а только все новые переформулировки и переосмысления, к-рые всякий раз по-новому демонстрируют апорийность, присущую природе всеединства, однако отнюдь не дают законченной экспликации этой природы. В итоге в каждую эпоху жизни филос. традиции постижение всеединства заново оказывается проблемой – так что всеединство выступает как некий топос филос. мышления, одновременно предмет философствования и неиссякающее побуждение к нему, один из вечных источников филос. "удивления".

Рус. метафизика всеединства органически связана с предшествующими этапами мировой мысли о всеединстве. Главнейшие из этих этапов – античность, патристика. Возрождение (прежде всего философия Кузанского), Лейбниц и клас. нем. идеализм. После позднего Шеллинга концепция всеединства почти исчезает из зап. философии – чтобы получить новое развитие в России. Здесь возникает целый ряд крупных филос. систем, начало к-рым было положено философией Вл. Соловьева. Имелась также и своя предыстория: еще не оформляясь в систематическую философию, интуиция всеединства была тем не менее чрезвычайно близка всему строю мысли славянофилов. Учение о соборности Хомякова, как и вся дальнейшая жизнь идеи соборности, неотделима от истории всеединства.

Рус. "системы всеединства" далеко не единообразны и вовсе не составляют одной узкой школы. Но они самым тесным образом связаны с предшествующей метафизикой всеединства на Западе, и для каждой из них можно увидеть, к какому конкретному учению – или иному корню – восходит принятое в ней понимание всеединства. По этому признаку возникает естеств. классификация систем, к-рая дает хорошо обозримую панораму всего их множества. А именно, в учениях рус. метафизики всеединства концепция всеединства опирается на мифологему Софии Премудрости Божией: Вл. Соловьев, П.А. Флоренский (раннее учение), С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой; учение Н. Кузанского: Сл. Франк, Л.П. Карсавин; монадологию Лейбница: Н.О. Лосский, отчасти Л.П. Карсавин; идеи античного символизма: П.А. Флоренский (позднее учение), А.Ф. Лосев. Впрочем, как всякая схема, эта классификация приблизительнона и отчасти условна. В особенности же условен последний пункт, ибо и философия Лосева, и поздняя "конкретная метафизика" Флоренского весьма самостоятельны, их истоки сложны, а античный символизм – широкое русло довольно расплывчатых очертаний.

Следует добавить, что мн. из рус. философов хотя не создали собственных систем всеединства, однако по своим позициям стояли к метафизике всеединства весьма близко. На первом месте тут должен быть назван С.Н. Трубецкой, ближайший друг и сподвижник Соловьева. Он внес заметный вклад в

развитие учения о соборности, вскрывая и отстаивая соборную природу сознания. Тем самым он неизбежно формулировал и определенную трактовку всеединства, в к-рой развивал осн. положения Соловьева. Вплотную примыкает к метафизике всеединства и Л.М. Лопатин, еще один из круга соловьевских друзей и собеседников. (В построениях Лопатина, однако, интуиция всеединства связана более, чем с Соловьевым, с монадологией Лейбница.) Можно также упомянуть здесь Вяч. Иванова, Эрн. Аскольдова и др.

Мысль Соловьева жила, развиваясь напряженно и драматично. В ней справедливо выделяют разные стадии; они отличны между собой во многом, и надо прежде всего сказать, что метафиз. система, построенная им в ранних работах 70-х гг., вскоре разочаровала его сухостью и формальностью своих конструкций, а зрелый пересмотр этой системы, начавшийся после продолжительного отхода от проблем онтологии, уже на первых шагах оборвала его смерть. Однако всегда и неизменно всеединство – девиз Соловьева, его формула Высшего Начала. Уже в своих *juvenilia* "Мифол. процесс в древнем язычестве" (1873) он пишет о том, что языческие боги "лишь разнообразные выражения всеединого – *to pan*". А очень вскоре всеединство для него уже главное орудие построения всеохватной филос. системы, универсальный конструктивный принцип.

Подобная роль всеединства, как и в целом его трактовка в философии Соловьева, тесно связана с осн. рабочим методом этой философии – "критикой отвлеченных начал". Соловьев пересматривает всю систему категорий, выработанных филос. сознанием, объявляя эти категории "отрицательными" или "отвлеченными" началами. Они выражают не истинный филос. предмет – то, что есть, сущее – а только его предикаты и при этом неизбежно несут в себе тенденцию к "гипостазированию", обособлению из общей связи всех предикатов и свойств предмета и утверждению себя на место последнего. Критика должна разоблачить эту тенденцию и построить философию как систему положительных начал (жизненных и религ.) путем особого преобразования начал отвлеченных – их "органического синтеза", снимающего их гипостазированность. В частности, по Соловьеву, и бытие, когда оно отождествляется с Абсолютным, выступает как отвлеченное начало; его должный статус – предикат сущего, ибо "бытие есть отношение между сущим как таким и его сущностью". Абсолютное, Бог – это не бытие, а сущее (Абсолютное – Сущее, Сверхсущее), а так как Абсолютное является всеединным, то истинное Его имя – Всеединое Сущее. Всеединство как таковое – это Его сущность, к-рая сверхбытийна. Когда же всеединство трактуется как бытийный принцип, оно также становится отвлеченным началом; в этом случае оно есть "отрицательное всеединство", или же "чистое бытие, равное чистому ничто... принцип, с к-рым нельзя ничего начать и из к-рого ничего нельзя вывести". По Соловьеву, именно это бесплодное всеединство – исходное начало гегелевой логики, "принцип Гегеля". И в противоположность ему он утверждает "положительное всеединство", к-рое и есть сущность Абсолютного как Всеединого Сущего. Далее привычным для христ. умозрения образом догмат троичности, трехипостасного строения Абсолютного, оказывается для Соловьева стимулом и ориентиром для филос. усмотрения троичности в самых разных областях и предметах. Бытие у него имеет три модуса (воля, представление, чувство), деятельность – три главные сферы (жизнь, знание, творчество), и само положительное всеединство – также три модуса или образа, к-рые суть Благо, Истина, Красота: "если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства... в области материального бытия есть абсолютная красота". В итоге все филос. разделы – не только онтология, но равно и этика, гносеология, эстетика – подчиняются принципу всеединства. Оно принимает особую форму в каждом из них и выступает как принцип единства всей филос. системы. Именно эта функция всеединства и оказывается здесь на первом плане: как и у позднего Шеллинга, не столько продумывания всеединства, сколько его эксплуатации в качестве, так сказать, универсального филос. отмычки. Можно предполагать, что как раз эти свойства ранней философии Соловьева, ее форсированный рейд к всеохватности при недостаточном проникновении в глубь филос. предмета и не удовлетворяли его впоследствии.

Соловьев отделяет познание от творчества, и собственной сферой или стихией последнего у него служит по преимуществу творчество художественное, творчество красоты и о красоте. Для искусства он и тон находит особый; это "великое и таинственное искусство, вводящее все существующее в форму красоты". Этот эстетический акцент – важная особенность его метафизики, ставшая родовой чертой всей соловьевской традиции в рус. мысли. Но следует подчеркнуть, что эта черта, этот эстетизм рус. мысли – далеко не эстетство. В своих корнях он имеет несомненную религ. окраску: самым важным видится

то, что в искусстве в отличие от познания действенно и материально осуществляется преобразование мира, его "введение в форму красоты". В отличие от познания искусство может пониматься как теургия: и именно к такому его пониманию всегда тяготела рус. мысль. И в свете этого мы начинаем понимать, как и отчего в философию Соловьева, а затем и его продолжателей входит знаменитая мифологема Софии Премудрости Божией.

Напомним основоположный ветхозаветный текст, вводящий эту мифологему (Притч. 8). Говорит София: "Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони... Я родилась... когда еще он не сотворил... когда Он уготовлял небеса... утверждал вверху облака... полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею". В этом тексте творение мира Богом – художественный акт, и делает его таковым София – "художница", принцип красоты в Боге. В аспекте бытийной структуры, аспекте онтол., София не есть нечто отличное от всеединства. Обычно с ней соотносятся все те же пантеистические философы – мир в Боге, мировая душа; что же до Соловьева, то с самого начала, впервые говоря о Софии в Седьмом из своих Чтений о богочеловечестве, он ее определяет как род всеединства в Боге. Во Христе как "божественном организме" он усматривает два рода единства множества: единство динам., и статич., с одной стороны, "действующее единящее начало" или "единство производящее", а с др. – "единство произведенное", "единство в явлении", "множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала". Как первое единство Христос есть Логос, как второе – София. От этого исходного определения Соловьев легко приходит к традиц. формулам софийной мистики: София – "душа мира", "тело Божие", "божественное человечество Христа", "идеальное, совершенное человечество, вечно заключающее в цельном божественном существе или Христе". Метафизика всеединства, развиваемая *sub specie Sophiae* как софиология, имеет во всяком случае две отрицательные черты: она включает в себя значительный мистико-богосл. элемент, и она выдвигает вперед элемент эстет., утверждает присутствие в Абсолютном начала красоты. Поэтому она в большей мере, чем известные зап. типы философии всеединства, давала простор для выражения мист. опыта и худож. чувства. И то и другое было первостепенно важно для Соловьева, к-рый, бесспорно, был мистиком и художником *par excellence* и уже потом только философом-систематиком.

Философия Соловьева словно разрушила какой-то барьер, долгое время мешавший самовыражению рус. мысли в развернутой фи-лос. форме. Она положила начало активнейшему филос. движению, в русле к-рого за короткий срок возникает ряд религ.-филос. систем. Большинство из них базировалось на концепции всеединства и в той или иной степени находилось в зависимости от соловьевских идей, хотя ни один из позднейших рус. философов не признавал себя безоговорочным последователем Соловьева и не обходился без крупных расхождений с его учением.

Эта двойственная ситуация постсоловьевской метафизики чрезвычайно наглядна в творчестве кн. Е.Н. Трубецкого. Вместе со своим братом С.Н. Трубецким он был в числе ближайших друзей и собеседников Соловьева, и для его философии влияние Соловьева, использование его категорий, идей, его ходов мысли всегда оставались важнейшим фактором. Однако собственная его мысль отличается взвешенностью, тягой к устойчивому и основательному: к выверенным, апробированным руслам в философии и к ортодоксально-церк. позициям в теологии. Выверенным и основательным руслом в философии нач. века представлялось неокантианство. И соответственно ядро учения Трубецкого – концепция Абсолютного (Всеединого) Сознания – формируется как сочетание, скрещивание соловьевской концепции Абсолютного как всеединства с неокантианским подходом, утверждающим примат гносеол. установок категорий над онтологическими.

Абсолютное Сознание у Е. Трубецкого – собрание всех истин, относящихся ко всему сущему в мире (это "экзотерическая" сфера Абсолютного Сознания), а также к Абсолютному как таковому (сфера "эзотерическая"). Истина же трактуется им гносеологически – как определенное содержание сознания, познающего предмет, истинное суждение о предмете. Однако одновременно она отождествляется со смыслом предмета и тем самым понимается как нек-рая принадлежность последнего, а не категория суждения; иначе говоря, онтологически, а не гносеологически. Чтобы подобное совмещение позиций было возможно, требуется признать актуальное наличие познаваемого в познающем сознании или, иными словами, имманентность сознанию предмета познания. Трубецкой не выдвигает этого краеугольного положения интуитивизма в его общей форме, но довольствуется его справедливостью в сфере Абсолютного;

истина у него безусловна, сверхпсихологична, никак не связана с характеристиками индивидуального, тварного познания и сознания. Собрание таких именно истин и есть Абсолютное, или Божественное, Сознание; и их отождествление со смыслом вещей, т. о., равносильно традиционному тезису христ. платонизма о пребывании в Боге смыслов всего сущего. Смысл вещи, в свою очередь, может отождествляться с ее идеей, эйдосом, первообразом, "сперматическим логосом" или же замыслом Божиим о нем; и мы оказываемся на старой почве ареопагитовой онтол. структуры, или панентеизма, однако данного на сей раз в кантианской, гносеологизированной аранжировке. Последняя соединяется с элементами софиологии: следуя Соловьеву, для совокупности божественных идей-первообразов Трубецкой употребляет имя Софии. Однако, всячески сторонясь уклонений в "теософию" гностически – шеллингианского типа, в вольное адогматическое богомудрие, он вовсе не развивает учения о Софии в "эзотерической" сфере, дабы избежать зыбкой, чреватой ересью темы об ипостасной природе Софии, о ее месте в Божественной реальности. В результате учение об Абсолютном в онтологии Трубецкого остается смутным; концепты "Абсолютное Сознание", "всеединство" и в особенности "София" очерчены и разграничены лишь зачаточно.

Тема о связи абсолютного и эмпирич. горизонтов бытия раскрывается подробнее. Е. Трубецкой исходит из панентеистской позиции сущностной соединенности Бога и мира: "Мир еще не есть всеединство, ибо всеединство в нем не осуществлено; но он подзаконен всеединству, ибо всеединство есть общий закон его стремления... есть то, чем и к чему все движется". Это "движение к всеединству" не есть, однако, полностью телеол. процесс, предрешенное осуществление предначертанной благой цели: в силу явлений зла и свободы миру присущи не только "положительные", софийные, но и "отрицательные", антисофийные, потенции; и если реализация первых есть движение к всеединству и софийному первообразу, то реализация вторых – отрицание софийного первообраза, движение к уничтожению. В итоге в тезис о сущностной соединенности вносится поправка: идеальный первообраз твари есть не сущность, а только "призвание" ее, не составляющее для нее необходимости; и "мировой процесс не есть безболезненная эволюция", а есть "катастрофический путь со множеством препятствий, уклонений в сторону, неудач и головокружительных падений". Здесь намечается плодотворный выход за рамки панентеистской модели – выход, к-рый, по указанию Е.Н. Трубецкого, "развивал в устных беседах еще в молодые свои годы кн. С.Н. Трубецкой". Однако ни у старшего, ни у младшего брата данный выход не получил отчетливой филос. разработки.

Наконец, концепции всеединства и софийного первообраза отчасти конкретизируются и раскрываются у Е. Трубецкого с помощью идеи преображения, одной из коренных идей рус. религ. сознания. Замысел Божий о вещи не отвлеченное понятие, но сама эта вещь по преображении (пресуществлении, одухотворении) своей эмпирической природы; и он не чужд чувственному облику вещи, но преображенно чувствен, духовно-чувствен. Поэтому "чувственное не исключено из Абсолютного Сознания, а наоборот, в нем положено и насквозь пронизано мыслью. Оно не есть ни только мысль, ни только чувственность, но абсолютный синтез того и другого". Возникающее здесь понятие духовно-чувственного, чувственного, проникнутого и насыщенного духовным, было глубоко проанализировано уже не Трубецким, а флоренским и Лосевым, и было ими отождествлено с понятием символического (символа).

В противоположность Е. Трубецкому о. Сергей (Булгаков) отнюдь не стремился умерять и ограничивать роль мифологемы Софии; его учение – единственная из совр. филос.-богословских систем, к-рая с начала и до конца, во всех своих разделах, строится как опыт софиологии. Но это отличие системы Булгакова разве что незначительно сказывается на теме о всеединстве. Вслед за софиологией Соловьева все наши софийные учения разделяют между собой мн. родовые черты:

им присущ своеобразный эстет, уклон, узрение Софии как Красоты; они все пытаются как-то совместить с тезисом об изначальной софийности мира учет ущербной, павшей природы твари, ее пораженности стихиями зла, греха; и все они также являются "системами всеединства", воспринимая соловьевскую трактовку Софии как всеединства, как мира в Боге и как собрания Божественных идей-смыслов-замыслов. И главные цели о. Сергия направлены не к филос. углублению этой общей основы, а к построению из нее цельной развернутой системы догмат, богословия. Был небольшой круг тем, к-рые всегда оставались для него предметом филос. интереса и рефлексии; бытие и

ничто, творение мира, материя... – однако всеединство не входило сюда. Не только на позднем, зарубежном этапе, когда о. Сергей полностью перешел от филос. этапа творчества к богословскому, но и в предшествующий период, в метафизике "философии хозяйства" и "Света Невечернего", категория всеединства никак специально не разрабатывается и присутствует большей частью имплицитно – в указанной трактовке Софии, в теме о Церкви как "живом многоединстве" (павлинистская экклезиология, подробно развиваемая в "Невесте Агнца"), в идее Христа как "Всечеловека", "Личности всех личностей. Ипостаси всех ипостасей" (идея, восходящая к св. Клименту Александрийскому).

Гораздо больше внимания уделяет всеединству Флоренский. Правда, относясь критически к мысли Вл. Соловьева, своего прямого предшественника в метафизике всеединства, о. Павел обычно избегает самого термина. Но вопреки всем его расхождениям с Соловьевым в истоке философствования у них обоих лежала одна и та же глубинная интуиция о бытии, и этой интуицией было именно всеединство. Ядром всей метафизики "Столпа и утверждения Истины" служит тщательное продумывание всеединства в его существе как принципа внутр. формы совершенного бытия. Это сквозной филос. мотив книги, тема, входящая в нее уже во 2-м письме ("Сомнение"), и уходящая в последнем ("Ревность"). При этом – и здесь действительно налицо отличие от Соловьева – осн. образ, модель всеединства почерпается из христ. представлений о Церкви. Этот образ всеединства есть собрание, сообщество личностей, связуемых любовью и силой этой связи образующих также единую личность, к-рая и есть София. (Понятно, разумеется, что личность, входящая в Софию, не падший индивид, но, как всегда, замысел Божий о нем, идеальный первообраз, именуемый о. Павлом "любовь–идея–монада".) Раннее учение Флоренского строится, т.о., как единство и тождество софиологии, экклезиологии и метафизики (христ.) любви. Любовь выступает здесь как закон, внутр. принцип всеединства, как сила, созидаящая и скрепляющая его. Флоренский детально прослеживает всю икономию этого любовного всеединства: он описывает, как любовь приводит к установлению особого "нумерического тождества" любящих, в к-ром они образуют нераздельную двоицу, двуединство; нумерическое тождество он характеризует как своеобразный трансценсус, опыт самопожертвования, возможный только в личном, но никак не в вещном, неодушевленном бытии и достигаемый в самоотдаче, "самоистощении" себя для другого, Я для ты; делает даже вывод о ревности как необходимом аспекте любви, а тем самым и всеединства.

Еще большую детализацию доставляет вводимая о. Павлом иерархия из четырех ступеней любви. Поскольку любовь есть сила, созидаящая всеединое устройство, то представление о ступенях любви (появляющееся в конце "Столпа") естественно подводит к идее ступеней, ступенчатого строения самого всеединства: идея, к-рая окажется в центре онтологии Флоренского на следующем этапе его творчества.

Утверждаемая Флоренским – и, несомненно, вполне отвечающая духу новозаветного умозрения – связь всеединства с метафизикой любви, с идеями самоотдачи, жертвы, была подхвачена в философии Карсавина (впрочем, без прямой зависимости от о. Павла). Созданная Карсавиным теория всеединства сложна и богата. Отметим вкратце то новое, что привносит эта теория. Существенна прежде всего ее прочная принадлежность руслу христ. "теоцентрического персонализма". В отличие от др. систем всеединства Карсавин прямо связывает свою онтологию с догматом троичности, вводя онтол. структуру всеединства – триаду "первоединство – саморазъединение – самовоссоединение" и принимая постулат о тождестве трех начал: Бог – Триединство – Личность. Всеединство появляется в этой схеме как принцип, подчиненный, интегрированный в Триединство. Последнее описывает бытийный процесс, субъектом к-рого служит Единство; всеединство же – принцип статический, а не динамический, принцип структуры, формы, организации, но не принцип движения и процесса. Поэтому у Карсавина всеединство – стат. аспект триединства, "покой и остановка" его, принцип строения, внутр. организации разъединяющего-воссоединяющего Единства. Вся эта онтол. конструкция, включающая взаимосвязанные принципы всеединства и триединства, а также постулат о тождестве трех начал – оригинальный плод карсавинской мысли; однако в важной теме о соотношении абсолютного (всеединого) и здешнего, эмпир. образов бытия философ уже не имеет особых новшеств, оставаясь в традиционном русле панентеизма: различие этих образов он характеризует категориями совершенства и несовершенства, чем, очевидно, утверждается их сущностная взаимосвязь.

Что же касается темы об устройстве всеединства, о механизме, обеспечивающем трансрациональное тождество части и целого, то здесь Карсавин существенно опирается на Кузанского. Воспринимая его концепцию *contractio*, т.е. тезис о "стяженном" присутствии целого в своей части, Карсавин развивает сложную модель всеединства как иерархии "моментов" (или "качествований", или (все) единств) различных порядков. Он выделяет в реальности ступени – входящие друг в друга образования, множества, и каждое из таких множеств рассматривает как "момент некоего высшего момента" – объемлющего более широкие множества, куда первое входит. Высшие моменты в согласии с Кузанским стяженно присутствуют или, по Карсавину, "качествуют" в низших, тогда как низшие "актуализуют" или "индивидуализируют" в себе высшие. Всеединство же предстает, в итоге, как бесконечная иерархия всеединств – убывающих, включенных друг в друга "моментов". И весьма примечательно, что эта иерархия, модель всеединства оказывается вполне близка к концепции обобщенного, ступенчатого всеединства в позднем учении Флоренского, вместе с ней принадлежа к кругу типичных филос. конструкций неоплатонизма (хотя сам автор сознательно стремился отделить себя от последнего).

С.Л. Франк, направляемый концепцией "ученого незнания", развертывает не менее богатую деталями и понятиями феноменологическую дескрипцию реальности ("единства бытия и истины") как непостижимого и опять-таки всеединства. Вслед за Кузанским, убедительно подтверждая положительную содержательность отрицательного метода. Франк в своей дескрипции, проводимой в апофатическом ключе как усмотрение непостижимости реальности, достигает узрения во всеединстве мн. элементов, возникающих у Карсавина в катафатическом, диалект, построении. Так, он обнаруживает "слитно-всеобъемлющее, недифференцированное и безграничное всеединство" (точный аналог карсавинского "неразличенного Первоединства"); усматривает "потенциальность", "динамичность" и пр. осн. предикаты всеединства в трактовке Карсавина; описывает его "трансцендирование вовне: отношение Я-Ты (аналог карсавинских любви и самоотдачи, хотя и неполный). И мы можем считать, что, получаясь иным филос. методом и раскрываясь в иных категориях, концепция всеединства у Франка тем не менее в существе своем не обладает особенно глубокими, радикальными расхождениями с концепцией Карсавина. Не слишком расходятся у двух авторов и решения проблемы об отношении всеединства и эмпира. бытия: в извечной теме "Бог и мир" они оба в рамках панентеизма. Франк – клас. представитель этой традиции, ясно и твердо выражающий ее кредо: "Мир есть то "иное Бога", в к-ром "раскрывается", "выражается Бог"... бездна между Богом и миром заполняется слоем положительной реальности в лице сверхвременного идеально-реального всеединства". Панентеизм, как и неоплатонизм, тяготеет к ступенчатой парадигме, и в соц. философии Франка есть ее отчетливый след: здесь "об-во не есть цельное, как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два аспекта или, точнее, два слоя: внутренний и наружный", к-рые Франк обозначает как "соборность" и "общественность" (что восходит к старому славянофильскому различению соборности и общинности). Так действует объективный закон избранного мыслительного русла: хотя Франк как феноменолог хочет избежать отвлеченных метафиз. конструкций, но волей-неволей в его философии пробивается та же неоплатон. структура обобщенного (структурированного, неоднородного) всеединства, к к-рой явно или неявно тяготеют все разбираемые нами системы.

Конечно, Карсавин и Франк развивают свои теории в весьма разных направлениях. Отталкиваясь от засилья гносеологии в нач. века, Карсавин подчеркнуто игнорировал гносеол. проблематику и даже однажды обозвал гносеологию лженаукой; но у Франка именно гносеол. рассмотрение последовательно ставится во главу угла. Центральная дефиниция его реальности. Непостижимое, носит отчетливо гносеол. характер, и само исходное узрение реальности как всеединства достигается посредством гносеологии. Еще в "Предмете знания" (1915) Франк заключает, что всеединство (единство и связность) реальности есть необходимая предпосылка познания в интуитивистской гносеологии, независимо выдвинутой им и Н.О. Лосским: только при этой предпосылке в акте познания нам раскрывается, как того требует интуитивизм, "сам предмет в его трансцендентной реальности".

Интуитивизм, или идеал-реализм, Лосского – другая из систем всеединства, обладающих гносеол. уклоном. Но интуитивистская гносеология носит особый характер, принадлежа к разряду учений, к-рые часто именуют "онтологической гносеологией": в них анализ акта познания направлен прежде всего к тому, чтобы установить зависимость гносеологии от онтологии, открыв онтолог. предпосылки познания (как мы это видели у Франка). Такие учения были

Всеединства философия filosoff.org
реакцией рус. мысли на упомянутое "засилье гносеологии" в зап. метафизике – реакцией так же негативной, хотя и не столь радикальной, как у Карсавина. Их было немало в России начала века; первым можно, вероятно, считать гносеологию С. Трубецкого, интуитивизм же Лосского и Франка был самой развитой, основательной их формой. У обоих философов он быстро вышел за пределы гносеологии и вырос в цельную систему метафизики всеединства. Первый очерк своей системы Лосский дал в кн. "Мир как органическое целое" (1917). Здесь всеединство возникает в рамках онтологии, к-рая представляет бытие как мир "субстанциальных деятелей", суверенных конкретно-идеальных сущностей, и по указаниям самого автора "напоминает теорию Лейбница о монадах". Сообщество субстанциальных деятелей образует иерархический мир, чрезвычайно близкий миру Лейбницева монад, хотя Лосский подчеркивает и ряд их отличий: главное из них – отрицание знаменитого тезиса "монады не имеют окон"; за счет него между деятелями "обеспечивается возможность интуиции, любви, симпатии", устанавливается их единосущие, а все собрание их приобретает сходство с Софией подписанием "Столпа и утверждения Истины". В своем общем типе система Лосского промежуточна между архаичной и сильно теологизированной софиологией и строгой феноменологией Франка; в отличие от последней она сочетает интуитивистскую основу с рядом особенностей и тем, присущих мистическим учениям. Сфера всеединства отождествляется здесь с Царствием Божиим; предикат сверхвременности субстанциальных деятелей приводит к концепции перевоплощения, а иерархизм монад, дополненный персоналистской трактовкой субстанциальных деятелей, рождает идею о личном бытии, присущем микрочастям мира в их нисходящей иерархии вплоть до электрона. В большинстве своем эти идеи также близки Лейбницева монадологии, хотя и были в ней не столь акцентированы.

Историю всеединства в России заключают два учения, создававшиеся почти одновременно, уже после Окт. переворота, – опыт филос. символизма Флоренского и Лосева. (Система Карсавина возникла уже за рубежом и должна по справедливости относиться к творчеству рус. диаспоры.) Они обладают заметным внутренним родством – как между собой, так и со всем руслом моек. православного умозрения серебряного века, неся отпечаток атмосферы, тем и идей, что жили и развивались в кругах Религ.-филос. об-ва памяти Вл. Соловьева и книгоиздательства "Путь", в кружке М.А. Новоселова... Без претензий на строгость, можно дать этому моск. руслу предложенное о. Сергием (Булгаковым) имя "религ. материализм": православная ориентация тут сочеталась с уважением и вниманием к материи как вместилищу духа. В таком русле появление символистских учений было вполне органично.

Позднее учение Флоренского, "конкретная метафизика", подобно философии "Столпа и утверждения Истины", прочно принадлежит к традиции всеединства, однако концепция всеединства здесь во многом иная. Идеи личности, любви, мифологема Софии – все это отсутствует в конкретной метафизике, а клас. панентеистская модель заметно модифицируется. Вместо обычного разделения между всеединством как "миром в Боге" и миром как несовершенным всеединством здесь единое или, точнее, двуединое бытие, объемлющее мир явлений и мир смыслов. Как всякому из явлений, так и всему их миру. Космосу отвечает определенный смысл, к-рый соединен со своим явлением отношением тождества и различия, так что явление и его смысл образуют символ, нераздельное духовно-чувственное единство. И целокупное бытие тем самым есть также символ (чувственная сторона к-рого – весь Космос) и есть всеединство. Несовершенный же, "падший" характер здешнего бытия учитывается с помощью ступенчатого обобщения всеединства.

В совершенном бытии явление совершенно, полно выражает свой смысл и представляет собой совершенный символ, а тем самым и всеединство. Но в эмпирическом мире смысл выражается в явлении неполно, и степень этой неполноты бывает различна. О. Павел принимает, что существует ряд дискретных градаций, ступеней смысловой выразительности (насыщенности, прозрачности) явлений, и так приходит к ступенчатой парадигме: к образу обобщенного, неоднородного всеединства как ряда концентрических сфер, где центральное ядро есть совершенное бытие-символ-всеединство, а в сферах дальнейших смысловая прозрачность явлений все убывает. Этот образ лежит в основе конкретной метафизики как ее базисная структурная парадигма; и все учение строится как анализ, "обследование" разнообразных реализации этой парадигмы в разл. областях реальности как материальной, так и духовной. Убывание смысловой прозрачности есть следствие поврежденности здешнего бытия грехом. Культ, освящая реальность, обладает силой восстанавливать эту прозрачность, и поэтому ступени бытия выделяются по их отношению к культу. Наиболее прямо эта связь проявляется в строении храма: "Пространственное

ядро храма намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша. Святые Тайны, Христос, Отец". Как видно отсюда, иерархическую парадигму, отвечающую неоплатону, онтологии, Флоренский применяет не только к строению бытия, но даже к Пресвятой Троице, заходя во внедрении неоплатонизма еще далее Ареопагита. Реализации ступенчатой парадигмы усматриваются им во всех областях бытия и знания: геологии (строение земной коры), лингвистике (строение слова), космологии (геоцентрическая модель Вселенной), социологии (строение социума)... Весь обширный спектр этих реализации и их обследований, по сути, открывает собой новую главу в истории всеединства и новую сферу его " бытования в многочисленных прикладных областях. Стоит, однако, иметь в виду, что во многих случаях рассматриваемые реализации уже отходят довольно далеко от всеединства в его изначальном филос. понимании.

Для Лосева всеединство – тема, сопровождавшая его всю жизнь, хотя он и не стал строить собственной философии как очередной системы в рассмотренном нами ряду. Ограниченность этого русла, иссякание его плодородности достаточно рано ощутились ему. Но в то же время отказ следовать в этом русле не был разочарованием во всеединстве и его отбрасыванием. Ибо для Лосева оно с самого начала было чем-то иным и большим, нежели чисто теорет. предмет, идеей, философией. Будучи не просто философом, но глубоко филос. натурой, будучи историком философии, историком мысли – если угодно, художником мысли, – он явственно обладал неким худож. чувством, худож. и эмоциональным переживанием всеединства. Оно было для него символом, знаменованием непостижимого, апорийного бытийного идеала, а мысль о нем, тяготение и устремление к нему, эрос и пафос всеединства, были неким особым филос. чувством, жизненным нервом философствования. Таким сверхфилос. предметом, предметом филос. эроса оно было также для Шеллинга и Вл. Соловьева.

Начиная с ранней работы "Эрос у Платона" и кончая поздней кн. о Соловьеве, Лосев на всех этапах своего творчества бегло, однако существенно, затрагивает концепцию всеединства в самых разных ее аспектах. По существу, Лосев – а отчасти уже и Флоренский – дошел в своем творчестве до границ, до исчерпания филос. перспектив рус. метафизики всеединства. У них обоих – и у Лосева это более явно – уже начинается зарождение, вынашивание некоего нового этапа, новой фундаментальной парадигмы для рус. мысли, на смену прежней панентеистской парадигме. Черты этой новой парадигмы, даже основные, почти еще не успели обозначиться, и ясно лишь, что она избирает базироваться уже не на сущностных, а на энергийных категориях, придавая большую важность линии православного энергетизма, связанной в первую очередь с исихастской традицией.

Что значит это для судеб всеединства? Совсем необязательно ему предстоит исчезнуть, уйти. Перестав быть центральным онтол. принципом метафиз. системы старого типа, оно еще вполне остается в своей непреходящей роли побудительного предмета и эффективного орудия мысли. Возможны совсем иные, новые и достаточно неожиданные появления всеединства на филос. арене. К примеру, карсавинское всеединство сумело предвосхитить нек-рые концепции системного анализа (см. Карсавин). А вот и еще пример: утверждая совершенное равновесие начал единства и множества, утверждая совершенную взаимопроникнутость частей единства, всеединство очень созвучно совр. диал. и плюралист. моделям культуры, общения, моделям текста. Первым это заметил Бахтин в "Поэтике Достоевского", когда он выдвинул уподобление мира Достоевского Церкви, а тем самым, как нам совершенно ясно, и всеединству: "мир Достоевского глубоко плюралистичен. Если уж искать для него образ, к которому как бы тяготеет весь мир, образ в духе мировоззрения самого Достоевского, то таким является церковь как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники и праведники; или, может быть, образ дантовского мира, где многопланность переносится в вечность, где есть нераскаянные и раскаявшиеся, осужденные и спасенные" (Проблемы поэтики Достоевского. 4 изд.-е. М., 1979, с. 32). Понятно, что у Бахтина, в отличие от обычных рассмотрении в метафизике всеединства, идет речь о церкви эмпирической и всеединстве несовершенном. Понимать это мы сегодня должны в двух планах: и в традиц. смысле устройства мира, и в совр. смысле устройства текста, где совершается общение неслиянных голосов-дискурсов. Можно еще добавить, что в вербальных дискурсах принцип всеединства, трансрациональное тождество части целому, традиционно присутствует и эксплуатируется в приемах аллюзии и синекдохи.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

Всеединства философия filosoff.org
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!
<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы,
недвижимость. Здоровый образ жизни.
<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет
магазин обуви Интернет магазин
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных
сайтов. Интеграция, Хостинг.
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!