

## Идея всеединства от Гераклита до Бахтина

Идея (категория, символ, парадигма) всеединства менее всего может причисляться к изобретениям русской мысли. Под разными именами она присутствует в философии искони, начиная уже с эпохи мифологических истоков философского мышления. Однако это еще вовсе не означает вторичности, эпигонства русской метафизики всеединства, ибо суть и путь всеединства специфичны: оно принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые не постигаются последовательно и до конца в некотором процессе прогрессивного познания, но всегда остаются новой и неисчерпаемой темой философского размышления. Если попытаться дать связное определение, нужно сказать, вероятно так, так: всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй. Но это описание, включающее формально противоречивый тезис о тождестве части целому, не есть законченная дефинизация. Более того, такой дефинизации и не может быть, поскольку всеединство - категория особого рода, не допускающая исчерпывающего дискуссионного выражения, а имеющая скорей характер интуитивно - символического указания на некий специфический способ или строй бытия, который никогда не удастся раскрыть до конца в понятиях. Истоки подобного статуса всеединства кроются в том, что его философское продумывание с необходимостью выходит в сферу коренных проблем онтологии, связанных с апориями единого, бытия и иного. Вследствие этого, философский вопрос: “как возможно всеединство” не может иметь одного исчерпывающего ответа. Заключенная в нем проблема дескрипции внутреннего механизма всеединства допускает лишь, собственно, не ответ, а только все новые переформулировки и переосмысливания, которые всякий раз по-новому демонстрируют апорийность, присущую природе всеединства, однако отнюдь не дают законченной экспликации этой природы. В итоге, в каждую эпоху жизни философской традиции постижение всеединства заново оказывается проблемой - так что всеединство выступает как некий топос философского мышления, одновременно - предмет философствования и неиссякающее побуждение к нему, один из вечных источников философского “удивления”.

Философская история всеединства открывается досократиками, многие из которых в той или иной форме выдвигали общие идеи о единстве, родстве и связности всего сущего. Весьма часто подобные идеи выражались посредством особых полусимволических формул: *panta hen, hen kai pan, hen kai polla, panta en panti* и др. Таковы, например, философские положения Гераклита: “и из всего одно, и из одного - все”, Ксенофана: “все едино, единое же есть бог”, Анаксагора: “во всем есть часть всего”. Все эти положения трактуют о единстве; и, хотя эта трактовка во многом темна и многозначна (как свойственно мысли, едва выходящей из стадии мифологического сознания), в ней можно с уверенностью выделить два главных аспекта, в которых связываются между собою единство и “все” - так что намечается путь к возникновению особого представления о “всеединстве”. Очевидно, во-первых, что единство понималось глобально: в том смысле, что все существующее, вся многообразная реальность образует единое целое. Но, в то же время, единство понималось и конструктивно, структурно: в том смысле, что оно должно означать единство во всем, совершенную связанность и взаимопроникнутость. По своему происхождению, эти два аспекта идеи единства отчетливо соотносятся с двумя фундаментальными предметами эллинского философствования, которые суть - Космос и Логос. Мысля Космос, открывали, что единство есть единство всего; мысля же Логос, открывали, что единство есть единство во всем или по всему, ибо открывали “внутреннюю сопринадлежность и взаимосвязанность сознаний через причастие их общему, пронизывающему их Логосу”. О Логосе учил, в первую очередь, Гераклит (ср. еще у него: “Логосу внимая, мудро согласится: все едино”). Осознавалось при этом, что в обоих случаях в объединяемом не утрачиваются и различия. Когда же оба аспекта, космический и логический, соединяются воедино, в одном понятии или символе - тогда от единства и отпочковывается всеединство как новая самостоятельная концепция. Подобное соединение явственно уже намечается - опять-таки у Гераклита, так что именно с ним, из всех досократиков, наиболее тесно связаны истоки концепции всеединства.

Собственно философская рефлексия проблематики всеединства и выявление кроющихся в ней апорий берут начало с Парменида. Вслед за ним, анализируя его мысль в своем “Пармениде”, Платон уже систематически развивает диалектику единого и впервые четко показывает, что соотношение

этих категорий - а стало быть, и природу всеединства - можно выразить лишь посредством апорий. Однако в качестве отдельной и самостоятельной философии всеединство впервые появляется только у неоплатоников. Философия Платона дает первое систематическое решение обоих вопросов, из которых складывается философская проблема всеединства: 1) описать, как осуществляется всеединство, каков его внутренний механизм ; 2) указать, где осуществляется всеединство, установить его отношение к бытию и реальности. Отвечая на первый вопрос, Платон дает классическое описание всеединства: “всякое содержит в себе все, и созерцает себя во всем другом , так что все - всюду ; и все во всем, и всякое сущее есть все ”. Ответ же на второй вопрос заключается в том, что, согласно Платону, строением всеединства обладает умопостигаемый (умный) мир, платоновский “мир идей ”. Такой ответ вполне подготовлен всей предысторией всеединства: как мы указывали, последнее возникает из соединения двух предикатов, “ единство всего ” и “ единство по всему ”, присущих Космосу и Логосу ; и, следовательно, соединение Космоса и Логоса, каковое и есть *kosmos noetos*, закономерно должно оказываться всеединством. Весьма важно при этом, что в неоплатонической онтологии, умный космос или всеединство еще не совпадает с высшим онтологическим принципом и началом - т.е. с Единым, Неп -но стоит онтологически ниже него, составляя его “ первое исхождение ” в процессе эманации. Все эти положения Платона были затем развиты подробнее у Прокла.

В эпоху раннего христианства и патристики идея всеединства прочно усваивается христианским умозрением и внедряется во многие области учения. Вместе с тем, как и во всем этом умозрении, здесь сразу же развертывается сложный процесс взаимодействия, переплетения аутентично-христианских и эллинских представлений. Всеединство - глубоко философская тема по своей природе, и даже имея в идее Церкви ( и личности ) собственный независимый источник медитации о всеединстве, христианская мысль при разработке этой темы почти неотвратимо попадала в зависимость от греческой философии - которая, разумеется, совпадала со всей сущей философией, была синонимом философии как таковой.

В целом, это аутентично-христианское видение, церковное, органическое и личностное, остается доминирующим в период патристики. Однако постепенно, начиная с псевдо-Дионисия Ареопагита и под его влиянием, христианская традиция все заметней воспринимает и элементы неоплатонической трактовки всеединства. У псевдо-Дионисия указанная трактовка почти во всем существенном прямо переносится на почву христианского мирозерцания. В его иерархической онтологической схеме, следующей неоплатоническому образцу, Бог воспринимает место Единого - и, тем самым, не есть всеединство, но - выше него, его исток и причина. Местом же всеединства, как и следует ожидать, оказывается прямой аналог умного мира - “ мир в Боге”: пребывающее в Боге и представляющее миру собрание “ прообразов ” всех вещей. Поскольку же по христианскому вероучению Бог есть личность, а мир творится Им из ничего, то уже в ранних схолиях к Ареопагитикам эти “ прообразы ” и “ мир в Боге ” были интерпретированы как предвечные, предшествующие акту творения, “ замыслы ” Бога о мире в целом и каждой из его вещей. Так возникла христианизированная версия неоплатонического всеединства, занявшая важное место в кругу концепций христианского платонизма.

Именно здесь, в сфере христианского платонизма с его всевозможными разновидностями, заполняющими пространство между панентеизмом и пантеизмом, протекает вся история всеединства в эпохи Средневековья и Возрождения. Покуда главным философским руслом оставалась схоластика с ее ориентацией на Аристотеля, влияние платонизма было, в основном, ограничено мистическими и еретическими учениями, и концепция всеединства не получала особого внимания. Важное исключение составляет, однако, философия Эригены, в которой принцип “ все во всем ” служит едва ли не ведущим структурным и методологическим принципом. Но даже и в этой философии, с ее изощренными диалектическими построениями, всеединство не сколько подвергается анализу, продумыванию, сколько эксплуатируется как эффективное орудие предельного сближения Бога и мира. Такой подход к концепции всеединства остается преобладающим в эпоху Возрождения, когда происходит резкий поворот философской мысли от Аристотеля к Платону, и эта концепция вновь пробуждает к себе значительный интерес.

Пожалуй, первым учением после псевдо-Ареопагита, где в концепцию всеединства было внесено нечто существенное, явилась философия Николая Кузанского. Это - философия редкой силы воображения, способная поразить своей изобретательностью, богатством новых идей и принципов, структурных и динамических интуиций. Из всего многообразия идей Кузанца мы отметим лишь некоторые, напрямую связанные с нашей темой. Прежде всего, уже в раннем трактате “ Об ученом

знании ” им сделана попытка дать новой конструктивное раскрытие внутреннего механизма всеединства. Николай говорит, что принцип “ все во всем ” реализуется путем *contractio* ( стягивание, сжатие ). Это понятие ( переводимое очень по-разному, и как “ограниченное” ( в переводе С.А.Лопашова 1937 г.), как “ конкретное” ( в переводе В.В. Бибихина, 1979 г.), и как “стяженное”, у Л.П.Карсавина) обозначает особый способ или образ присутствия целого в своей части, либо одной части целого в другой: “ любое находится в ограниченном виде в любом ” ; или более развернуто: “ в любом творении вселенная есть само творение и, таким образом, любое получает все, все вещи, дабы в нем они стали ограниченным образом”. Как видно отсюда, Кузанский определенно относит принцип всеединства к вселенной, тварному космосу. Именно здесь всеединство им усматривается первично ; и лишь вследствие этого, оно затем обнаруживается и в лоне божественного бытия, а точнее, в домостроительстве Второй Ипостаси ( как и во всей предшествующей традиции, от Климента до Экхарта): “ Бог через Сына Своего является всем и во всем ”.

Философия Лейбница оставила в истории всеединства страничку небольшую, но также отозвавшуюся позднее в русской мысли. Вполне очевидно, что лейбницева монадология может рассматриваться как своеобразный вариант метафизики всеединства ( хотя последнее и не фигурирует здесь в явном виде ). Тварный мир - собрание монад. Монада же - “ множество в едином ”, “ множество в простой субстанции”, и притом “ каждая монада представляет всю вселенную”, является “зеркалом вселенной”. Имеется тут и своя конструктивная интуиция о способе осуществления такого *quasi*-всеединого устройства: по Лейбницу, оно достигается за счет бесконечной делимости вещей - “ каждая часть материи...подразделена без конца, каждая часть на части... иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть материи была бы в состоянии выражать всю вселенную... В наималейшей части материи существует целый мир созданий, живых существ, животных.” Мы убедимся ниже, что подобные представления близки русской метафизики всеединства.

Завершение “ западного пролога ” к этой метафизике - классический немецкий идеализм. Гегелю и Шеллингу принадлежат здесь во многом противоположные роли.

Уже в одной из самых ранних работ, “ Я как принцип философии и Безусловное в человеческом знании ”, написанной в рамках системы Фихте, Шеллинг говорит, что Абсолютное Я есть Всеединое, *hen kai pan*. На этапе философии тождества всеединство, тесно связанное с самой идеей тождества, усматривается Шеллингом в целом ряде сфер. Вот его описание рода в “Философии искусства”, воспроизводящее гностическую идею всеединого Адама: род “ сам есть индивидуум и подобен одному отдельному человеку ” ; в нем “ каждый индивидуум - как вся совокупность и вся совокупность - опять-таки как индивидуум ”. Далее, всеединым устройством обладает эстетический предмет - художественный образ, произведение искусства. По Шеллингу, этот предмет представляет собою символ ; и построение теории символа, основанной на принципе всеединства, оказалось одним из самых плодотворных его достижений, уже в нашем веке активно подхваченным как на Западе, так, независимо, и в России.

В логике Гегеля всеединство подвергается самому пристальному диалектическому разбору, сравнимому по тщательности и глубине разве что с упомянутым выше платоновским анализом в “ Пармениде”. Однако здесь всеединство выступает лишь в качестве одного из моментов диалектического самодвижения понятия, который неразрывно связан с другими моментами, переходит в них и отнюдь не играет роли самостоятельного онтологического принципа. И для простого момента диалектического процесса, который снимается в последующих моментах, излишне и даже нежелательно сохранять особое наименование всеединства - ибо оно прочно ассоциируется с “метафизическим”, а не “ диалектическим” представление о некоем нисходящем горизонте или же типе реальности. Абсолютная идея вбирает в себя и растворяет в себе всеединство. Подобный итог всей этой линии конструктивного анализа всеединства, от Платона до Гегеля, делается понятней, если учесть, что данная линия принадлежит целиком руслу монистической философии.

После Шеллинга всеединство, по преимуществу, обитает в России. Как известно, метафизика всеединства - важнейший этап в развитии русской философии. Этот этап включает в себя целый ряд крупных философских систем, начало которым было положено философией В.Соловьева.

Русские “ 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, как правило, для каждой из них несложно увидеть, к какому конкретно учению - или иному корню - восходит принятое в ней понимание всеединства. Итак, русская метафизика всеединства включает в себя философские учения, где концепция всеединства опирается на

- мифологему Софии Премудрости Божией: Вл. Соловьев.П.А.Флоренский ( раннее учение ), С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой ;
- учение Н.Кузанского: С.Л.Франк, Л.П.Карсавин ;
- монадологию Лейбница: Н.О. Лосский, отчасти Л.П. Карсавин ;
- идеи античного символизма: П.А. Флоренский ( позднее учение ), А.Ф. Лосев.

С первых же шагов философского становления Соловьева, всеединство - его девиз, его формула Высшего Начала. Уже в своих *juvenilia*, “ Мифологический процесс в древнем язычестве ” (1873), он пишет о том, что языческие боги “ лишь разнообразные выражения всеединого - *to pan* ”. А вскоре, всеединство для него уже главное орудие построения всеохватной философской системы, универсальный конструктивный принцип. Подобная роль всеединства, как и в целом его трактовка в философии Соловьева, тесно связаны с основным рабочим методом этой философии - методом “ критики отвлеченных начал”. 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 ; а так как Абсолютное является всеединым, то истинное его имя - Всеединое Сущее. Всеединство же как таковое - это Его сущность, которая сверхбытийна. Когда же всеединство трактуется как бытийный принцип, оно есть также становится отвлеченным началом ; в этом случае оно есть “ отрицательное всеединство” или же “ чистое бытие, равному ничто... принцип, с которым нельзя ничего начать и из которого ничего нельзя вывести”. По Соловьеву, именно это бесплодное всеединство - исходное начало гегелевской логики, “ принцип Гегеля ”.

Философия Соловьева словно разрушила какой-то барьер. долгое время мешавший самовыражению русской мысли в развернутой философской форме. Она положила начало активнейшему философскому движению, в русле которого за короткий срок возникает обширный ряд религиозно-философских систем.

Ядро учения Трубецкого - концепция Абсолютного( Всеединого) Сознания -формируется как сочетание, скрещивание соловьевской концепции Абсолютного как всеединства с неокантианским подходом, утверждающим примат гносеологических установок и категорий над онтологическими. Абсолютное Сознание у Трубецкого - собрание всех истин, относящихся ко всему сущему в мире, а также к Абсолютному как таковому. Истина же трактуется им гносеологически - как определение содержания знания, познающего предмет, истинное суждение о предмете. Наконец, концепции всеединства и софийного первообраза отчасти конкретизируются и раскрываются у Трубецкого с помощью идеи преображения, одной из коренных идей русского религиозного сознания. Замысел Божий о вещи - не отвлеченное понятие, но сама эта вещь по преображении своей эмпирической природы ; и он является не чуждым чувственному облику вещи, но преображенно чувственным, духовно-чувственным. 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 ”.

Много 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 внутренней формы совершенного бытия. Здесь налицо отличие от Соловьева - основной образ, модель всеединства почерпывается из христианских представлений о Церкви. Этот образ всеединства есть собрание, сообщество личностей, связуемых любовью и силою этой связи образующих также единою личность - которая и есть София. Раннее учение Флоренского строится, таким образом, как единство и тождество софиологии, еклесиологии и метафизики любви. Любовь здесь выступает здесь как закон, внутренний принцип всеединства, как сила, созидаящая и скрепляющая его.

Утверждаемая Флоренским - и, несомненно, вполне отвечающая духу новозаветного умозрения - связь всеединства с метафизикой любви, с идеями самоотдачи, жертвы, была подхвачена в философии Карсавина. Отметим лишь вкратце то новое, что приносит эта теория. Существенна, прежде всего, ее прочная принадлежность руслу христианского “ геоцентрического персонализма”. В отличие от других систем всеединства, Карсавин прямо связывает свою онтологию с догматом троичности, вводя онтологическую структуру триединства - 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 которого служит Единство ; всеединство же - принцип статический, а не динамический, принцип структуры, формы, организации, но не принцип движения процесса. Поэтому у Карсавина всеединство - статический аспект триединства, “ покой и остановка ” его , принцип строения , внутренней организации разъединяющегося-воссоединяющегося Единства.

Интуитивизм, или идеал - реализм, Лосского - другая из систем всеединства, обладающих гносеологическим уклоном. Но интуитивистская гносеология носит особый характер, принадлежа к разряду учений, которые часто именуют “ онологической гносеологией”: в них анализ акта познания направлен, прежде всего, к тому, чтобы установить зависимость гносеологии от онтологии, открыв онтологические предпосылки познания. Первый очерк своей системы Лосский дал в небольшой книге “ Мир как органическое целое ”. Здесь всеединство возникает в рамках онтологии, которая 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 отличий: главное из них - отрицание знаменитого тезиса “ монады не имеют окон ” ; за счет него между деятелями “ обеспечивается возможность интуиции, любви, симпатии ”, устанавливается их единодушие, а все собрание их приобретает сходство с Софией по описанию “ Столпа и утверждения Истины ”. В своем общем типе, система Лосского промежуточна между архаичной и сильно теологизированной софиологией и строгою феноменологией Франка ; в отличие от последней, она сочетает интуитивистскую основу с целым 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, созданные почти одновременно, уже после Октябрьского переворота - Опыты философского символизма Флоренского и Лосева. Они обладают заметным внутренним родством - как между собой, так и со всем руслом московского православного умозрения Серебряного Века, неся отпечаток атмосферы, тем и идей, что жили и развивались в кругах Религиозно-философского общества.

Для Лосева всеединство - тема, сопровождавшая его всю жизнь. Как в теме музыкальной, тут была сложность, было сплетение противоположных мотивов. Он не стал строить собственной философии как метафизики всеединства, еще одной в только что нами рассмотренном ряду. Ограниченность этого русла, иссякание его плодотворности достаточно рано ощутились ему. Но в тоже 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 теоретическим предметом, идеей, философемой. Будучи не просто “ философом”, но глубоко философскою натурой, будучи историком философии, историком мысли, - если угодно, художником мысли - он явственно обладал неким художественным чувством, художественным 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 философским чувством, жизненным нервом философствования. Таким сверхфилософским предметом, предметом философского эроса оно было для Шеллинга и для Вл. Соловьева. И хотя Лосев, в отличие от них, не стал философом всеединства - время для этого ушло - он был, подобно им, его любовником, его рыцарем.

Важно отметить, что Лосев - а отчасти уже и Флоренский - дошли в своем творчестве до границ, до исчерпания философских перспектив русской метафизики. У них обоих - и у Лосева это более явно - уже начинается зарождение, вынашивание некоего нового этапа, новой фундаментальной парадигмы для русской 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, и исихастской традицией.

Использованная литература:

Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии.