

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования «Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина»

На правах рукописи

Гутова Светлана Георгиевна

**Синкретические учения всеединства в истории философии:
теоретико-методологический аспект**

Специальность 09.00.03 – История философии

Диссертация
на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант: Емельянов Б.В.
доктор философских наук, профессор

Екатеринбург – 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1 ОСНОВАНИЯ СИНКРЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ.....	27
§1.1. Синкретизм как философский концепт.....	27
§1.2. Основные принципы синкретического философского мировоззрения	52
§1.3. Синкретическая философия всеединства: сущность и исторические формы.....	73
ГЛАВА 2 СИНКРЕТИЗМ КАК ПРИНЦИП ВЫСТРАИВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.....	96
§2.1. Синкретическая метафизика неоплатонизма и ее роль в истории философии.....	96
§2.2. Синкретизм всеединства в философии Средних веков.....	119
§2.3. Синкретизм всеединства в классической европейской философии.....	155
ГЛАВА 3 СИНКРЕТИЗМ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА.....	201
§3.1. Истоки синкретизма в отечественной философии всеединства.....	201
§3.2. Мистицизм как основа синкретической методологии в философии всеединства В.С. Соловьева.....	225
§3.3. Софиологические системы всеединства в русской философии	252
§3.4. Синкретическая персонология в русской философии всеединства	289
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	307
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	319

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования.

На современном этапе развития культуры процесс научно-философского поиска вряд ли может быть ограничен каким-либо условным содержанием или заданными границами, благодаря которым методы исследования приобрели бы свою завершенность, а знание, получаемое с их помощью — абсолютную достоверность. Несмотря на видимую стабильность и преемственность в области методологии в пределах одного исторического периода или парадигмы, всегда сохраняется тенденция к ее инновациям и преобразованиям. Одновременно, наблюдается и тенденция к воспроизводству универсальных методологических принципов, которые осознанно или интуитивно направляют познавательный процесс в определенное русло. Одним из наиболее значимых принципов в этом отношении выступает методологический синкретизм; его присутствие в различных формах познания и во всех периодах исторического развития философии позволяет говорить о закономерности его функционирования в культурно-интеллектуальной сфере.

В современности синкретизм должен получить статус одного из основных понятий истории философии, философии культуры, методологии научного познания. Это обусловлено, прежде всего, объективными интеграционными процессами в сфере научно-философского познания, которые развиваются на фоне общей культурной глобализации. На данный момент ее основным последствием является отнюдь не становление некой единой общечеловеческой системы идей, норм, принципов, что должно было бы произойти с точки зрения классической модели мышления. Напротив, налицо фрагментация ранее устоявшихся мировоззренческих систем, размывание представлений о достоверных и недостоверных формах знания, ослабление способности к критическому восприятию информации. Это ведет к эклектическому смешению элементов научного, религиозного, художественного, обыденного сознания и производству многообразных «продуктов массового потребления», которые

вытесняют устоявшиеся формы культурного сознания и самосознания в пользу коммерчески или идеологически ангажированных «теорий», «учений», «духовных практик» и т. п. Особенно остро необходимость выстраивания синкретической теории в прошлом осознавали философы, но и современная наука, пройдя стадию внутреннего качественного различения, связанную с дифференциацией знания, делает акцент на междисциплинарных исследованиях и вновь обращается к интеграции знания в различных областях науки. Вследствие этого, в современной философии отмечается повышенный интерес к синкретизму как фактору культурного развития и преобразования когнитивной системы, отмечается повсеместный характер проявлений синкретизма, которые оказывают значительное влияние на осмысление реальности как целостности во всем ее структурном, процессуальном и элементном многообразии. Этот интерес представлен и в естествознании; его примерами служат идеи методологического плюрализма в постпозитивистской философии науки и становящаяся теоретико-методологическая парадигма синергетики.

Актуальность данной проблематики раскрывается в двух аспектах. Первый аспект: необходимость анализа статуса, функций и смысловых значений синкретизма как феномена философского познания; осмысление устоявшихся, классических трактовок синкретизма в философии и науке для формирования современного его понимания с учетом приведенных выше факторов. Среди которых основное значение имеет постоянное присутствие синкретизма в различных отраслях интеллектуально-культурной сферы и периодическое усиление тенденции к производству синкретических учений нового уровня.

Отсюда второй аспект: необходимость историко-философского осмысления учений такого рода, что является одним из условий реинтеграции в сфере современного научно-философского знания. Наиболее постоянным, сквозным для историко-философского процесса феноменом является философия всеединства, представленная в различных вариантах во всех культурных эпохах и цивилизационных локациях. Именно в этой философской традиции системно-

методологические, диалектические, категориальные компоненты синкретических теорий представлены с наибольшей полнотой.

Начиная с эпохи античности и до XX века, теоретические системы всеединства разрабатывались, как правило, наиболее выдающимися представителями философского знания своего времени (Плотин, Августин Аврелий, Николай Кузанский, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Лейбниц, Вл.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Л. Франк и др.). При этом основой более поздних систем являются теоретико-методологические принципы предшествующих, которые, в конечном счете, восходят к философии Единого, разработанной Платином в III в. Поэтому исследование этой линии в философской разработке идеи всеединства представляется актуальным в свете насущных проблем современности и приоритетов историко-философского познания.

Немаловажным моментом в этом отношении является то, что традиция русской метафизики всеединства конца XIX – первой половины XX вв. представляет собой важнейшую часть непреходящего культурно-философского наследия России. Его осмысление, сохранение и творческое воспроизводство невозможно без выявления специфических черт этой философской традиции, с одной стороны, и ее связи, сопряженности с мировой философской мыслью всеединства. Таким образом, исследование синкретизма в философской традиции всеединства имеет существенное научное значение для истории философии, а также для отечественного национально-культурного сознания в целом.

Степень научной разработанности темы.

Исходя из предметно-проблемной специфики настоящего исследования, данная рубрика предполагает анализ научно-философских подходов к проблемам, во-первых, синкретизма и, во-вторых, к теме философии всеединства.

Синкретизм как понятие гуманитарной науки получил распространение в ряде научных работ последней четверти XIX в., посвященных исследованию сознания и культуры родоплеменного общества. До этого он функционировал в качестве простого определения формы гражданского взаимодействия (Плутарх) или как концепция воссоединения религиозных конфессий (Эразм Роттердамский,

Г. Каликст). Такие исследователи, как Э.Б. Тайлор, Дж.Дж. Фрэзер, Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль¹ понимали синкретизм как качество слитности, недифференцированности форм мышления и деятельности на ранних этапах социокультурного развития. Усложнение производственной и хозяйственной деятельности и социальной структуры приводят к постепенной дифференциации сознания и к становлению обособленных форм культуры. В середине XX в. критику этой концепции дал К. Леви-Строс, показав сложно структурированный характер «первобытного мышления», которое является не слитным, а аналогическим. Впрочем, сами эти «анalogии» или «параллели» создают целостный комплекс мышления, в котором реальные и символические объекты не различаются². Близкую позицию по этому вопросу занимал отечественный религиовед С.А. Токарев, рассматривавший ранние формы религии в их историческом развитии именно с точки зрения последовательной дифференциации и вторичного «сращивания» уже обособившихся религиозно-культовых форм в новые образования³.

Параллельно становлению теории синкретизма в сфере этнологии и религиоведения происходила разработка этой проблематики применительно к отдельным отраслям культуры. Здесь, прежде всего, следует отметить исследования в области литературы (словесности). Исходную концепцию синкретизма выдвинул в конце XIX в. отечественный филолог А.Н. Веселовский, выделивший первичный синкретический комплекс поэзии, пения и танца как первоисток классических жанров искусства. Его идеи были критически осмыслены, развиты и применены к различным формам художественной культуры О.М. Фрейденберг, А.А. Формозовым, Н.А.Дмитриевой, А.Ф.Еремеевым, Н.В.Григорьевым, В.Р. Кабо, М.С. Каганом⁴. С близких позиций

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Изд-во Политической литературы, 1989; Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: АСТ, 1998; Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995; Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1999.

² Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.

³ Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Изд-во политической литературы, 1990.

⁴ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989; Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Восточная литература; РАН, 1998; Формозов А.А. Очерки по первобытному

проблема синкретизма разрабатывалась применительно к сфере психологии (Л.С. Выготский, Ж. Пиаже), лингвистики (А.А. Реформатский), политологии (Т.В. Беспалова)⁵. В исследованиях этих авторов сохраняется модель естественной слитности, недифференцированности мировоззрения на ранних стадиях культурно-исторического развития, подчеркивается отсутствие жесткой границы между типами мышления, выделяются закономерности их преемственности и взаимопроникновения. Относительно этого следует принять критическое замечание О.М. Фрейденберг о том, что данное понимание синкретизма (генетический синкретизм) является в большей степени идеальной теоретической моделью, поддерживающей эволюционистскую трактовку культурных процессов. Фактически же выделить некий чистый первичный синкретический комплекс невозможно, поскольку даже в самых примитивных культурах происходит дифференциация культурных практик и феноменов и, как следствие, их вторичная синкретизация. Кроме того, для различных этнокультурных регионов такой комплекс также является специфическим, что опровергает базовые концепции Э. Тайлора и Дж. Фрэзера.

Проблема синкретизма также рассматривается в сфере мифологии, которую можно трактовать как одно из наиболее ярких проявлений этого феномена. Наиболее значимы в этом отношении работы Я.Э. Голосовкера, Дж. Кэмпбелла, Б. Малиновского, А.Ф. Лосева, Е.М. Мелетинского, М. Элиаде⁶. Особое значение здесь имеет концепция воспроизводства структурно-сюжетных аспектов мифа в контексте различных этнорелигиозных сообществ и в разные периоды

искусству. – М.: Наука, 1969; Дмитриева Н.А. Краткая история искусств. Вып. 1. – М.: Искусство, 1985; Еремеев А.Ф. Первобытная культура: происхождение, особенности, структура: В 2 ч. Ч. 1. – Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 1996; Григорьев Н.В. Возникновение и развитие художественной культуры в верхнем палеолите // Художественная культура в докапиталистических формациях: структурно-типологическое исследование. – Л.: Наука, 1984. – С. 99 – 102; Кабо Р.Ф. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. – М.: Восточная литература, 2007; Каган М.С. Морфология искусства. – Л.: Искусство, 1972. – С. 175 – 268.

⁵ Беспалова Т.В. Концепция религиозно-политического синкретизма: философско-методологический анализ // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. – 2014. – Т. 7. – № 3 (35). – С. 136 – 140.

⁶ Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987; Кэмпбелл Дж. Мифический образ. – М.: АСТ, 2004; Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994; Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М.: АСТ, 1998; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 2000; Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: «Инвест - ППП», СТ «ППП», 1996.

исторического развития. Также подчеркивается «наложение» смысловых аспектов различных мифологических традиций и формирование обновленных мифологий, функционирующих в общественном сознании вплоть до современности. Эти характеристики следует рассматривать как важнейшие черты синкретического мышления в целом и синкретических форм философии в частности. При этом в ряде исследований (в частности, М. Элиаде) развивается концепция вторичного синкретизма культурно-мифологических образований, рассматриваемых на основе плюралистического понимания культурных процессов. Этот момент следует отметить как более актуальную трактовку синкретизма по сравнению с линейно-эволюционной моделью. В свою очередь, А.Ф. Лосев показывает механизм синкретической контаминации мифогенных элементов в дифференциально развитых сферах культуры на материале античной философии (прежде всего, периода позднего эллинизма).

Особый интерес представляет работа Л.А. Тихомирова «Религиозно-философские основы истории»⁷, в которой он представляет пространство мировой истории как арену противоборства монистических и дуалистических форм религиозного мышления (в авторской интерпретации — религиозной философии). Синкретизм здесь представлен как стремление к смешению этих форм, приводящее к возникновению бесплодных и отчужденных конструкций, размывающих единство социума и культуры. Однако, данное произведение, написанное в 1913 – 1918 гг., было впервые опубликовано лишь в 2000 г. и, соответственно, какого-либо влияния на научно-философскую разработку проблемы синкретизма не оказало. Критический анализ положений Л.А. Тихомирова представлен в первой главе настоящего исследования.

В конце 1990-х гг. вышла в свет коллективная монография петербургских авторов «История современной зарубежной философии: компаративистский подход» (авторский коллектив: А.С. Колесников, М.Я. Корнеев, Б.В. Марков,

⁷ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. – М.: ФИВ, 2012.

Ю.А. Сандулов и др.)⁸. Данная работа содержит обоснование ряда методологических принципов компаративного анализа философских учений и систем, которые вполне релевантны и в рамках теоретического анализа философского синкретизма. Это, прежде всего, принципы выявления и осмысления интеллектуально-теоретических параллелей в развитии философских традиций различного этноконфессионального рода, не являющихся результатом прямого взаимовлияния, а также — принципы анализа механизмов и результатов интерпарадигмального синтеза⁹.

Особую группу исследований составляют работы в области методологии и истории науки. В них, как правило, отсутствует специальная разработка понятия синкретизма, но рассматриваются вопросы, связанные с взаимопроникновением научных и вненаучных форм и методов познания. К ним относятся исследования М. Полани, П. Фейрабенда, Х.П. ЛеБлана, В. Розина¹⁰ и др. В 1990 – 2000-х гг. в отечественной научной литературе появился ряд публикаций, в которых анализируются синкретические аспекты развития научного знания в революционные периоды его истории. Среди таких работ можно выделить исследования Л.А. Косаревой и И.Т. Касавина¹¹. В более ранний период вопросы этого рода рассматривались Б.Н. Чичериным, А.Н. Уайтхедом (проблема взаимосвязи научного и религиозного сознания), а также А.Ф. Лосевым в связи со сравнительным анализом античной мифологии и философии с парадигмальными идеями современной науки¹².

⁸ История современной зарубежной философии: компаративистский подход: В 2 т. / изд-е 3-е, расширенное. – СПб.: Лань, 1998. Т. 1. – 448 с.; Т. 2. – 320 с.

⁹ См.: История современной зарубежной философии: компаративистский подход. Т. 1. – С. 30 – 45.

¹⁰ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. – М.: Наука, 1995. – 344 с.; Фейерабэнд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. – М.: АСТ, 2007; Розин В.М. Наука: происхождение, развитие, типология, новая концептуализация. – М.: Изд-во Московского психолого-социального института; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2008; LeBlanc III H.P. Syncretism of Qualitative and Quantitative Paradigms: The Case for Methodological Triangulation. – Southern Illinois University at Carbondale, 1995.

¹¹ Касавин И.Т. Постигая многообразие разума // Заблуждающийся разум: Многообразие вненаучного знания. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 5 – 30; Косарева Л.М. Рождение науки Нового Времени из духа культуры. – М.: Институт психологии РАН, 1997; Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII – XIX веков. – М.: Канон+, 1999.

¹² Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль; Российский открытый университет, 1993. – С. 16 – 612; Уайтхед А.Н. Символизм: его смысл и

На рубеже 1960-70 гг. несколько работ, напрямую связанных с разработкой проблем синкретического синтеза научного, философского и религиозного знания, были написаны видным отечественным ученым А.А. Любичевым («Наука и религия», 1968 – 1969; «Уроки истории науки», 1969). Впрочем, как и работы Л.А. Тихомирова по данной проблематике, они были полноценно опубликованы лишь в начале 2000-х гг.¹³ Любичев высказывает и обосновывает тезис о необходимости синкретического синтеза научного знания с религиозно-философскими идеями, в которых он видит залог «пифагорейской цельности» стремления к Истине, Добру и Красоте. Автор не рассматривает все пространство интеллектуально-культурной истории, а лишь те точки, где насущная потребность в целостном осмыслении реальности превышает потенциал апробированных инструментов познания — будь они религиозными, научными или философскими по своей природе: именно в этих точках неизбежно — хотя и на краткое время — возрождается «пифагорейский тип» науки, т. е. синкретическое мышление. Кроме того, Любичев, вслед за А.С. Хомяковым и Л.А. Тихомировым, предлагает своеобразную дуалистическую версию культурно-исторического процесса. Хотя он не дает полной экспликации этой концепции, по содержанию его работ ясно, что именно синкретическое единство научно-познавательных, философско-мировоззренческих и социально-нравственных установок может обеспечить действительный прогресс современного человечества. Однако, в отличие от указанных мыслителей, он видит возможность позитивного синтеза научных, философских и религиозных «элементов» вне конфессионального контекста.

Специфический разрез проблемы синкретизма представлен в таком направлении современной научно-философской мысли как синергетика, которая открывает новые способы составления сложного эволюционного целого из отдельных элементов, формирования саморазвивающихся сложных систем из простых. Разработка этих идей наиболее полно представлена в трудах Е.Н. Князевой, И. Пригожина, И. Стенгера, Г. Хакена, С.П. Курдюмова, К. Майнцера,

воздействие. — Томск: Водолей, 1999; Уайтхед А.Н. Приключения идей. — М.: ИФРАН, 2009; Чичерин Б.Н. Наука и религия. — М.: Республика, 1999.

¹³ Любичев А.А. Наука и религия. — СПб.: Алетейя, 2000. — 358 с.

А. Огурцова, С.Н. Неретиной¹⁴. В работах этих авторов синергетическое мышление выступает как становящаяся современная форма синкретизма различных сфер культуры (наука, философия, искусство, религия) и методологических парадигм.

В течение последних десятилетий проблемы синкретизма в сфере историко-философской науки представлены в ряде исследований А.Э. Абдулаевой, Л.А. Микешиной, И.И. Евлампиева и др.¹⁵ Первые два автора рассматривают синкретизм как один из постоянных компонентов культурно-интеллектуальной сферы, обосновывая его системосозидающую функцию в духовной культуре в целом и в сфере собственно философии. Особый интерес представляет анализ трансформации восприятия, и оценки синкретической мысли в истории западной и отечественной философии, представленный в работе Л.А. Микешиной. Разделяя в целом основные положения этого анализа, отметим, что в ее концепции не проводится четкое различие эклектизма и синкретизма, несмотря на значительное расхождение их роли в конструировании теоретических систем. И.И. Евлампиев рассматривает проблематику синкретизма не только в специальной работе об отечественной философско-антропологической традиции, но и предпринимает опыт целостного осмысления истории отечественной метафизики сквозь призму доминанты идеи целостности. Фактически здесь

¹⁴ Князева Е.Н. Случайность, которая творит мир // В поисках нового мировоззрения: И. Пригожин, Е. и Н. Рерихи. – М.: Терра, 1991; Курдюмов С.П., Капица С.П., Малинецкий Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего. М, 2003; Майнцер К. Сложность и самоорганизация // Вопросы философии. – 1997. – №3. – С.48 – 62; Неретина С., Огурцов А. Время культуры. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного ин-та, 2000; Пригожин И.Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М., 2003; Хакен Г. Синергетика. – М.: Наука, 1980.

¹⁵ Абдулаева Э.С. Синкретизм духовной культуры: взаимосвязь общего и особенного. Автореф. ... дис. канд. филос. наук. – Адыгейский государственный университет. – Майкоп, 2007; Архангельская А.С. Будущее за синкретизмом? (К вопросу о стиле мышления) // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Т. 24. – 2011. – № 2-1 (63). – С. 3 – 11; Архипова Ю.В. Синкретизм в структуре культуры: Автореф. дис. канд. филос. наук. – Саратовский государственный университет. – Саратов, 2005; Бандеров И.И., Бик-Булатов А.Ш. Концепция духовного синкретизма // Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки». – 2014. – Т. 156. кн. 6. – С. 37 – 56; Евлампиев И.И. Идея целостности человека // Антропологический синтез: Сборник. – СПб., 2001. – с. 307 – 349; Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках: Русская философия в поисках Абсолюта: В 2 т.; Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки. Т. 38. – 2013. – №. 4. – С. 27 – 43; Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. – М.: Канон+, 2009; Ольховой А.Ф. Концептуальные кризисы синкретизма // Вестник Таганрогского гос. пед. института. – 2008. – №2. – С. 45 – 52.

раскрывается особая предрасположенность ряда течений отечественной философии к синкретическому творчеству. И не только философии всеединства, которая «естественным образом» ассоциируется с синкретическими идеями и методологиями. Однако можно отметить, что основной акцент в работе «История русской метафизики XIX – XX веков» ставится на анализ идейно-смысловых интуиций онтологического, гносеологического и антропологического рода, а специфика синкретизма как методологической основы разработки учений остается на втором плане.

В целом оценивая содержание исследований последних десятилетий, посвященных разработке проблематики синкретизма, можно отметить смещение теоретического акцента с критики синкретических идей к осмыслению этого феномена как конструктивного компонента интеллектуальной сферы. Тем не менее, выявление многообразия форм производства и воспроизводства синкретизма в философии в двух его разновидностях — как соединения элементов различных культурных парадигм и как системно-методологического принципа — по-прежнему представляется актуальной для историко-философской науки.

Историко-философская литература, посвященная философии всеединства настолько обширна и разнообразна, что представить даже относительно краткий ее обзор не представляется возможным. Можно даже обоснованно считать, что эта задача сама по себе может претендовать на статус диссертационного исследования. Тем не менее, вполне выполнимой задачей является указание на предметно-проблемную специфику, принципиальную направленность и историко-хронологическую привязку основных исследователей этого философского поля (на выборочных примерах). Прежде всего, следует выделить три наиболее характерных разновидности исследований:

- специализированные историко-философские исследования, предметом которых являются исторически фиксируемые школы или традиции философии всеединства и учения конкретных ее представителей. В качестве примеров исследований первого рода приведем работы А.Ф. Лосева, В.Н. Акулинина, П.П.

Гайденко, П. Адо, Дж. Риста, С.Б. Роцинского, Дж. Саттона¹⁶. В эту же группу отнесем современные отечественные историко-философские исследования, посвященные конкретным периодам в развитии русской философии¹⁷;

- теоретические работы в сфере различных отраслей философского знания, в которых само пространство истории философии рассматривается сквозь призму идей всеединства;

- теоретические и полемические работы, в которых обосновывается та или иная модель «неовсеединства», «возрожденного всеединства» и т.д.

А.Ф. Лосев в данном ряду заслуживает определения универсального исследователя, поскольку в его работах разных лет представлены различные эпохи в философской разработке всеединства: позднеантичный неоплатонизм и гностицизм («Диалектика числа у Плотина», «История античной эстетики. Поздний эллинизм», «История античной эстетики. Последние века», «Неоплатонизм, изложенный ясно как солнце»), синкретическая философия Возрождения («Эстетика Возрождения») и русская философия всеединства в лице

¹⁶ Адо П. Плотин, или Простота взгляда. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991; Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1990; Гайденко П.П. «Мистический рационализм» и проблема сверхразумного начала // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – С. 49 – 110; Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс – Традиция, 2001; Гайденко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // Знание. Понимание. Умение. – 2005 – №2. – С. 202 – 208; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 т. – М.: Искусство, 1992; Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М.: ЧеРо, 1998; Лосев А.Ф. Неоплатонизм, изложенный ясно как солнце // Контекст – 2003. Литературно-теоретические исследования. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 269 – 288; Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / изд-е 2, испр. – М.: Молодая гвардия, 2009; Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 713 – 839; Рист Дж.М. Плотин: путь к реальности. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005; Роцинский С.Б. Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примирение, синтез. – Элиста: АПП «Джангар», 1999; Саттон Дж. Религиозная философия Владимира Соловьева. На пути к переосмыслению. – Киев: Дух и Литера, 2008.

¹⁷ К этой группе ученых можно отнести таких современных исследователей как Б.В. Емельянов История русской философии: Избранное. – Екатеринбург: Уральское изд-во, 2015; Емельянов Б.В. Русская философия как человековедение. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2014.; Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б. Русская философия: история - проблемы - персоналии. – Екатеринбург, 2016; Сербиненко В.В.. Соловьев. – М.: НИМП, 2000., Марченко О.В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX-XX веков: исследования и материалы. – М.: Ч. 1. – 2007., Сербиненко В.В. Русская философия: Курс лекций. – Москва, 2005., Шапошников, Л. Е. Русская религиозная философия XIX-XX в. – Нижн. Новгород, 1992; Ионайтис, О.Б. Неоплатонизм в русской средневековой философии. – Уральский гос. ун-т им. А.М. Горького. – Екатеринбург, – 2003; Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. – М.: Логос, 1991; История русской философии. Под общ. ред. проф. А. Ф. Замалева. – СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. – 354 с. 2-е изд., испр. И доп. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. и другие известные исследования в области русской философии.

Вл.С. Соловьева («Владимир Соловьев и его время»). При этом в его трудах по истории философии и эстетики как будто отсутствует тема всеединства в классической новоевропейской философии. Однако, неоплатонизм и метафизика всеединства рассматриваются в контексте идейно-теоретических параллелей с творчеством Б. Спинозы, Г.В. Лейбница, Г.В.Ф. Гегеля, Ф.В.Й. Шеллинга или влияния их идей (в случае Соловьева) на становление новых вариантов философии всеединства. В ряде случаев также проанализированы сходства и различия указанных традиций всеединства с идеями современной западной и отечественной философии (Э. Гуссерль, А. Бергсон, Э. Гартман, П.А. Флоренский и др.). Таким образом, видимая фрагментарность разработки Лосевым философской истории всеединства снимается, хотя он и не претендовал на специальное исследование этой традиции в целом.

В.Н. Акулинин одним из первых в современной российской историко-философской традиции предпринял опыт осмысления отечественной философии всеединства как целостной традиции. При этом в его работе наиболее существенное внимание уделяется почти исключительно софиологическому варианту философии всеединства в России конца XIX – первой половины XX вв. Как следствие, анализ ее противоречивых взаимоотношений с мировой традицией всеединства (в том числе, с его неоплатоновскими вариантами) относительно слабо представлен в этой компактной (158 с.) монографии. То же можно сказать о модификациях философии всеединства, не включающих отчетливо выраженные софиологические концепции. Можно провести и своего рода функциональную параллель между данной работой и ранними русскоязычными публикациями по философии Плотина (М.И. Владиславлев, 1868; П.П. Блонский, 1918). Она заключается в том, что эти работы были призваны, прежде всего, восполнить существенный недостаток оригинальных текстов как философов-неоплатоников, так и русских мыслителей всеединства; поэтому системное изложение их взглядов здесь превалирует над собственно аналитическим исследованием.

П.П. Гайдено в своем исследовании философии всеединства Вл. Соловьева отталкивалась от методологического подхода, реализованного на предмете

мистического рационализма и органической диалектики, но позднее расширила круг научного интереса, выпустив несколько работ в начале XXI в., в которых философия Соловьева предстает в многообразном контексте связей с предшествующей, современной и наследующей ему традициями всеединства. Аналогичный подход развивается в работе С.Б. Роцинского «Владимир Соловьев и западная мысль» (1999). К этим работам можно предъявить только одно принципиальное замечание (и оно имеет основания лишь в контексте направленности нашей работы на более широкий интеллектуально-исторический контекст философии всеединства). Речь идет о концентрации исследовательского интереса на проблемах философии Соловьева, в связи, с чем общее философско-методологическое движение всеединства рассматривается не в собственном значении, а в последовательности «предшествования – влияния – последствий» идей этого выдающегося мыслителя.

Методологические аспекты философии всеединства, в свою очередь, были достаточно многосторонне исследованы Я.В. Бондаревой в ряде работ недавнего времени¹⁸. Хотя в названии работ отражена русская религиозная философия в целом, основной акцент делается именно на традиции всеединства, рассмотренной в динамическом процессе от методологически обоснованного системосозидания к конкретно-антропологической интуиции всеединства. Но и здесь данная проблематика раскрывается на предмете преимущественно отечественной ветви этого философского движения.

Работы П. Адо, Дж. Риста, А.Х. Армстронга дают полноценный историко-философский анализ философии Плотина и, как следствие, освещают последующую историю всеединства только в этом разрезе. С этой точки зрения больший интерес представляет исследование Дж. Саттона, в котором проводится сравнительный анализ и сближение философии Соловьева с идеями восточной

¹⁸ Бондарева Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – 2017. – № 1. – С. 75 – 82; Бондарева Я.В. Генезис методологических основ русской религиозной философии. – М.: Изд-во МГОУ, 2011; Бондарева Я.В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. – М.: Изд-во МГОУ, 2011; Бондарева Я.В. Методологические традиции всеединства и православного энергетизма: в поисках онтологической целостности // Философия образования. – 2010. – № 2. – 2010. – С. 117 – 125.

религиозной философии (несмотря на достаточно критическое отношение к ним русского мыслителя). При этом автор зачастую переоценивает степень достоверного влияния идей индуизма, буддизма, даосизма и ислама на творчество основателя русской школы всеединства.

Вторая категория исследований по данной проблематике восходит к классическому труду Гегеля «Лекции по истории философии», где история мировой философии рассматривается как осмысление одной идеи — идеи самораскрытия Абсолюта. Свое развитие эта линия в исследовании всеединства получила в русской философии конца XIX – первой половины XX вв. в трудах Вл.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, Н.О. Лосского, Г.В. Флоровского¹⁹, а также в современной отечественной истории философии, примером чего могут служить работы И.И. Евлампиева и др.²⁰

К третьему роду исследований в сфере философии всеединства можно отнести работы С.С. Хоружего и В.И. Моисеева²¹ (и некоторых других авторов), которые выделены нами в силу смысловой близости творческого поиска и, одновременно, разнонаправленности в представлении перспектив возрождения философии всеединства в контексте современной культуры. В многочисленных работах и выступлениях Хоружего обосновывается перспектива возрождения философии всеединства на основе синтеза ее вековых теоретических традиций, нашедших свое завершение в русской метафизике всеединства, с комплексом методологических идей синергетики и духовно-практических навыков

¹⁹ Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. – М.: Правда, 1991. – С. 338 – 483; Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Там же. – С. 151 – 166; Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995; Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 581 – 756; Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Там же. Т. 1. – С. 139 – 288; Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Там же. Т. 1. – С. 339 – 350; Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. – М.: Мысль, 1994. – С. 483 – 593; Трубецкой С.Н. Основания идеализма // Там же. – С. 594 – 717; Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – М.: Институт Русской цивилизации, 2009.

²⁰ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х частях. – СПб., 2000.

²¹ Моисеев В.И. Логика всеединства. – М.: Изд-во «ПЕР СЭ», 2002; Моисеев В.И. Проективно-модальная онтология и некоторые ее приложения // Логические исследования. Выпуск 11. – М.: Наука, 2004. – С.215 – 227; Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994; Хоружий, С.С. Опыты из русской духовной традиции. – М.: Парад, 2005.

православного исихазма. Тем самым в той или иной степени оправданным оказывается отнесение идей этого автора к категории «православного постмодернизма». В.И. Моисеев выступает за более чистый вариант модернизации философии всеединства на основе систематизации ее теоретического опыта в контексте положений модальной и аксиоматической логики и доминирующего принципа неопределенности (который здесь синонимизируется с открытостью системы). Представляется, что в этом варианте не столько обновляется теоретико-методологическая парадигма всеединства, сколько восстанавливается характерный «математический платонизм» как разновидность «одностороннего идеализма» (С.Н. Трубецкой). Тем не менее, следует согласиться с тезисом данных исследователей о завершенности развития философии всеединства в ее наиболее исторически полной версии, т.е. религиозно-философских систем, основанных на неоплатоновской онтологии Единого и принципе мистического рационализма.

Мы оставили в стороне фундаментальные историко-философские исследования В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского, поскольку в них анализ русской философии всеединства не является центральным моментом, хотя сами эти труды сохраняют свою актуальность и как важнейший источник сведений по этой проблематике, так и в качестве выражения оригинальных философских воззрений сквозь призму исторического видения.

В целом краткий анализ историко-философской литературы показывает, что на данный момент задача систематического исследования философии всеединства в контексте исторической трансформации ее синкретических систем остается нерешенной и является перспективным направлением историко-философского исследования.

Цель и основные задачи исследования.

Целью настоящей работы является историко-философский анализ синкретизма как методологического принципа философских систем всеединства.

Эта цель реализуется посредством выделения и последовательного решения следующих задач:

1. Выявление статуса, функций и комплекса значений понятия «синкретизм» в научно-философском знании; формирование современного понимания этого феномена с учетом его значения в актуальных культурно-интеллектуальных процессах.

2. Анализ синкретизма как метода построения интегральной теоретической системы на основе интер-парадигмального синтеза;

3. Обоснование центральной роли философии всеединства в истории синкретических философских систем.

4. Выявление и анализ основных теоретико-методологических идей позднеантичного неоплатонизма как базисной модели философии всеединства, основанной на мистическом рационализме как системообразующем принципе.

5. Анализ специфики синкретического синтеза неоплатоновской философии и христианского вероучения в рамках раннехристианской, а также восточной и западной ветвей христианства в эпоху Средневековья и Возрождения.

6. Исследование и обоснование синкретического характера универсалистских систем классического идеализма (Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель) с точки зрения неоплатоновских корней их учений и их мистико-рационалистического характера.

7. Исследование культурно-исторических и специально философских истоков синкретизма в отечественной философии всеединства конца XIX – первой половины XX вв.

8. Выявление и анализ взаимосвязи софиологических концепций всеединства в отечественной философии с мировой традицией всеединства.

9. Исследование специфики философской разработки проблемы личности в отечественной философии всеединства.

Гипотеза исследования. В качестве рабочей гипотезы мы в настоящем исследовании рассматриваем тезис о сквозном присутствии синкретической философии всеединства в истории философии. В каждой культурной эпохе она приобретает формы, соответствующие доминантам мировоззрения данного

времени, но сохраняет фундаментальные онтологические, гносеологические и антропологические интуиции. Исторически последней формой такой философии, основанной на неоплатоновских идеях, была русская метафизика всеединства, идущая от Вл.С. Соловьева.

Объектом исследования является философия всеединства в историко-философском развитии.

Предметом исследования является синкретизм в философских системах всеединства, основанных на теоретико-методологических принципах неоплатонизма.

Область исследования соответствует пунктам 1.,2, 3 (3.1, 3.2) Паспорта специальности ВАК Минобробразования РФ по специальности 09.00.03 – история философии.

Научная новизна исследования заключается в постановке и решении ряда задач, имеющих существенное значение для истории философии.

1. Философия всеединства рассмотрена с точки зрения синкретизма как методологического принципа построения философских систем на протяжении всей ее истории.
2. Выявлены статус и комплекс значений синкретизма в научно-философском знании; определены основные функции синкретизма и принципы синкретического мировоззрения; представлено современное понимание синкретизма в контексте актуальных культурно-интеллектуальных процессов.
3. Обосновано воспроизводство теоретико-методологических принципов систем, основанных на идеях позднеантичного неоплатонизма и их специфические трансформации в различных культурно-исторических контекстах — Средневековье, эпоха Возрождения, классическая европейская культура, отечественная культура конца XIX – первой половины XX вв.
4. Показан фундаментальный характер мистического рационализма как способа системосозидания и теоретического раскрытия онтологических, гносеологических, антропологических и персонологических аспектов интуиции всеединства в истории мировой и отечественной философии.

5. Определена специфика исторической трансформации в соотношении системно-логических и смысловых характеристик философии всеединства как периодическое смещение теоретических доминант от универсализма к персонализму на материале средневековой, новоевропейской и отечественной философии.
6. Рассмотрены перспективные идеи всеединства для методологической интеграции философских, научных и религиозных форм познания на основе принципа мистического рационализма.

Методология и методы диссертационного исследования. Методология основывается на различных методах историко-философского исследования с учетом принципов исторической и логической непротиворечивости, фактической обоснованности и системного анализа исследуемых предметов.

Диахронический анализ применяется для исследования эволюции философских систем всеединства в культурно-историческом процессе.

Синхронический анализ применяется для выявления инвариантных теоретических структур и методологических принципов в учениях, относящихся к различным историческим эпохам и культурным целостностям, включая конфессиональные сообщества.

Компаративный анализ применяется в исследовании для выявления общих и специфических черт различных форм синкретического мышления в их отраслевой (религиозные, оккультные, философские, теологические) и исторической (античность, Средневековье, Возрождение, Новое Время, современность) определенности.

Системно-методологический анализ является основным методом исследования, поскольку позволяет проследить преемственность и трансформацию философских учений всеединства по двум параметрам: степень системно-теоретического раскрытия интуиции всеединства в рамках теоретической системы и соотношение мистико-интуитивных и рационально-логических методов познания в процессе построения синкретической теории.

Положения, выносимые на защиту:

1. Синкретизм как философский концепт по сей день не имеет отчетливого статуса в научно-философской литературе. В античной культуре понятие синкретизма не выступало как специальный термин, а в период Реформации приобрело теологическое значение. Во второй половине XIX в. сформировался концепт синкретизма в двух основных значениях: 1) Исходное недифференцированное состояние сознания, деятельности, культуры (генетический синкретизм); 2) Произвольное соединение разнородных идей, воззрений, учений при игнорировании необходимости их смысловой и логической сопряженности. В историко-философском плане синкретизм во втором значении рассматривался как разновидность эклектизма. При этом анализ их роли в формировании теоретических систем позволяет не только разграничить, но и противопоставить эти понятия.
2. Актуальные потребности современной культуры, науки, философии требуют признать синкретизм как сквозной феномен интеллектуально-культурного творчества, который представляет собой принцип органического синтеза различных культурных элементов на основе их исходного родства. Синкретизм выполняет в отношении культуры в целом культурно-генеративную и культурно-генетическую функции; по отношению к теоретическим формам — деконструктивно-фальсификационную и системно-синкретическую. Основные принципы синкретической философии таковы: 1) Ориентация на достижение органичного синтеза культурных феноменов, различающихся между собой по парадигмальным основаниям; 2) Наличие высшего идеала цельности, полноты духовного и духовно-практического освоения реальности; 3) Убежденность в достижимости целостной истины; 4) Соответствие доминирующим формам мировоззрения своего времени. В истории философии синкретизм проявляется, прежде всего, в религиозно-философских учениях мистико-рационалистического рода.
3. Основания и принципы построения синкретических философских систем наиболее полно реализуются в философской традиции всеединства. Во всей истории философии от поздней античности до первой половины XX в.

прослеживается существенное влияние неоплатонизма, теоретико-методологические принципы и системные формы выражения которого являются базисом для построения систем всеединства. Такие системы представлены во всех ключевых периодах развития мировой и отечественной философии: античность, средневековье, эпоха Возрождения, классическая философия XIX – XX вв., русская философия конца XIX – первой половины XX вв. Развитие синкретических философских систем всеединства происходит на основе расширения предметно-проблемного поля и внедрения новых понятийно-методологических конструктов при воспроизводстве онтологической схематики и мистико-рационалистической стратегии познания.

4. Исходной моделью такой философии является античный неоплатонизм, в котором заложены и развернуты основные принципы метафизики всеединства:

- в онтологии: учение о самораскрытии сверхсущего первоначала (Единого) в нисходящей последовательности уровней бытия при одновременном сохранении независимости Единого от его производных и его соприсутствии в каждой частице производного бытия.
- в гносеологии: концепция когнитивного восхождения от чувственного познания к высшему мистико-экстатическому созерцанию Первоначала, постижение которого достижимо лишь при сочетании катафатического и апофатического методов (цельное знание);
- в антропологии: представление о тождестве начал человеческого бытия и оснований мироздания (Единое – Ум – Душа), которое обеспечивает возможность восстановления первоначального всеединства;
- в этической сфере: идея субстанциальной нераздельности гносеологической и этической сфер — процесс познания неотделим от процесса личностного самосовершенствования, равно как и не возможен без него.
- в сфере методологии: сочетание интуитивного восприятия реальности как единого целого (мистический аспект) с логически выстроенной иерархией

категорий (рациональный аспект) как основа построения философско-теоретической системы, представляющей форму цельного знания.

5. Христианская религиозная философия исторически формировалась посредством привлечения идей неоплатоновской философии всеединства в качестве категориально-логических форм, адаптированных для выражения специфических идей вероучения. При этом собственно христианские интуиции всеединства — христологические, экклезиологические, историософские — внесли принципиально новые смысловые аспекты в раскрытие данной идеи. Невозможность их адекватного выражения в рамках готовых рефлексивно-теоретических форм неоплатонизма предопределила колебания религиозно-философской мысли Средневековья между универсальной онтологической схематикой и личностным мистическим опытом.
6. В классической философии идея всеединства получила наиболее полное выражение в универсалистских системах рационализма (Лейбниц, Шеллинг, Гегель). В них на новом уровне и в рамках доминирующих идей своего времени реализуются те же принципиальные идеи, что и в неоплатонизме античности и средневековья. Существенные отличия таковы: во-первых, формирование строгого категориально-логического аппарата и жестко структурированных систем; во-вторых, утверждение презумпции рационального познания; в-третьих, представление о человеке как о субъекте всемирно-исторического процесса. Однако, «снятие» науко- и социоцентрической ориентации этих систем позволяет выявить их смысловую идентичность синкретической философии всеединства неоплатоновского типа.
7. Отечественная философия всеединства конца XIX – первой половины XX вв. представляет собой на данный момент последнюю модификацию системно-теоретического выражения интуиции всеединства, восходящую к идеям неоплатонизма. Она вырастает из трех источников:

- опосредованное влияние аутентичного неоплатонизма через религиозно-философские учения восточного христианства (каппадокийские Отцы, «Ареопагитики», паламизм);
- опосредованное влияние внехристианских форм синкретизма (гностицизм, герметизм, каббалистика) периода поздней античности через их интерпретацию в идеях мыслителей Средневековья, Возрождения и Нового Времени;
- прямое влияние синкретических идей и учений новоевропейского образца, как классических (Г.В. Лейбниц, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель), так и «маргинальных» (Я. Беме, Ф. фон Баадер, Э. Сведенборг);

8. Исходная форма становления и развития отечественной философии всеединства представлена его софиологической моделью (Вл.С. Соловьев, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский), в которой достигаются пределы системно-рационального выражения мистической интуиции всеединства.

9. Последним шагом в интеллектуальном движении к постижению Единого на основе неоплатоновской философской систематики стала персонологическая модель философии всеединства (Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, Н.О. Лосский), в которой на основе синергийного осмысления структуры бытия универсума, социума, духовно-культурной сферы и личности интуиция всеединства была раскрыта как конкретно живое и динамическое становление.

Теоретическая и практическая значимость диссертации. Теоретическая значимость основных положений диссертации представлена результатами, полученными автором в процессе историко-философского исследования, существенно дополняющими теоретические и методологические представления по следующим направлениям диссертационной работы: сравнительный анализ историко-философских систем; выявление общих методологических принципов построения синкретических теорий.

Методологические принципы настоящего исследования могут успешно применяться при анализе историко-философских концепций, ориентированных на универсальность и методологический синкретизм. В диссертации получены

выводы, позволяющие реконструировать основу метафизики всеединства в виде фундаментальных философских принципов построения синкретической теории на основе сочетания разных методологических стратегий, в частности, мистико-интуитивных и рационально-логических. В том числе сделан вывод о теоретической релевантности синкретического подхода к формированию философских систем; вывод о сквозном присутствии синкретизма в истории философской мысли; вывод о наиболее полной реализации принципов методологического синкретизма в философии всеединства неоплатоновского образца; вывод о специфике теоретических колебаний между универсально-онтологическими и персонологическими аспектами всеединства в христианской философии; вывод о включенности отечественной философии всеединства в мировую традицию неоплатонизма и о завершении основной линии развития этой модели всеединства в софиологических и персонологических концепциях русской философии всеединства.

Тем самым диссертационное исследование существенно расширяет проблемное поле историко-философских исследований, охватывая развитие философской мысли от истоков до современности. Результаты проведенного исследования и материалы, систематизированные в определенной последовательности, могут быть использованы при разработке курсов дисциплин по истории философии, онтологии и теории познания, философской антропологии. Материалы диссертации могут найти применение в решении проблем общемировоззренческого и методологического плана.

Степень достоверности и апробация диссертации. Достоверность диссертационного исследования связана с использованием принятой в истории философии системы методов, а также на логически обоснованной аргументации основных положений диссертации. Достоверность результатов проведенного исследования достигается благодаря аргументированным и развернутым решениям основных задач исследования, поставленных диссертантом, осуществляемым с опорой на первоисточники и комментаторскую литературу. Концепция построена на фундаментальной источниковой базе, которая включает

более 300 работ, в том числе классические и современные труды отечественных и западных исследователей.

Апробация диссертации была произведена при чтении авторских спецкурсов «История русской философии», «Антропологические идеи в отечественной философии», «Русская религиозная философия», «Философия Древнего мира», «Феномен человека в истории философии», «Средневековая культура и философия» аспирантам 2-3 года обучения специализации (профиль) «История философии», «Философская антропология и философия культуры» Нижневартовского государственного университета.

Основные положения диссертационного исследования и его результаты обсуждались на научно-методических семинарах кафедры; были апробированы на научно-практических и научно-теоретических конференциях различного уровня: международных, всероссийских, региональных.

Наиболее значимые идеи диссертационной работы отражены в 61 публикациях, из которых 16 статей по теме диссертации было опубликовано в реферируемых научных журналах, рекомендованных ВАК РФ. Ключевые положения и методологическая база представлены в монографии «Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства», в 5 главах в коллективных монографиях.

Структура диссертации определяется общей концепцией, целью, задачами и логикой исследования. Работа состоит из введения, 3 глав, 9 параграфов, заключения и списка литературы, всего 345 стр.

ГЛАВА 1

ОСНОВАНИЯ СИНКРЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ

§1.1. Синкретизм как философский концепт

В соответствии с классическими канонами научного трактата следует определиться с ключевыми для данного исследования понятиями. Первым из них является понятие «синкретизм». Этот термин, с одной стороны, достаточно давно укоренился в философии и гуманитарных науках и вполне может претендовать на статус стандартной категории философско-гуманитарной науки. С другой стороны, тривиальное обращение к различным справочным пособиям отчетливо показывает, что этот термин предполагает, как минимум, два основных толкования. Поэтому для начала обратимся к этимологии понятия «синкретизм», позднее остановимся на прояснении оттенков его значения, включая то, в котором он будет употребляться в нашем исследовании.

Понятие «синкретизм», вероятно, ввел Плутарх (ок. 45 – ок. 127), обозначив этим словом восхвалявшуюся им практику критян временно примирять внутренние разногласия в виду внешней угрозы. В этом случае латинское слово «syncretismus» является калькой понятия, введенного или использованного Плутархом. Но структура слова «синкретизм» (греч. συνκρητισμός) позволяет полагать, что оно образовано от греческого «syn» (συν – рус. «со-») и латинского «cresco» — «расти», «увеличиваться». Если верно второе, то уже само понятие вполне синкретично, соединяя в себе основы двух языков. В любом случае, долгое время оно не являлось теоретическим термином и использовалось как оборот литературного языка.

Свою актуальность понятие синкретизма обрело в эпоху Реформации. В частности, Эразм Роттердамский (1469–1536) использовал это понятие в полемике с Мартином Лютером (1483–1546) и Филиппом Меланхтоном (1497–1560), утверждая возможность синтеза античного культурного наследия с христианской теологией. Такой синтез позволил бы обновить католическую традицию без

революционных потрясений и ввести ее в контекст насущных потребностей общества и культуры своего времени, придав ей гуманистическую направленность.

Позднее этот термин использовался в полемике протестантских богословов XVII в. Последователь Меланхтона Георг Каликст (1586 – 1656) развивал идею несущественности догматических разногласий между различными ветвями реформационного движения и полагал, что воссоединение христианских церквей достижимо на основе фундаментальных принципов христианской этики. Сторонники Каликста были названы «синкретистами», в силу чего его иногда считают автором самого термина²². В свою очередь, сторонник ортодоксального лютеранства Абрахам Калов (1612–1686) использовал термин «синкретизм» как инвективу по отношению к «либеральной» концепции Каликста, т. е. придал ему отчетливо негативный смысл²³.

Как видно из вышесказанного, синкретизм как категория философского и гуманитарного знания может получать различные — вплоть до противоположности — коннотации в зависимости от культурно-исторического контекста и области применения. Кроме того, следует отметить, что это понятие прочно прижилось в сфере религиоведения, где оно применяется для обозначения соединения разнородных вероучительных положений и культовых практик в рамках одной религиозной системы. Впрочем, и здесь термин является дискуссионным с учетом обоснованного мнения, что все известные религии являются, по сути, синкретическими. Кроме того, это определение часто становится предметом оценочных спекуляций, например, в полемике по поводу «традиционных» и «нетрадиционных» религий.

Религиоведческие исследования сыграли в истории термина «синкретизм» еще одну существенную роль. Именно в ходе разноплановых исследований магической культуры, религиозных культов и мифологии родоплеменных

²² См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. – СПб., 1890 – 1897. Т. 59.

²³ См.: Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – Минск: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С. 124–126.

обществ, активно развивавшихся со второй половины XIX в., было сформировано представление о синкретическом характере культуры, общественного и индивидуального сознания, основных форм деятельности на ранних этапах развития социокультурной системы. Это представление легло в основу одного из двух наиболее общих определений синкретизма, которое стало основой концепции «первобытного синкретизма» (синкретизма первобытной культуры, этнологического синкретизма и т.п.). Вслед за рядом теоретиков культуры мы обозначим синкретизм в этом значении как «генетический».

В этом отношении можно указать на два значимых момента, определяющих смысловой спектр рассматриваемого нами понятия.

Первый из них определяется присущим классикам научного религиоведения стремлением выделить из всего разнообразия религиозно-магических верований и культов некие исходные, первородные праформы религиозного сознания и деятельности в целом. В таком качестве, например, фигурировали, «анимизм» (Э.Б. Тайлор) или «тотемизм» (Э. Дюркгейм). По логике религиозно-культурного эволюционизма компоненты этих праформ постепенно отделяются и перерастают в дифференцированные культы, связанные с различными сферами жизнедеятельности родоплеменного общества. Уже в ходе культурной эволюции «цивилизованного человечества» они становятся основой формирования обособленных религиозных учений, из которых при определенных условиях вырастают специфические отрасли культуры (как правило, искусство и философия).

В этом процессе исходные смыслы и практическая значимость первичных компонентов (например, веры в существование бестелесного двойника существ, предметов и явлений) также становятся все более дифференциальными и обрастают дополнительными значениями. Тем самым проявления религиозного сознания и элементы культовой деятельности приобретают все более символический характер и отдаляются от непосредственно-практической сферы жизнедеятельности человека и общества. Благодаря возрастающей абстрактности и мистифицированности религиозных символов происходит вторичный синтез: на

основе разнородных образов и представлений складываются фундаментальные идеи «универсальных религий», как например, идея единого Бога-Творца и Вседержителя.

Тем не менее, сохраняется возможность аналитической ретроспекции этих сложных образов и синтетических понятий, выявления их исходных составляющих в сравнительном анализе религиозных идей и практик с их примитивными праформами. Именно такая работа была предпринята Э. Тайлором в трактате «Первобытная культура» (1871) и Дж. Фрэйзером в труде «Фольклор в Ветхом Завете» (1918). Последний, в частности, полагал, что через сопоставление канонических образов и сюжетов Торы с верованиями и обрядами народов, не связанных с библейской культурной традицией, открывается не только ключ к «библейскому коду», но и путь к выявлению сущностных качеств религии как таковой.

В этих и других исследованиях, на наш взгляд, отражены оба основных смысла понятия «синкретизм»:

- во-первых, как примитивное, неразвитое состояние культуры, на основе которого происходит развитие как усложнение и функциональная дифференциация исходных компонентов (т.е. генетический синкретизм);

- во-вторых, как соединение уже дифференцированных компонентов в некое «новое целое» (что, в частности, стремился показать Тайлор, выявляя анимистические корни модных оккультных течений своего времени).

Второй из данных смыслов, как уже указывалось, восходит к теологическим спорам периода Реформации. В этом качестве он претерпел ряд трансформаций, которые, прежде всего, сместили его семантический спектр из сферы теологии в сферу философии. В этом плане научное представление о генетическом синкретизме имеет более позднюю историю. Большинство исследователей считают основоположником этой концепции русского филолога и теоретика культуры Александра Николаевича Веселовского (1838 – 1906). В работе «Синкретизм древнейшей поэзии и начала дифференциации поэтических родов» (1894) он указывает, что исследование генезиса поэзии невозможно без учета

присущего ей в первобытности синкретизма. Под ним ученый подразумевает «сочетание ритмованных, орхестических движений с песней-музыкой и элементами слова»²⁴. В связи с этим Веселовский выделил основные черты первобытной поэзии — синкретизм, хоровое начало, связь с религиозно-магическими ритуалами; из этого первичного комплекса путем дифференциации сложились классические роды поэзии — эпос, лирика и драма.

Опираясь на методологические принципы культурного эволюционизма, Веселовский выдвинул гипотезу об аналогичном способе генезиса различных отраслей культуры. С учетом многочисленных корректировок, а также расширения предметного поля этой концепции, теория генетического синкретизма в общих чертах признается правильной и в современной науке: «В свете этнологических теорий XX в. развитие знаковых систем, используемых в человеческом обществе, и других систем обмена (включая экономические и социальные) осуществляется путем их дифференциации из первоначально единой синкретической знаковой системы. Таким образом, А.Н. Веселовский — на своем материале — выступил предшественником идеи “этнологического синкретизма”»²⁵. К этому можно добавить, что теоретические представления о синкретизме в специальных отраслях науки — искусствоведении, психологии, лингвистике и др. — построены по той же принципиальной схеме.

В контексте понятия генетического синкретизма есть момент, связанный с более общим социокультурным фоном производства и функционирования этого понятия. Речь идет о принципиально бинарной логике мышления, на основе которой не только складывается двойственность значений синкретизма, но и задается парадигмальный дискурс классической модели философско-гуманитарного знания. В рамках этой логики можно выделить такие оппозиции: простое — сложное, примитивное — развитое, дикое — цивилизованное, цельное (бесструктурное) — дифференцированное (структурированное) и пр. Мы полагаем,

²⁴ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. — М.: Высшая школа, 1989. — С. 156.

²⁵ Иванов В.В. Очерки по истории семиотики в СССР. — М.: Наука, 1976. — С. 54 — 55. См. также: Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. — М.: Восточная литература; РАН, 1998. — С. 73 — 80; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. — М.: Наука, 2000. — С. 136 — 138.

что разнообразие этих оппозиций можно объединить в оппозиции «тогда (прежде, раньше, до нас) / теперь (при нас, для нас, присущее нам)».

Суть этой оппозиции раскрывается в трех аспектах:

- исторический (генетический): прошлое (архаичное, древнее, старое) как завершенное противопоставлено настоящему (современному) как длящемуся;
- культурный (этнокультурный): доевропейские и неевропейские культурные формации противопоставлены европейской;
- антропологический: примитивный человек противопоставлен человеку цивилизованному.

Эти аспекты последовательно актуализируются в становлении классических форм европейской интеллектуальной культуры в XVI – XIX вв. как логика «Другого» и «Того же самого». Ж. Бодрийяр указывал, что релевантность данной логики определяется введением (конструированием) Другого; но точкой отсчета является не он, а «Тот же самый» (имманентный мне, моему социуму, моей культуре). Тем самым, реальные качества Другого сами по себе несущественны, т. к. они задаются, исходя из параметров и качеств Того же (имманентного)²⁶.

Представляется, что в отношении понятия синкретизма обнаруживается примерно такое же противоречие:

- синкретизм как первичная цельность и неразличенность фиксируется в этом качестве благодаря тому, что «здесь и сейчас» социокультурная реальность многообразна, иерархична, дифференциальна;
- синкретизм как смешивание разнородного имплицитно предполагает наличие такой разнородности уже в исходном состоянии объекта, явления, процесса и др.

В первом случае, было бы корректно говорить лишь о меньшей степени дифференциальности и автономности по отношению к имманентно наличной ситуации. Во втором случае, логично задаться вопросом: не естественно ли стремление «разнородного» к смешению (вторичный синкретизм), коль скоро изначально оно было «однородным» (генетический синкретизм)?

²⁶ Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла. – М.: Добросвет, 2000. – С. 198.

Во всяком случае, можно констатировать, что в основе семантики термина «синкретизм» лежит представление о соединении, смешении, слиянии чего-либо. На этом представлении основаны общие и специальные толкования данного термина, а также различие трактовок его форм и результатов.

Например, в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» (1890 – 1897) синкретизм определяется как «сочетание различных философских начал в одну систему. Понятие синкретизма близко подходит к эклектизму; различие между ними некоторые видят в том, что эклектизм старается путем критики выделить из различных систем состоятельные принципы и органически связать их в одно целое, а синкретизм соединяет разнородные начала, не давая им истинного объединения»²⁷. В этом определении выделяются два момента. Во-первых, общее понятие синкретизма сведено к синкретизму в философии (поэтому оно неприменимо к генетическому синкретизму); во-вторых, определение дается в противопоставлении с понятием эклектизма.

«Толковый словарь русского языка» под редакцией Д.Н. Ушакова (1935 – 1940) дает более широкое определение: «1. Нерасчленённость различных видов чего-либо, первоначальная слитность в каком-нибудь явлении, свойственная ранним стадиям развития; это значение термина применяется к области искусства. 2. Система, которая произошла от соединения нескольких противоречивых теорий; разновидность эклектизма, отождествляющего и соединяющего разнородные начала, игнорируя различия; это значение термина применяется к философским и религиозным учениям»²⁸. Здесь различные аспекты значения дифференцированы по сферам действия. Сходная дифференциация представлена в «Большом энциклопедическом словаре» (2000): «1) Нерасчлененность, характеризующая неразвитое состояние какого-либо явления (напр., искусства на первоначальных стадиях человеческой культуры, <...>; нерасчлененность психических функций на ранних ступенях развития ребенка и т.п.). 2) Смешение, неорганическое слияние разнородных

²⁷ Синкретизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. – СПб., 1890 – 1897. Т. 59.

²⁸ Синкретизм // Толковый словарь русского языка: в 4 т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. – М.: ОГИЗ, 1935–1940. Т. 4.

элементов, напр., различных культов и религиозных систем в поздней античности — религиозный синкретизм периода эллинизма»²⁹. Е.М. Удовиченко в своем словарном определении пишет: «Синкретический – слитный, целостный, нерасчлененный. Может характеризовать первоначальное состояние процесса, когда еще все находится в единстве и нет выделения каких-либо частей; высшая форма целостности, в которой уже развитые элементы объединяются на единой основе и представляют собой некий “монолит”. В познании – постигать синкретически значит “схватывать” объект целостно, в единстве всех его частей, непосредственно, не расчленяя его логически на составные элементы»³⁰. В последних вариантах, как видим, синкретизм характеризуется в более положительной семантике.

Впрочем, в этих и ряде других определений синкретизма сохраняются близость к понятиям эклектики и эклектизма, а также более или менее явное критическое отношение к этим феноменам. Поэтому имеет смысл более подробно проанализировать различные варианты сопоставления и противопоставления эклектизма и синкретизма.

В статье «Эклектизм», написанной Э.Л. Радловым для Словаря Брокгауза и Ефрона, это понятие определяется так: «Направление в философии, старающееся построить систему путем сочетания различных признаваемых истинными положений, заимствованных из разнообразных философских систем. <...> Эклектическое направление в том случае, когда оно приближается к синкретизму, т. е. к беспринципному и неметодичному соединению противоположных систем, заслуживает осуждения. Такой эклектизм знаменует упадок философского творчества и появляется в истории обыкновенно после того, как известный принцип теряет в сознании людей свою силу и господствующее положение»³¹. Тем не менее, «ежели такое направление в философии и не выдерживает критики, то это еще не значит, что всякий эклектизм должен быть осуждаем. Всякая

²⁹ Синкретизм // Большой энциклопедический словарь / Под ред. А.М. Прохорова. – М: Большая Российская энциклопедия, 2000.

³⁰ Удовиченко Е.М. Философия: курс лекций и словарь терминов: Учебное пособие. – Магнитогорск: МГТУ, 2004. – С. 152 – 153.

³¹ Эклектизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб.: 1890 – 1897. – Т. 79.

система должна считаться с твердо установленными фактами и с истинными положениями, какой бы философской школе они ни принадлежали. <...> Выражая стремление считаться со всеми возможными направлениями и путем критики находить в них зерно истины, эклектизм, следовательно, может обозначать требование широты кругозора в деле обоснования собственной системы»³².

Сравнивая определения синкретизма и эклектизма, нельзя не отметить, что оба они развернуты в чисто философском (скорее даже, историко-философском) плане, а синкретизм здесь выступает как «беспринципная и неметодичная» разновидность эклектизма. Именно такая трактовка синкретизма оказывается очень близкой к понятиям эклектизма и эклектики, как они представлены в более современных словарных изданиях. Например, эклектика может определяться как «соединение разнородных, внутренне несвязанных и, возможно, несовместимых взглядов, идей, концепций, стилей и т. д. Для эклектики характерно игнорирование логических связей и обоснования положений, использование многозначных и неточных понятий и утверждений, ошибки в определениях и классификациях и т. д. Используя вырванные из контекста факты и формулировки, соединяя противоположные воззрения, эклектика вместе с тем создает видимость логической последовательности и строгости»³³. Или несколько иначе: «Эклектика (от греч. ἐκλεκτικός – способный выбирать, выбирающий) – 1) не несущий познавательной нагрузки методологический прием, который основан на использовании вырванных из контекста фактов и формулировок и потому искажает картину исследуемого объекта или заведомо неправомерно истолковывает его при сохранении видимости логической строгости; 2) Момент в развитии системы знаний, характеризующийся присутствием в ней элементов, которые не имеют единого теоретического основания и относятся к различным, иногда взаимоисключающим аспектам рассмотрения объекта»³⁴. Согласно Г.Д. Левину, «Эклектика — хаотический способ изложения сведений о предмете без

³²Эклектизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб.: 1890 – 1897. – Т. 79.

³³Эклектика // Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004.

³⁴ Эклектика // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. – М.: , 1970.

их отбора и систематизации. Эклектика неизбежна и правомерна на начальной, аналитической стадии исследования. На синтетической — она подменяет метод всестороннего рассмотрения предмета. <...> Эклектика не только методологическая уловка, маскирующая избыточной информацией непонимание сути дела или отвлекающая от нее. Она может быть и безвредной, например, в бессистемных публикациях сведений из различных отраслей знания, которыми увлекались античные авторы, сами себя называвшие эклектиками»³⁵. Однако, авторы ряда определений подчеркивают следующее обстоятельство: «В качестве методологического принципа эклектика появилась впервые в позднегреческой философии как выражение ее упадка и интеллектуального бессилия»³⁶, а также: «Пустоту и бесплодие таких построений отмечали многие философы, начиная с Сократа и Аристотеля»³⁷.

Таким образом, «беспринципность и неметодичность», которые Э.Л. Радлов считал качественными характеристиками синкретизма, в контексте современного философского лексикона гораздо более соответствуют понятиям эклектизма и эклектики. Во всяком случае, можно уверенно утверждать, что между этими понятиями есть, как минимум, три общих момента:

- во-первых, семантический: оба понятия обозначают различные формы соединения или смешения разнородных элементов (при этом качественные отличия результатов оцениваются различным образом);

- во-вторых, отраслевой: оба понятия изначально ассоциированы со сферами философии, религии, теологии (или, по крайней мере, с некими их историческими формами);

- в-третьих, культурно-исторический: подчеркивается, что формирование эклектических и синкретических течений или усиление соответствующих тенденций связано с определенными процессами, периодически происходящими в различные периоды развития культуры.

³⁵ Эклектика // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Под ред. В.С. Степина. Т. 4. — М.: ИФ РАН, 2001.

³⁶ Эклектика // Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. — М.: Гардарики, 2004.

³⁷ Эклектика // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. — М.: , 1970.

При этом понятно, что сближение и разведение эклектизма и синкретизма не касаются синкретизма в его генетическом понимании, поскольку в том историческом состоянии культуры, которое характеризуется этим понятием, «разнородные элементы» как материал для смешивания отсутствуют по определению. Поэтому в дальнейшем анализе синкретизма как философского концепта мы будем оперировать только его понятием в рамках дифференцированной культуры.

Относительно эклектизма и синкретизма в этом контексте можно согласиться с утверждением Л.А. Микешиной, что они являются базовыми и давно существующими текстовыми и дискурсивными формами научно-коммуникативной рациональности. Они достаточно близки по своей сути, но различаются по способу сочетания и степени присутствия разнородных частей и компонентов. При этом, «синкретизм как рядоположенность целостных частей и даже учений в одном тексте, и эклектизм, соединяющий некоторое множество разнородных идей и положений, проходили и проходят разные стадии применения и оценки в качестве эпистемологических и методологических приемов. Последнее может быть обусловлено идеологическими требованиями или религиозными догмами»³⁸.

Говоря об идеологических требованиях (в широком смысле), можно понять основания классической трактовки этих понятий, которая представлена двумя характеристиками: во-первых, синкретизм есть разновидность эклектизма; во-вторых, эклектизм может выступать как критико-методологический инструмент, а синкретизм суть некий интеллектуальный произвол. Обе они восходят к позиции Дени Дидро (1713 – 1784), выраженной в статье из «Энциклопедии». Он отрицал известное мнение о том, что философский эклектизм впервые появился в относительно поздний период развития античной философии, утверждая, что он был присущ философскому знанию с самого его возникновения. Характеризуя эклектизм как «философскую методу», Дидро занимает по отношению к нему

³⁸ Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки. Т. 38. – 2013. – №. 4. – С. 28.

положительную позицию: «Эклектик — философ, отрицающий предубеждения, традицию, древность, общепризнанность, авторитет, — одним словом, все, поработавшее умы; он дерзает мыслить по-своему, восходит к общим, наиболее ясным началам, исследует, обсуждает их и не принимает ничего, что не подтверждается его опытом и разумом... Эклектик меньше стремится к роли учителя человечества, чем к положению его ученика; ...познать истину, а не учить ей других. Это отнюдь не человек насаждающий или сеющий, это человек собирающий и просеивающий»³⁹.

Такая высокая оценка может быть верно понята, исходя из его резко критического отношения к методологическому монизму томистской схоластики и картезианской метафизики, одним из инструментов борьбы с которыми он считал эклектизм. Сходную оценку трудах Дидро дает скептицизму: «Что такое скептик? Это философ, который усомнился во всем, во что он верил, и который верит в то, к чему он пришел с помощью законного употребления своего разума и своих органов чувств. <...> То, что никогда не подвергалось сомнению, не может считаться доказанным. То, что не было исследовано беспристрастно, никогда не подвергалось тщательному исследованию. Стало быть, скептицизм есть первый шаг к истине. Он должен стать всеобщим, ибо он является пробным камнем истины»⁴⁰. Более того, французский мыслитель в ряде работ причисляет себя к этому течению. При этом в действительности собственные философские воззрения Дидро, как и других мыслителей-энциклопедистов вряд ли можно отнести к разряду эклектических и скептических (если не учитывать вариативные идеи Дидро относительно авторитета религии и традиционной морали).

Относительно применимости определения «эклектизм» к философским воззрениям представителей просвещения XVIII в. важное замечание, на наш взгляд, делает Г.Г. Майоров. Во вступительной статье к изданию трактатов Марка Туллия Цицерона (106 – 43 до н.э.) он оспаривает устоявшееся представление о том, что тот является ярким представителем философского эклектизма. По

³⁹Цит. по: Богуславский В.М. Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. – М.: Наука, 1994. – С. 618.

⁴⁰Дидро Д. Философские мысли // Дидро Д. Сочинения: в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1986. – С. 174 – 175.

крайней мере, определение эклектизма как «некритического и беспринципного соединения разнородных идей» не соответствует внутреннему смыслу и интенциям творчества римского мыслителя, хотя подходит к форме их выражения в трактатах и диалогах⁴¹. Ряд особенностей философского творчества Цицерона показывает, что оно в большей степени соответствует интеллектуально-ценностным установкам и систематике просветительской философии и, с этой точки зрения, может служить аналогом философской мысли просветителей XVIII в. А ей одновременно присущи универсализм и эклектизм, но лишь как «свободное заимствование из всех источников всего того, что служит общечеловеческим идеалам»⁴².

На основании приведенных соображений можно подтвердить коннотированность понятий синкретизма и эклектизма различными идеологическими дискурсами. Во взятом нами примере это — дискурс просветительского рационализма и эмпиризма, необходимым компонентом которого является антисхоластическая и антидогматическая направленность.

К этому можно добавить рассуждение Дидро о специфике «метода эклектика» и результатах его применения. Согласно ему, философ-эклектик не собирает случайных истин из случайных источников; он лишь «не упорствует в их определенном согласовании», но и «не оставляет их изолированными». Эклектический метод предполагает принятие какого-либо начала и критический отбор утверждений, которые либо «ясно связываются» с ним, не связываются вовсе, либо противостоят ему. В результате эклектику «удается создать фундаментальное целое, являющееся результатом его собственной работы над большим объемом собранных им частей, принадлежащих другим»⁴³.

Подобное истолкование эклектического метода позволяет Дидро сделать вывод, что величайшим эклектиком из современных философов был Р. Декарт. Но указанный здесь результат исследования, выполненного якобы на основании

⁴¹ См.: Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. – М.: Наука, 1985. – С. 9 – 12.

⁴² Там же. – С. 18.

⁴³ Богуславский В.М. Цит. соч. – С. 620.

эклектического метода, в большей степени соответствует современному представлению о синкретизме как методе построения теоретической системы. Что касается вывода Дидро об эклектизме философии Декарта, то он вряд ли заслуживает серьезной критики по двум причинам. Во-первых, Дидро вообще свойственно критическое отношение к Декарту и его последователям, впрочем, ограниченное формулой «сохранить физику Декарта и отбросить его метафизику». Во-вторых, мнимый эклектизм Декарта вырастает из тезиса Дидро о присутствии эклектической методологии в философском знании изначально и повсеместно: даже сама античная традиция признавала заимствования идей величайшими мыслителями из разнообразных источников. Например, Пифагор использовал знания египетских жрецов и древних мудрецов Эллады, Платон — знания, собранные Гераклитом, Анаксагором и Сократом, Зенон Стоик — идеи пифагореизма, платонизма и кинизма и т.д. В силу этого, «эклектики среди философов оказалась, подобно владыкам на земле, единственными, оставшимися в природном состоянии, при котором все принадлежало всем»⁴⁴. Представляется достаточно очевидным, что если следовать данной логике, то в сфере философского знания вообще не останется никаких течений и школ, кроме эклектических.

Следует отметить, что в историко-философской науке существует и обратная тенденция: эклектизм сам по себе трактуется умеренно-критически, но устоявшиеся представления о тех или иных образцах философского эклектизма подвергаются обоснованному сомнению. Эта позиция отчетливо представлена в ряде работ А.Ф. Лосева (1893 – 1988) по античной философии. Особого внимания в данном контексте заслуживают его работы «Диоген Лаэртский и его метод» (1979), «Диоген Лаэртский — историк античной философии» (1981), а также статья «Эклектизм (в античной философии)» для пятитомной Философской энциклопедии (1960 – 1970).

⁴⁴Богуславский В.М. Цит. соч. – С. 619.

Относительно труда античного автора III в.⁴⁵, который характеризуется как «хаотическое нагромождение и самая безудержная эклектика», Лосев пишет: «Хаотическое нагромождение является таковым только с точки зрения чисто логического анализа содержания трактата. На самом же деле за сумбурной логикой кроется подлинное восприятие античной жизни...»⁴⁶. И это восприятие не только порождено ситуацией угасания классической античной культуры с ее идеалами гармонии, строгости и логоцентризма, но также является своего рода методом противостояния этой «закатной» тенденции. Этот метод вполне соответствует определениям эклектизма: «При всей сумбурной беззаботности этого трактата он во всяком случае является ученым произведением и прямо-таки поражает своим постоянным стремлением опираться на авторитетные мнения и безусловно достоверные факты»⁴⁷.

В статье, написанной на материале эллинистических философских систем II в до н.э. – II в н.э., Лосев оспаривает авторитетное мнение немецкого историка философии Э. Целлера, относившего почти все философские течения со времен Средней Стои к числу эклектических. Лосев указывает: «Многие течения и представители позднеантичной философии, обычно относимые к эклектизму, могут считаться таковыми лишь в незначительной мере, поскольку в них явно преобладает какая-либо одна философская система. Поэтому об античном эклектизме следует говорить более как об исторически-плодотворной тенденции, нежели как о сложившемся самостоятельном направлении в греко-римской философии»⁴⁸. Это особенно относится к т. н. эклектизму I – II вв., «определенно базирующемуся на платонизме и приводящем к возникновению в 3 в. неоплатонизма, положившего конец эклектизму»⁴⁹.

⁴⁵ По всей видимости, Д. Дидро почерпнул тезис об эклектизме античных мыслителей именно из него.

⁴⁶ Лосев А.Ф. Диоген Лаэртский и его метод // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986. – С. 28.

⁴⁷ Там же. – С. 53.

⁴⁸ Лосев А.Ф. Эклектизм (в античной философии) // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – С. 542.

⁴⁹ Там же.

Объединяя мотивы, выраженные многогранным русским ученым и философом в данных работах, можно сформулировать некоторые выводы, значимые в контексте данного исследования:

- философский эклектизм может выступать как «исторически плодотворная тенденция»; сам Лосев в «Истории античной эстетики» характеризовал ее как трансформацию классической (афинской) философской мудрости в эллинистическую (александрийскую) ученость;

- эклектическая тенденция является своего рода интеллектуальным отражением и творческим ответом на «вызов времени»; в данном случае — предвосхищение «конца времен», гибели античного мира.

- в указанных исторических рамках конец эклектизму положил становящийся неоплатонизм.

Именно неоплатонизм в дальнейшем содержании нашего исследования будет рассматриваться как одно из наиболее ярких выражений теоретико-методологического синкретизма в философии — и не только в ее позднеантичной форме, но и в западной и отечественной философских традициях, поскольку их вообще можно вывести из античного наследия.

Таким образом, соотношение эклектизма и синкретизма может быть представлено не как подчинение (синкретизм — разновидность эклектизма), а как своего рода альтернатива. Если рассматривать их как способы построения философской системы, то можно указать на близость методологических принципов и, в то же время, на существенное различие результатов системотворчества. Эклектическая философия, действительно, лишь «сохраняет видимость» логической последовательности и системности. Синкретическая философия в собственном смысле слова, напротив, лишь демонстрирует «простое механическое» соединение разнородных компонентов, в действительности являясь полноценной теоретической системой. В такой системе, разумеется, наличествуют логические и методологические «разрывы», «натяжки», внутренние противоречия и т.п.; однако, современная философия науки и теория логических

систем давно признает неизбежность таких моментов в любой теории (поскольку она вообще признается теорией).

Основная причина различия результатов эклектического и синкретического подходов к построению философской системы, на наш взгляд, лежит в принципиальных установках субъекта такого системотворчества. Философ-эклектик в своей деятельности выражает принцип субъективизма, благодаря которому его интеллектуальная активность противопоставляется канонам и стандартам, установившимся в данном культурно-историческом контексте. В свою очередь, создатель синкретической системы опирается на принцип универсализма; смысл и цель его интеллектуальной деятельности — преодоление одностороннего и тенденциозного характера существующих философских систем или религиозно-конфессиональных учений. В этом плане скептицизм отталкивается от формулы «все существующие учения неполны или ложны», эклектизм исповедует формулу «истины всех учений равнозначны», синкретизм стремится к реализации формулы «в различных учениях представлена единая истина».

Поэтому философский синкретизм и эклектизм следует различать еще по двум качественным характеристикам:

- эклектизм, также как и скептицизм, существенно ограничивает доверие к устоявшимся авторитетным истинам, акцентируя их принципиальную плюральность (в этом смысле показательно сходство характеристик скептика и эклектика у Дидро); синкретизм, напротив, основан на вере (или, как минимум, на уверенности) не только в объективном существовании универсальной истины, но и в достижимости ее адекватного представления в соответствующей теоретической системе (философской или теологической);

- эклектик в рамках своих построений более или менее произвольно смешивает существенное и несущественное, общезначимое и частное, подменяя логико-теоретическое обоснование утверждений набором примеров; в философии синкретического толка соединению подлежат не просто отдельные, частные

компоненты разнородных систем, но истины, идеи и методологии парадигмального уровня.

Разумеется, первое из этих соображений не исключает наличие элементов скептицизма в синкретических построениях; он здесь предстает как сомнение в том, что всеобщая истина полноценно раскрыта в уже существующих системах, отраслях знания, конфессиональных традициях. Как следствие, необходимы определенные усилия для достижения этого когнитивного идеала, что и является основной задачей синкретического системотворчества.

Отталкиваясь от второго замечания, следует признать, что Г. Каликст как инициатор синкретического движения в теологии вряд ли может быть назван «синкретистом» с полным на то основанием. Ведь его концепция синкретизма была направлена, прежде всего, на преодоление догматических разногласий в рамках лютеранства (т. е. даже не всех существующих на тот момент течений реформированного христианства). В гораздо большей степени это понятие применимо к Эразму Роттердамскому, считавшего возможным соединить сущностные характеристики христианской традиции с гуманистическими ценностями античной культуры. Ведь в этом случае речь идет о синтезе культурных парадигм, которые не только относятся к различным эпохам, но и во многих отношениях противостоят одна другой.

Вновь обращаясь к культурно-историческим предпосылкам формирования эклектических и синкретических движений, необходимо понять, какого рода процессы и ситуации создают такую предрасположенность. В общих чертах ответ на этот вопрос представляется достаточно очевидным. Важнейшей предпосылкой здесь является наличие в конкретном культурном пространстве определенного набора устоявшихся, авторитетных и академически оформленных школ, конкурирующих между собой. На этой почве неизбежно возникает соблазн: объединить наиболее достоверные и плодотворные, но «частные» идеи этих школ в потенциально универсальной системе.

Однако, это условие необходимо, но не достаточно. Прежде всего, потому, что сама конкуренция «школ» должна восприниматься как существенно важный

компонент в функционировании социокультурной системы в целом. Т. е., она должна соответствовать неким принципиальным ценностям и идеалам, с реализацией которых данный социум так или иначе связывает саму перспективу своего существования и развития. Более того, эта конкуренция должна достигнуть точки, в которой социум (точнее, его интеллектуальная элита) начинает разочаровываться в перспективе реализации таких ценностей и идеалов уже апробированными средствами. Это является существенным стимулом для интеллектуального движения, целью которого является систематизация и отбор опыта разработки высших ценностей (что в большей степени соответствует приведенным ранее параметрам эклектизма) и восстановление, переосмысление или даже новое их конструирование (что выступает целевыми аспектами синкретических движений).

Можно также отметить, что эклектическая тенденция в чистом виде также достаточно быстро порождает сходное разочарование, которое стимулирует либо возврат к строгим стандартам системотворчества (при условии сохранения интеллектуально-культурного потенциала социума), либо трансформацию эклектической учености в синкретическую философию. Последний вариант был представлен А.Ф. Лосевым в логико-исторической схеме соотношения античного эклектизма и неоплатонизма.

Представляется уместным завершить анализ соотношения эклектизма и синкретизма сюжетом о той роли, которую эклектическая философия сыграла в философии Нового времени. Л.А. Микешина в цитированной нами работе указывает, что в истории европейской философии можно выделить лишь несколько периодов, когда теоретическая рефлексия по поводу эклектизма приобретала особый смысл. Одним из них был период 1740 – 1840 гг., в течение которого позитивная оценка в духе Дидро постепенно уступает место все более негативному отношению к эклектизму. Основание этого заложили Х. Вольф (1679 – 1754) и его последователи (Л.Ф. Тьюммиг, Г.Б. Бильфингер, А.Г. Баумгартен и др.). Вольфианскую метафизику характеризовали «...ясные и строгие правила логического следования и доказательного мышления, его систематической

упорядоченности, при котором не оставалось места осуждаемому, логически неприемлемому эклектизму»⁵⁰. Эта тенденция получила мощное развитие в «классической системосозидающей философии» И. Канта, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля и Ф.В.Й. Шеллинга. С этого времени «...истинной философией считалось только создание мыслителем собственной *системы*, строящей философию как строгую и систематическую науку или следующую ей. Создание системы стало высшей ценностью, отсутствие стремления к ней у данного философа становилось признаком синкретизма его мышления, эклектизм признавался абсолютно отрицательным, презираемым явлением, ни о каких его позитивных смыслах не могло быть и речи»⁵¹.

Принимая в целом данную позицию, отметим и несколько пунктов расхождения. Прежде всего, эклектическая философия отнюдь не обязательно носит бессистемный характер; другое дело, что принципы систематизации редко соответствуют строгим нормам формально-логического, хронологического и иного дискурса. Но тем не менее, А.Ф. Лосев говорит о «методе» Лаэртция, а Г.Г. Майоров — о ценностно-структурном единстве произведений Цицерона. Что касается синкретической философии, то в ее рамках логически безупречные системы совсем не редкость. В соответствующих разделах данного исследования это показывается на примерах философских систем Плотина, Вл.С. Соловьева и др., а также обосновывается тезис о синкретическом характере философии Гегеля.

С другой стороны, именно в первой трети XIX в. на фоне господства великих логоцентрических систем был разработан один из самых известных вариантов эклектической философии. Речь идет о философском учении Виктора Кузена (1792 – 1867), которое он сам обозначал как эклектизм (иногда с определением «спиритуалистический»), а в поздние годы — просто как спиритуализм. Своим прямым предшественником он считал Ф.П. Мен де Бирана (1766 – 1824), которого и называл творцом спиритуализма. Но некая ирония истории состоит в том, что существенное влияние на разработку эклектической

⁵⁰ Микешина Л.А. Цит. соч. – С. 35.

⁵¹ Там же. – С. 35 – 36. [курсив источника]

философии Кузена оказали идеи И. Канта и Ф.Г. Якоби, а также Гегеля и Шеллинга.

Эклектизм Кузена построен именно как философская система, исходным пунктом которой является тезис Г.В. Лейбница о том, что любые философские системы неполны, но и не ложны. При этом все мыслимые философские системы уже произведены, поэтому следует отобрать их наиболее достоверные идеи и объединить в систему, которая будет совершенной как в философском, так и в научном смысле. Формула такой системы гласит: «*Tout accepter et rien exclure*» («Все принимать, ничего не исключать»). Основой для отбора должен служить внутренний опыт как анализ «фактов сознания», которые непосредственны и, следовательно, самоочевидны.

Существующие философские системы разделяются на четыре группы: сенсуализм (исходящий из объектов ощущения), идеализм (сводящий все к содержанию разума), скептицизм (возникающий благодаря противоречиям сенсуализма и идеализма) и мистицизм (исходящий из внутренней достоверности религиозного чувства). Эти системы соответствуют врожденным аспектам человеческого разума, который постоянно колеблется между ними, а избежать этих колебаний можно, опираясь на «здравый смысл». При этом целостный (т. е. эклектически сконструированный) разум является безличным и объективным, его содержание включает достоверность индивидуальной души, нематериальных сил природы и вечного Духа. Таким образом, по Кузену, система эклектизма подтверждает не только выводы наук, но и вечные истины религии⁵². Хотя чисто эклектическая природа его системы вызывает сомнения, поскольку ее главные постулаты основаны на принципах спиритуализма картезианского толка.

Даже снисходительно настроенные по отношению к эклектизму философы (например, Радлов) отмечают явную слабость здравого смысла как критерия выбора между достоинствами различных систем. Тем не менее, учение Кузена было принято французскими властями в качестве официальной доктрины и

⁵² См.: Кротов А.А. Трактровка сознания в «эклектическом спиритуализме» В. Кузена // Философия сознания: история и современность. – М.: Новые тетради, 2003. – С. 121 – 127.

основы университетской философии в 1840-х гг.; Российское Министерство народного просвещения рекомендовало философию Кузена в качестве университетского стандарта еще в 1830 г.

Можно констатировать, что эклектизм В. Кузена оказался исторически бесплодным, а с учетом его влияния на образовательную систему — даже реакционным. Но преодоление этой и других эклектических систем (например, «синтетическая философия реализма» К.Е. Дюринга) было достигнуто не благодаря новым универсальным логоцентрическим системам, а философскими течениями, которые существенно ограничили господство системности как важнейшего критерия состоятельности философии. К ним можно отнести концепции мыслителей, вышедших из лона младогегельянства — Л.А. Фейербаха, М. Штирнера, К. Маркса, а также Ф. Ницше и ряда его последователей. Л.А. Микешина характеризует эти концепции так: «...их философские построения в полной мере являются синкретическими в позитивном смысле этого понятия и показывают, как многого можно достичь при таком способе мышления и исследования, если он осуществляется глубоким мыслителем, формирующим свою теорию, понимающим все значение диалога разных идей, подходов и концепций»⁵³.

Воспроизводство аргументов в пользу синкретического характера названных теорий представляется не столь важным, как указание на то, что схема взаимоотношений эклектизма и синкретизма, предложенная А.Ф. Лосевым для античной философии, представляется вполне релевантной и в данном случае. А вот аргумент в пользу неоднократно озвученной здесь идеи о том, что колебания позитивного и негативного восприятия синкретизма детерминированы культурно-исторической спецификой процессов в области философии, представляется вполне уместным. Особенно с учетом определенной синкретической предрасположенности нашей современности, в чем мы солидарны с рядом исследователей этого феномена.

⁵³ Микешина Л.А. Цит. соч. — С. 36.

Этот аргумент представлен в одной из недавних диссертационных работ на соискание ученой степени кандидата философских наук как опыт интегрального определения синкретизма. Здесь синкретизм понимается как «явление культуры, для которого характерным является органичное соединение элементов и структур культурной реальности, основанное на принципе связи и имеющее единые первородные корни, но при этом каждое составляющее этого соединения имеет возможность дальнейшего обособления и самостоятельного существования. Основными чертами синкретизма являются органичность и совпадение функций и значений предметов или явлений.

Синкретизм характеризует процесс становления новых целостностей, качеств, выполняя, таким образом, онтогенетическую функцию»⁵⁴. В этой пространной цитате обращает на себя внимание то, что важнейшей характеристикой синкретизма здесь являются органичность и принцип связи, вопреки разнородности и нескритичности, выступавшими в таком качестве в ранее приводимых нами определениях. Это не субъективная позиция автора диссертации, а отражение насущной потребности современной культуры в интегральном движении, в возможности конструирования картины мира, органично сочетающей новаторские принципы с компонентами традиционного и классического мировоззрения.

По итогам данного раздела можно сделать следующие выводы:

1. Синкретизм как философский концепт до настоящего времени имеет противоречивое значение, носит дискуссионный характер и, как следствие, не имеет общепринятого научного статуса. В исследовании данного понятия необходимо учитывать, что его содержание претерпевало значительные трансформации. Можно выделить три основных этапа его развития:

- Аутентичный — термин «синкретизм» используется безотносительно к религиозному или философскому контексту; им обозначается соединение или слияние чего-либо, сходное с достижением гражданского согласия в

⁵⁴ Архипова Ю.В. Синкретизм в структуре культуры: автореф. дис. канд. филос. наук. — Саратов, 2005. — С. 8.

определенных обстоятельствах. В рамках этого значения синкретизм не является специальным термином, а только лишь фигурой речи.

- Теологический — синкретизм понимается как соединение (точнее, воссоединение) христианских конфессий на основе преодоления догматических разногласий ввиду наличия некой общехристианской идеи не вероучительного рода (например, этической). Синкретизм как термин используется ограниченно в тех течениях теологии, представители которых развивали или критиковали данную идею.

- Научно-философский — понятие синкретизма получает научно-философский статус и двоякую интерпретацию: как «первородное» недифференцированное состояние чего-либо, исходный «аморфный комок переплетенных элементов», по выражению О.М. Фрейденберг (генетический синкретизм); и как соединение разнородных элементов в единое целое в результате более или менее сознательных интеллектуальных или творческих процедур (вторичный синкретизм).

2. В историко-философском плане синкретизм во втором значении существенно сближался с эклектизмом и даже рассматривался как его разновидность. При этом анализ роли этих форм познания в формировании теоретических систем позволяет не только разграничить, но и противопоставить их значения по следующим характеристикам:

— Эклектизм как метод познания основан на подборе разнородных элементов по случайным или несущественным признакам, что позволяет характеризовать эклектические конструкции как квази-системы;

— синкретические конструкции отличаются ориентацией на достижение органического системного синтеза элементов (идей, теорий, учений, методов, парадигм), имеющих либо культурно-генетическое родство, либо взаимодополняющих друг друга на основе общей культурно-ценностной направленности.

В сфере философии результатом эклектических процедур является констатация уже существующих истин без четких критериев выбора между ними

или критического анализа. Тенденция к формированию синкретической философии актуализируется в условиях, когда выработанный в рамках различных философских парадигм опыт становится слишком дифференцированным и не удовлетворяет потребности в целостном описании и осмыслении действительности. В этом отношении синкретизм следует рассматривать не как форму эклектического подбора, а как разновидность интеркультурного или интерпарадигмального синтеза.

3. Актуальные потребности современной культуры, науки, философии требуют признать синкретизм сквозным феноменом интеллектуально-культурного творчества, который представляет собой принцип органического синтеза различных культурных элементов на основе их исходного родства или введения содержательных и ценностных компонентов одной парадигмы в системно-методологические формы другой.

В русле данного исследования синкретизм рассматривается применительно к философскому мировоззрению, поэтому в следующем параграфе анализируются основные принципы, функции, особенности философского синкретизма.

§ 1.2. Основные принципы синкретического философского мировоззрения

Основным итогом предыдущего параграфа является раскрытие и анализ многообразия синкретизма, представленного как на уровне теоретических дефиниций и общих оценок, так и на уровне его характерных проявлений в истории мысли. Это многообразие усиливается исторической трансформацией основных форм синкретизма, следствием чего является изменение оценок его роли под воздействием идеологических, религиозных и иных факторов.

Вероятно, по этим причинам сам по себе синкретизм как сквозной феномен интеллектуально-культурной истории человечества фактически не рассматривался. Хотя исследований по синкретизму применительно к различным отраслям деятельности и мышления существует множество. В научно-философской литературе последних десятилетий эта тема получила расширенное значение. Суть в том, что со времени формулировки основных концепций синкретизма в конце XIX – начале XX вв. (А.Н. Веселовский, Э.Б. Тайлор, Г. Спенсер, Дж.Дж. Фрезер, Э. Дюркгейм) как исходного недифференцированного состояния культуры (генетический синкретизм) исследования синкретических феноменов развивались почти исключительно в сфере философии (преимущественно, истории философии) и различных гуманитарных наук — этнологии, религиоведения, искусствоведения, филологии, лингвистики, психологии и т.д. Однако становление постнеклассической формы научно-философского знания, которой свойственны междисциплинарность и размывание границ между гуманитарным и естественнонаучным знанием, стимулировало разработку проблематики синкретизма и применительно к сфере естествознания. Речь, конечно, идет об эпистемологических и методологических его аспектах⁵⁵. Кроме того, постпозитивистская история и философия науки уже более полувека разрабатывает проблематику взаимопроникновения научного, философского и вненаучного знания (Т. Кун, М. Полани, П. Фейрабенд). Оба аспекта

⁵⁵ См. напр.: LeBlanc III H.P. Syncretism of Qualitative and Quantitative Paradigms: The Case for Methodological Triangulation. – Southern Illinois University at Carbondale, 1995. – 20 p.

постпозитивистских концепций могут быть обозначены как исследование синкретизма, хотя сам термин в них практически не фигурирует.

Примерно в это же время начинается формирование синергетики, теоретико-методологические основания которой многие исследователи признают новационной парадигмой научно-философского знания. Исследования в этой области развиваются с привлечением терминологического и методологического аппарата не только философии, но также теологии и мифологии. Некоторые исследователи обнаруживают смысловую связь между синергетическими идеями самоорганизации, неравновесности, нелинейности, стохастичности процессов (как природных, так и социальных), эффективности слабых воздействий и рядом феноменов религиозной и философской культуры. К таким можно отнести даосизм Лао Цзы, чань и дзен буддизм (С.П. Курдюмов), христианский исихазм (С.С. Хоружий), философию «творческой эволюции» А. Бергсона (И. Пригожин) и др. Здесь мы также видим признаки синкретизма в системно-теоретическом содержании концепций и в их культурном обрамлении.

Эти моменты показывают предрасположенность основных форм современной культуры к синкретизму и заставляют по-новому оценить устоявшиеся схемы исторического становления и развития науки в целом. Примечательно, что еще в середине 1960-х гг. появились историко-биографические исследования, в которых пересматривались привычные портреты «титанов науки» (прежде всего, Дж. Бруно, Г. Галилей, И. Кеплер и И. Ньютон) в плане культурно-интеллектуальных аспектов их жизни и деятельности. Тем самым был поставлен вопрос о расширении классических рамок представлений о взаимодействии научного и ненаучного знания, об историческом характере научной рациональности⁵⁶.

Многочисленные исследования в области истории науки показывают, что становление и развитие европейской науки происходило под знаком синкретизма; такие культурные формы как философия, теология, оккультно-эзотерическая

⁵⁶ См.: Косарева Л.М. Проблема герметизма в западных исследованиях генезиса науки // Косарева Л.М. Рождение науки Нового Времени из духа культуры. – М.: Институт психологии РАН, 1997. – С. 151 – 153.

мысль, конфессиональный и неконфессиональный мистицизм играли в этом процессе значительную роль. Российский исследователь И.Т. Касавин резюмирует этот момент применительно к генезису классического научного знания: «В течение всего пути в современность науки развивались параллельно и в диалоге с тем, чему затем было отказано в научном статусе»⁵⁷. И уточняет: «Рождение современной науки — феномен, с которым обычно связывают позднее Возрождение и Новое Время — оказывается отнюдь не однозначным процессом. Новая космология (астрономия) обязана своим возникновением не только и не столько расширению наблюдательной базы и математической обработке данных, но в значительной степени новому мировоззрению, утверждавшемуся как соединение рациональных и мистико-магических элементов. Следующий шаг — создание классической механики — в той же мере связан с платонизмом, еретической теологией, алхимией, астрологией и каббалистикой. Последующее осознание ограниченности ньютоновской картины мира и теоретических пределов механики также идет рука об руку с новой волной интереса к магической метафизике и тем, что мы сегодня называем “паранормальными явлениями”»⁵⁸.

Сходные тезисы развивает Л.М. Косарева, которая рассматривает издревле присущий эзотерическим (мистическим) течениям «духовный гелиоцентризм» как прототип «коперниканской революции», в результате которой их космологические идеи внедрились в сферу экзотерической культуры, которая ранее довольствовалась очевидным, но наивным геоцентризмом. Относительно этого она пишет: «Уникальность культуры начала Нового Времени состояла в том, что она сплавляла воедино мировоззренческие ориентации, которые в античности и средневековье резко враждебно относились друг к другу... Общим основанием для соединения прежде несоединимого выступало то, что мы называли “духовным гелиоцентризмом”. <...> Квазиплатонизм начала Нового времени представляет собой платонизм нового типа, стремящийся идеальный мир Порядка

⁵⁷ Касавин И.Т. Спутники и попутчики науки (Средневековье и Новое Время) // Гермезизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII – XIX веков. – М.: Канон+, 1999. – С. 10.

⁵⁸ Там же. – С. 11.

низвести с умопостигаемого “неба” на “землю”, т.е. на физический план... Ярчайшим примером этого стремления явилась идея великих платоников (точнее, квазиплатоников) XVI – XVII вв. — Коперника, Кеплера, Галилея, Ньютона и др. — применить математические законы, принципы мира идеальных сущностей к физическому миру — вещь совершенно немыслимая в рамках античного платонизма»⁵⁹.

Мы не случайно привели здесь сюжеты из области истории и философии науки. Присутствие синкретического начала в становлении и развитии научного знания в данном отношении наиболее иллюстративно, поскольку синкретические движения в религии, философии, искусстве давно признаются их нормальным компонентом (независимо от его оценок), а такие культурные феномены как магия, оккультизм, эзотеризм являются синкретическими формами по самой своей сути. Однако, если речь заходит о науке галилеевского типа, то здесь ситуация до середины 1960-х гг. была принципиально иной: «Историки науки, к какому бы методологическому направлению они не относились, в своем большинстве были едины в одном: они защищали представление о науке как о рационалистической форме познания мира, резко отличающейся от иных, внерациональных или иррациональных способов ориентации в мире»⁶⁰. Тем самым, представление о науке и научной рациональности определялось не их реальными качествами в конкретном культурно-историческом контексте, а теми характеристиками, которые они приобрели уже в своей зрелой форме. К ним, в частности, относится резкое размежевание методов и принципов научного познания с установками других познавательных форм.

Это представление, с одной стороны, поддерживало иллюзию того, что научное знание воплощает в себе единственную чистую форму рациональности, которая обладает практически неограниченным потенциалом в плане практического освоения действительности. С другой стороны, жесткая

⁵⁹ Косарева Л.М. Коперниканская революция: социокультурные истоки // Косарева Л.М. Рождение науки Нового Времени из духа культуры. — М.: Институт психологии РАН, 1997. — С. 300 – 301.

⁶⁰ Косарева Л.М. Проблема герметизма в западных исследованиях генезиса науки // Косарева Л.М. Рождение науки Нового Времени из духа культуры. — М.: Институт психологии РАН, 1997. — С. 151.

демаркация научных и ненаучных форм знания позволяла прогнозировать перспективу позитивной финализации в развитии науки, т. е. достижения состояния, в котором все существенно значимые знания будут сведены в систему достоверных теорий, основой которых являются простые и неизблемые законы, аналогичные законам физической механики.

Этот идеал, выдвинутый еще Ф. Бэконом (1561 – 1626), был развернут в концепцию общечеловеческого прогресса на основе прогрессирующего научного знания теоретиками позитивизма XIX в. Согласно им, «позитивная стадия» в эволюции социокультурной системы реализуется при двух условиях: во-первых, «очищение» научного знания от пережитков религиозного и философского опыта; во-вторых, построение системы социально-гуманитарного знания на основе специфически преломленных методов естествознания. Важнейшим принципом последнего являлся редукционизм, т.е. объяснение сложных процессов, явлений и объектов на основе закономерностей, присущих их простым компонентам. О. Конт (1798 – 1857) провозгласил это в таких выражениях: «Теперь, когда человеческий дух создал небесную физику и физику земную, ...ему остается только закончить систему наблюдательных наук созданием *социальной физики*»⁶¹. В свою очередь, физик и физиолог Г.Л.Ф. Гельмгольц (1821 – 1894) утверждал: «...Конечную задачу физической науки мы видим в том, чтобы свести физические явления к неизменным силам притяжения или отталкивания... Разрешимость этой задачи есть условие полного понимания природы»⁶². Таким образом, построить завершенную картину мира в соответствии с принципами классического научного знания можно только как многоуровневую физическую теорию. Соответственно, не только какое-либо проявление синкретизма научного и ненаучного знания недопустимо, но и взаимодействие науки и философии должно быть субординировано в том смысле, что философия своими средствами обслуживает функционирование науки.

⁶¹ Конт О. Дух позитивной философии. – Ростов-н./Д.: Феникс, 2000. – С. 54.

⁶² Цит. по: Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. – М.: Наука, 1965. – С. 50.

Однако, как известно, кризис классической физики и научная революция конца XIX – начала XX вв. существенно пошатнули модель бессубъектного, редуccionного «методологического пуризма». Одним из таких сдвигов было осознание необходимости расширения жесткой субъект – объектной модели научного исследования. Современный американский специалист в области методологии научного познания Поль ЛеБлан резюмирует эту расширенную схему так: «Методы или инструменты, используемые исследователями для изучения явления, зависят от философских положений касательно того, как они пришли к знанию (episteme) о реальности (ontos)»⁶³. Таким образом, помимо объекта исследования и самого исследователя, а также инструментария, в процесс вовлечены «философские положения» и внутренний опыт исследователя. В таком случае, процесс исследования включает в себя взаимодействие компонентов трех парадигм: собственно научной, философской и личностной (вряд ли можно оспорить, что накопленный и осмысленный личностный опыт действует в отношении жизни индивида аналогично парадигме в науке)⁶⁴. В предыдущем параграфе было показано, что синкретизм отличается от эклектизма тем, что синкретическое единство предполагает объединение элементов опыта, относящихся к парадигмально различным отраслям или слоям культуры.

Поэтому резонно предположить, что наука, как и другие формы познания, проходит в своем развитии периоды функционирования в качестве комплекса дифференцированных ветвей (отраслей и дисциплин), которые сменяются тенденцией к интеграции и теоретико-методологической диффузии. Причем последняя предполагает не только формирование внутринаучных междисциплинарных связей, но и включение компонентов вненаучного опыта — философского, религиозного, социального. Эту тенденцию мы обнаруживаем как у истоков галилеевской науки, так и в периоды кризисов и научных революций. И.Т. Касавин, характеризуя всплеск мистико-окультиных движений в период второй научной революции, говорит: «В дальнейшем — и вплоть до наших дней

⁶³ LeBlanc III P.H. Syncretism of Qualitative and Quantitative Paradigms: The Case for Methodological Triangulation. – Southern Illinois University at Carbondale, 1995. – p. 3.

⁶⁴ Ibid. – p. 4.

— наука не вытесняет магию, но лишь *оттесняет* ее в сферу альтернативных мировоззрений, и пока теории удастся обслуживать экспериментально-эмпирическую практику, наука не вспоминает об альтернативах. Философские поиски более широкого мировоззрения, в том числе и на пути увлечения забытыми мистико-магическими учениями, совпадают, как правило, с периодами теоретической беспомощности и разочарования, что периодически наблюдается в истории культуры»⁶⁵.

Выражением такого разочарования в современности, на наш взгляд, служит утверждение В.М. Быстрова: «Что же касается “положительной науки”, то ее нарастающая дифференциация идет явно не на пользу осмыслению накопленного материала. По словам известного в недавнем прошлом авторитета Ричарда Фейнмана, сегодняшняя физика — “сплошное надувательство”, в чем признаются сейчас и другие ученые. В науке сегодня также доминирует умствование, направленное в основном на сооружение все новых моделей-структур, которые <...> не выводят к истине, поскольку она “обитает в духе”»⁶⁶. Несмотря на некую радикальность данного высказывания, в нем есть, как говорится, доля истины. Причина очевидна: действительно революционные результаты, достигаемые во всех отраслях науки достаточно регулярно, имеют характер настолько отдаленный от принципов мышления «человека массы» — даже отнюдь не рядового по своим интеллектуальным качествам, что уяснить их реальное значение мало кому удастся.

Подобная ситуация порождает тенденцию, связанную с восстановлением универсальных методологических установок, и в данном качестве характерным явлением выступает методологический синкретизм. Следовательно, вполне уместно прогнозировать ситуацию, раскрывающую некоторые особенности данной методологии, которая в течение долгого времени была почти исключительной прерогативой философии, но, как следует из вышесказанного, в

⁶⁵ Касавин И.Т. Цит. соч. — С. 11 — 12.

⁶⁶ Быстров М.В. К метафизике цельного знания В. Соловьева // Вопросы культурологии. — 2010. — №8. — С. 21.

значительной степени смещается в сферу научного знания. Точнее, в сферу потенциально нового синтеза науки и философии, который по определению является интер-парадигмальным и, стало быть, имеет все основания называться синкретическим.

Ряд объективных факторов этой тенденции можно обнаружить, прежде всего, в изменении исторического сознания, ломке традиций, переоценке ценностей или смене культурных парадигм. Как правило, это кризисные, переломные моменты человеческой истории, противоречивые в самом своем основании. В частности, такие периоды нередко сопровождаются общей депрессией, страхом, подавленностью в сознании масс и, одновременно, невероятным всплеском надежды, обострением самосознания, увеличением творческого потенциала отдельных личностей.

В качестве субъективных факторов выступает личность ученого, который является создателем или носителем подобных методологических установок, и социокультурная предопределенность, заложенная в самом типе мышления исследователя, его характере, образе жизни, которая с провоцирует в нем стремление к синкретизму вообще и методологическому в частности.

Эвристическая значимость такого рода научно-методологических изысканий состоит не столько в их универсалистской интенции, сколько в попытке обозначить множество граней единого, синкретичного по своему смыслу целого. Требование строгой дефиниции понятий, схематизм, лежащий в основе дискурса и т. д. часто воспринимаются поверхностным наблюдателем как необходимое составляющее научного поиска и, еще чаще, как результат применения строго научного метода. Наличие в методологии элементов синкретизма позволяет устранить саму возможность подобного упрощенного монизма. Об этом в свое время писал в книге «Наука и религия» (1879) Б.Н. Чичерин: «Истинная наука, которая требует полноты, должна сочетать противоположные пути познания. Это составляет задачу ближайшего будущего. Опыт собрал для этого обширнейший материал; философия же дает нам

умозрительные законы, к которым требуется свести этот материал»⁶⁷. Как видно, проблема преодоления одностороннего характера дискурсивного познания полтора столетия назад осознавалась в общих чертах примерно так же, как и сейчас.

Таким образом, наличие синкретической предрасположенности во всей системе современного знания предполагает ясное понимание сущности, культурно-исторического значения и функций синкретизма как формы мышления, направленной на полноту и цельность освоения действительности. При этом возникает определенная трудность. Она заключается в том свойстве синкретического мышления, которое неоднократно отмечалось выше. А именно: синкретические феномены систематического порядка возникают и функционируют в конкретных культурно-исторических условиях и принимают специфическую для этих условий форму, сообразную доминантным течениям интеллектуальной культуры и ценностным комплексам социума. Причем, «сообразную» не означает подчиненную или конформную. Напротив, синкретические течения зачастую выступают как маргинальная часть общекультурного процесса или даже как своего рода контр-культура. Ярким примером этого служит герметизм Ренессанса и Нового времени: в эпоху Возрождения он существовал «параллельно» с христианской традицией, отрицающей феномены такого рода, а в период бурного роста классического естествознания постепенно стал рассматриваться как пережиток «темных веков». Тем не менее, как было показано выше, свою эвристическую роль в становлении классической науки он сыграл.

Если с построением точной модели синкретизма как такового существует названная нами проблема, то признание факта его существования в истории теоретической мысли в качестве инварианта, имеющего определенное значение и выполняющего ряд функций в пределах философского знания и фундаментальной науки, представляется вполне обоснованным. Основные функции можно обозначить следующим образом:

⁶⁷ Чичерин Б.Н. Наука и религия. – М.: Республика, 1999. – С. 93.

- во-первых, деконструктивно-фальсификационная — выявление ограниченности и искусственности той или иной модели познания, ее зависимости от определенного комплекса социокультурных факторов;

- во-вторых, собственно системно-синкретическая — конструктивное преодоление содержательной, методологической и идеологической вовлеченности теоретических конструктов как «агентов односторонности».

Таким образом, синкретические движения в культуре имеют двоякую направленность. Они направлены, прежде всего, на уже накопленный культурно-интеллектуальный опыт, указывая на неполноту и несостоятельность его различных отраслей и проявлений, взятых самих по себе; при этом синкретическое течение в своем формировании активно черпает элементы существующего опыта. В то же время, они направлены на конструирование новой синтетической обобщенной модели мировоззрения, сообразной доминантным образцам предшествующего культурного опыта — мифологического, религиозного, философского, научного. При этом такая модель по необходимости выходит за пределы исходного образца в тех его определениях, в каких он существовал в контексте предшествующего опыта.

Эти моменты очень удачно выразил А.Ф. Лосев применительно к роли мифологии в античной философской традиции: «...Античная философия началась с дорефлексивной мифологии, которую она преодолевала путем рефлексии, и кончилась мифологией уже рефлексивной, то есть диалектикой. <...> При этом, несмотря на мифологическую подоплеку, античная диалектика проходила через длинный ряд тончайших диалектических этапов и в конце концов пришла тоже к высшему торжеству разума в виде строжайше и систематически построенной диалектики. С исчерпанием исходной мифологии была исчерпана и вся построенная на ней диалектика, а с исчерпанием диалектики погибла и вся античная мифология»⁶⁸. При этом Лосев не рассматривает взаимосвязь мифологии и философии в античной культуре как проявление синкретизма,

⁶⁸ Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. — М.: ЧеРо, 1998. — С. 184 — 185.

поскольку, с его точки зрения, они суть два органичных базисных элемента единой культурной формации. Дело в том, что он в целом придерживался традиционной трактовки синкретизма как произвольного соединения разнородных начал и элементов, хотя и в смягченной форме. В силу этого, российский философ также избегает применять данный термин к одной из особо значимых для него тем — философия неоплатонизма III – VI вв. Характеризуя «собираательный», интегративный аспект неоплатонизма, он использует слова «соединение», «слияние», «сведение», «синтез» и т.п. Например, в процитированной выше работе он пишет: «Неоплатонизм (III — VI вв.) не был гибелью античной философии, а ее последним расцветом, когда стала ощущаться настойчивая потребность использовать решительно все исторические достижения античной философии и свести их воедино»⁶⁹. Говоря иначе, именно неоплатонизм был призван воплотить системно-синкретическую функцию в культуре поздней античности. Описание и подробный анализ неоплатоновской философии в данной работе Лосева, равно как и в других («Античный космос и современная наука», «История античной эстетики. Поздний эллинизм», «История античной эстетики. Последние века» и др.) представляют полную и яркую картину синкретической сущности неоплатонизма. Но с существенной оговоркой: лишь в том случае, если мы понимаем синкретизм как органическое соединение разнородных элементов, имеющих при этом исходное родство в предшествующих стадиях культурного развития. Именная такая трактовка является одним из оснований нашего исследования.

Для А.Ф. Лосева, как и для большинства его предшественников и современников синкретизм остается не только внутренне противоречивым результатом интеллектуального произвола, но и свидетельством (а то и фактором) творческого бесплодия, заката и гибели соответствующей культуры. Этот мотив выражается им вполне отчетливо: «...Символом подлинной гибели античной философии явились многочисленные направления первых веков новой эры, известные под именем синкретизма. Самой главной особенностью этого

⁶⁹ Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. — М.: ЧеРо, 1998. — С. 185.

синкретизма как раз была полная неуверенность в ценности чисто античных достижений и попытка использовать такое совершенно неантичное явление, как христианство, в те времена восходившее»⁷⁰. Здесь также отчетливо представлена другая сторона традиционного понимания синкретизма как соединения не просто разнородных, но *принципиально* разнородных элементов (здесь — соединение философии с религией и соединение, условно говоря, западной и восточной культур): «Этот синкретизм и, особенно, гностицизм уже были отравлены новыми и уже совершенно неантичными интуициями, а именно интуициями *личности*, в то время как вся античная философия <...> была построена на понимании человека, природы, мира и божества как в основе своей не личностных, но чисто вещественных структур»⁷¹. По словам Лосева, это было сочетание «абсолютного персонализма» с «натуралистическим персонализмом», которое не только обеспечило будущую культуру Средневековья множеством разнообразных еретических течений, но и стало основой для формирования множества синкретических комплексов уже внутри самой христианской культуры. Они, как известно, представлены различными вариантами встраивания компонентов языческих традиций в изначально монотеистическую религиозную культуру. Спектр этих интроектов охватывает все пласты христианства как мировоззренческой системы — от утонченной теологии до трансформации языческих культов в христианские (иконопочитание, культ святых и т.п.).

Собственно говоря, Лосев указывает не столько на гибельность религиозно-философского синкретизма для античной культурной формации, сколько на его специфическую культуротворческую функцию: «В синкретизме развилось новое учение, которое, как оно ни кажется сейчас фантастическим, просуществовало несколько столетий как переход от античности к средневековью. Это учение заключалось в том, что основой бытия трактовался уже не чувственно-материальный космос, но абсолютная личность, которая выше всякого космоса,

⁷⁰ Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. — М.: ЧеРо, 1998. — С. 185 — 186.

⁷¹ Там же. — С. 186.

которая его творит и им управляет. Это — христианство»⁷². Данное суждение подтверждает высказанный нами тезис о том, что обновленная в результате синкретического процесса модель культурного опыта имеет иные смысловые и ценностные качества, а также обретает иную форму выражения и систематизации.

Это вполне явствует из приведенных примеров. Космоцентрическая (по Лосеву, космологическая) по своей основной интуиции культура античности выражала себя наиболее концентрированным образом через философию, в которой компоненты религиозно-мифологического мышления играли преимущественно роль удобных для истолкования символов. Эта философия, пройдя через синкретические трансформации в рамках неоплатонизма и религиозно-мистических учений (герметизм, гностицизм), была включена в собственно религиозное учение, высшей формой которого становится уже теология (некоторые исследователи называют средневековую теологию «парафилософией»). Но ценностно-смысловым центром христианской теологии выступает уже символический персонализм, в целом носящий, по выражению О. Шпенглера, «акосмический характер».

Тем самым, синкретические течения являются переходными формами интеллектуальной культуры, а синкретизм как принцип и метод их формирования выполняет культурно-генерирующую функцию (в качестве фактора порождения новых смыслов и контекстов уже существовавших идей, учений, традиций) и культурно-генетическую функцию (в качестве фактора накопления, систематизации и трансляции прошлого культурного опыта).

Вопрос о функциях синкретизма будет рассмотрен недостаточно полно без привлечения критической точки зрения на эту проблему. К таковым относятся, в частности, воззрения Льва Александровича Тихомирова (1852 – 1923), изложенные в труде «Религиозно-философские основы истории» (1913 – 1918). Следует отметить, что эта книга была впервые опубликована уже в современности, в 1997 г., т. е. в научно-философской полемике своего времени и много позже она не фигурировала. В общем замысле работы угадывается прямое

⁷² Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М.: ЧеРо, 1998. – С. 186.

или косвенное влияние лидера славянофильской философии А.С. Хомякова (1804 – 1860) и его труда, известного как «Семирамида» или «Исследование истинности исторических идей» (также опубликованного в полном объеме в 1990-х гг.). Это проявляется в двух основных аспектах: во-первых, сам замысел осмысления мировой истории с точки зрения ее религиозного смысла; во-вторых, выделение бинарной оппозиции «начал» или «идей», чье противоборство создает движущую силу истории во всем ее пространстве.

Но если у Хомякова история человечества есть внутренний процесс духовного движения к божественному единству как целевому моменту, то Тихомиров видит в исторических процессах прямое провиденциальное руководство (включая Православную церковь как «руководящую и направляющую силу»). Хомяков в качестве движущей оппозиции выделяет религиозно-культурные принципы «иранства» (объединение людей и народов на основе свободной веры в божественный идеал и духовно-религиозного творчества) и «кушитства» («материалистическая религия» и механическое объединение для достижения максимального комфорта существования)⁷³. Основная оппозиция в трактате Тихомирова представлена так: «...Основных религиозно-философских идей, давших исходные пункты мирозерцанию человечества, всего две. С одной стороны, у людей возникает мысль о господстве над миром и всем существующим Высочайшего Сверхтварного Бога, Который Сам создал, вызвал из небытия все существующее в мире, дал законы бытия и предназначил всему известные цели, являясь Творцом и Промыслителем мира и человека. С другой стороны, возникает мысль о самосущности природы, никем не сотворенной, всегда бывшей и всегда жившей по свойственным ей законам»⁷⁴. Иными словами, ведущими идеями человечества являются монизм (понимаемый как подчинение всех сфер деятельности и мышления идее единобожия) и дуализм (религиозно-философская установка, допускающая как соприсутствие бога с миром, так и отсутствие бога в принципе). В результате Хомяков и Тихомиров

⁷³ См.: Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М.: Изд-во «Медиум», 1994. – С. 188 – 217.

⁷⁴ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. – М.: ФИВ, 2012. – С. 50.

конструируют достаточно схожие, но противоположные по сути модели исторического процесса: у первого религии и религиозность вписаны в контекст исторических и этнокультурных процессов; второй, напротив, встраивает данные процессы в контекст религиозного сознания.

Во всяком случае, Л.А. Тихомиров уверен, что обе ведущие идеи сохраняются на протяжении всей истории человечества и продолжают свое противоборство, несмотря на многообразные попытки достижения компромисса: «Бывали попытки объединять их, но каждый раз оказывались неудачными. Это и понятно, потому что невозможно органически слить столь противоположные идеи, невозможно охватить их какой-либо другой высшей объединяющей идеей, а можно только механически “синтезировать”, соединить вместе, причем, не будучи уничтожены в этом синкретизме, они продолжают внутреннюю борьбу и снова расходятся, как расплываются на отдельные слои вода и масло, сколько бы их не взбалтывали в одном сосуде»⁷⁵. В этом фрагменте проявлено представление автора о синкретизме как о попытке соединения разнородных (в данном случае, даже противоположных) идей. Неизбежная неудача такой попытки также заявлена вполне отчетливо.

Рассмотрению синкретических учений посвящена вся IV часть трактата Тихомирова. Здесь он вводит общие принципы религиозно-философского мышления как рефлексии реальности: «В религиозно-философском существовании человечества переживаются два основных состояния: веры и сомнения, которые выражают состояние жизнедеятельности нашего духа»⁷⁶. Вера обеспечивает живое и одухотворенное творчество; сомнение ведет к угасанию творчества, которое заменяется репродуцированием или механическим комбинированием: «Вместо смелой работы веры, последовательной, логичной, самоуверенной, тут является работа компилятивная, эклектическая — синкретическая»⁷⁷. И далее: «Органическое объединение различных точек зрения возможно тогда, когда мы охватываем их какой-либо общей идеей, более

⁷⁵ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. — М.: ФИВ, 2012. — С. 50 — 51.

⁷⁶ Там же. — С. 194.

⁷⁷ Там же. — С. 195.

глубокой, более широкой, которая всех их объединяет. Такое объединение есть дело высокого творчества, но оно возможно лишь тогда, когда объединяющая идея создана вдохновением веры, высоким проницанием, ставшим выше того, во что люди могли проникнуть раньше. Не такова работа синкретическая. Она исходит не из чего-либо нового, более высокого, а лишь механически соединяет отдельные части уже существующих представлений, из которых каждое в своем целом уже не возбуждает веры»⁷⁸. На наш взгляд, в этом обширном пассаже характерным образом противопоставляются не столько «подлинная религиозно-философская работа» и синкретизм как таковые, а две формы интегративной, комбинационной работы мысли, которые, собственно, можно обозначить как разновидности синкретизма. В первом случае синтез разнородных элементов признается вполне достижимым благодаря наличию высшей идеи, осознанно-целевого момента; во втором случае этот синтез обречен на провал.

Тем самым, воспроизводится (с точностью до наоборот) тезис, представленный в предшествующем параграфе нашей работы. А именно: деятельность мыслителя синкретической ориентации направляется верой в необходимость и осуществимость синтеза, в то время как деятельность философа-эклектика вызвана сомнением в возможности полноценного постижения и выражения истины. Таким образом, Тихомиров фактически отождествляет синкретизм и эклектику, одновременно отрицая синкретический характер подлинных, с его точки зрения, продуктов религиозно-философского творчества. А критерием различения «плодотворного» и «бесплодного» синтеза для него выступает иудео-христианский монотеизм, в рамках которого возможны соединения любых идейных элементов, вплоть до противоположностей.

Исходя из этого общее представление о синкретизме, выраженное Тихомировым, является односторонним и тенденциозным, поскольку оно вырастает из жесткого противопоставления абстрактных принципов монизма и дуализма, веры и сомнения, которое, в свою очередь, опирается на субъективный комплекс религиозных, философских и политико-исторических убеждений. В

⁷⁸ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. – М.: ФИВ, 2012. – С. 195.

этом отношении можно сопоставить его критику синкретизма с соответствующими моментами в рассуждениях Лосева. И тот, и другой представляют собой тип мыслителя с глубокими личностными христианскими (православными) убеждениями. Но Алексей Федорович, говоря о гностическом синкретизме, указывает, что он был «отравлен» христианской идеей персонализма. Лев Александрович, в свою очередь, указывает, что в «эпоху синкретизма» христианство было «заражено» гнозисом и, лишь, отбросив его влияние, выработало свою собственную догматику. Опять же, Лосев признает существенную роль религиозно-философского синкретизма не только в становлении христианской культуры, но и всем времени и пространству ее господства в европейской истории; Тихомиров, напротив, отрицает какую-либо возможность «синкретизации» (выражение Тихомирова) христианской монистической идеи.

Тем самым, Тихомиров, с одной стороны, существенно сужает горизонт анализа синкретических движений философской и религиозной мысли, а, с другой стороны, использует сам термин «синкретизм» в предельно общем смысле. Это подтверждает еще один фрагмент его труда: «Самые разнообразные синкретические объединения получались из комбинирования греческой философии и мистики с египетской, вавилонской, индусской, отчасти еврейской и христианской, захваченной гностицизмом. Новопифагорейство, всех видов гнозис, филонизм, впоследствии неоплатонизм, герметизм, манихейство и т. д. — все это было проявлениями стремления к синкретизированию различных отрывков истины, предполагавшихся в различных верованиях. Иногда эти попытки были производимы умами гениальными, как Плотин, и давали построения глубокие, как неоплатонизм — быть может, высшее выражение греческой философии»⁷⁹. И, как следствие: «В эпоху синкретизма, здесь упоминаемую, выросли две могучие эволюционные ветки развития: христианство и еврейство. Что касается учений в прямом смысле синкретических, они все

⁷⁹ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. — М.: ФИВ, 2012. — С. 196.

заглохли и не были допущены к исторической роли и прозябали в виде сект и тайных обществ»⁸⁰.

Несмотря на отрицательное отношение к синкретизму, Тихомиров косвенно признает его неизбежное присутствие в культурном пространстве, причем в трех формах: в чистом виде (как более или менее развитые религиозно-философские учения), в виде остатков и пережитков, а также в обновленном виде в результате «воскресения» и «новой констелляции старых идей». Любопытным моментом в его представлениях о взаимодействии монистических и дуалистических идей является то, что «синкретизация» происходит, как правило, двояким образом: дуалистическое учение принимает определенные элементы монистической доктрины, либо происходит смешение двух и более дуалистических учений. Со своей стороны, монистическое учение не может формировать внутри себя синкретической философии, а потому исторически всегда представлено в меньшинстве. В этом плане возникает проблема с такими синкретическими явлениями, как Каббала и философия Филона, которые Тихомиров обозначает как «синкретизм Моисеевой веры с языческой мистикой и языческой философией бытия»⁸¹. Несомненно, что эти синкретические учения развивались вопреки выведенной Тихомировым схеме, т.к. здесь синкретическое движение шло именно из лона монистической (монотеистической) религиозной культуры.

Интересно так же отметить, что он принципиально различным образом оценивает культурно-историческую роль этих двух синкретических учений: идеи Филона Александрийского не сыграли сколько-нибудь значительной роли в процессе формирования христианской культуры, будучи лишь одним из малозначимых феноменов «эпохи синкретизма»; каббалистические доктрины, напротив, имели существенный резонанс в истории и современности.

При всем критическом отношении к трактату Тихомирова, следует признать, что в нем присутствует существенно значимый для дальнейшего развития нашего исследования момент. Это его утверждение, что органическое

⁸⁰ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. – М.: ФИВ, 2012. – С. 197.

⁸¹ Там же. – С. 223.

соединение разнородных идей и учений все-таки возможно при наличии высшей идеи, которая и служит объединяющим принципом и связующим звеном. Понятно, что для самого автора таковой является идея единого бога-творца, бога-вседержителя, бога-абсолюта. Мы полагаем, что эта идея может быть представлена в значительно более широком смысле как идея первичного единства, являющегося основой целокупной реальности, предстающей как система всеобщей взаимосвязи.

На основании вышесказанного можно сформулировать наиболее значимые принципы синкретического мировоззрения применительно к сфере философии:

- Синкретическая философия ориентирована на органичный синтез разнородных культурных феноменов, различающихся между собой по парадигмальным основаниям (религия и философия, мистицизм и рационализм, монизм, дуализм и плюрализм, космоцентризм и антропоцентризм);
- Синкретическое творчество оказывается бесплодным без наличия высшего идеала (в философии — цельность, полнота духовного и духовно-практического освоения реальности);
- Мыслитель синкретического толка должен верить в достижимость целостной истины через преодоление «истин односторонних»;
- Синкретическое творчество реализуется в формах, соотносящихся с доминирующими формами мировоззрения своего времени (например, философско-теологическая в Средние века, окультно-философская в эпоху Возрождения, религиозно-философская в Новое Время).

Реализация принципиального идеала синкретической философии представляется достижимой, прежде всего, на основе универсальной онтологической интуиции, видения мира как живой целостности и последовательного применения интегральной методологии. Логично предположить, что учения любого рода, претендующие на осмысление проблематики, вытекающей из идеи трансцендентно-имманентного единства, должны носить синкретический характер. В противном случае, невозможно

обеспечить последовательный и всесторонний анализ проявлений единства в многообразии сущего в его наличном существовании и в аспекте возможного. Синкретизм, создающий и поддерживающий системность такого учения рода, есть методологический синкретизм. Не в том смысле, что синкретическому слиянию подвергаются некоторые отдельно взятые методологии (точнее, это только частный момент в общесистемном дискурсе), а в смысле его собственной методологичности. Или даже мета-методологичности, коль скоро синкретическая система данного рода стремится к соединению не просто отдельных элементов других интеллектуальных систем, а к синтезу парадигмального уровня. И, разумеется, методологический синкретизм представлен в такой системе на всех ее уровнях, во всех подсистемах.

В нашем исследовании философские учения такого рода определяются как синкретическая философия всеединства.

Основные выводы:

1. Синкретизм есть один из постоянно присутствующих в истории человеческой мысли методов созидания учения на основании соединения разнородных начал. По своей природе синкретическая мысль ближе всего ассоциируется с религиозно-философской сферой. Оценка синкретических идей и учений в истории философии представлена широким спектром значений — от утверждения «бесплодности», «некритичности» и «бессистемности» (В.Ф. Эрн, Л.А. Тихомиров) до признания в качестве метода органического культуровторческого синтеза (П.П. Гайденок, Л.А. Микешина).
2. Синкретические тенденции актуализируются в кризисные, переломные эпохи культурного развития. Синкретические формы мировоззрения являются переходными формами культуры;
3. Синкретизму присущи следующие функции:
По отношению к культуре в целом:
- культурно-генерирующая функция — как фактор порождения новых смыслов и контекстов уже существовавших идей, учений, традиций;

- культурно-генетическая функция — как форма накопления, систематизации и трансляции культурного опыта.

По отношению к теоретическим формам знания:

- деконструктивно-фальсификационная функция — выявление ограниченности и искусственности отдельных форм познания, их зависимости от определенного комплекса социокультурных факторов;
- системно-синкретическая функция — конструктивное преодоление содержательной, методологической и идеологической односторонности теоретических конструктов.

4. К основным принципам синкретического философского мировоззрения относятся:

- Синкретическая философия ориентирована на достижение органичного синтеза разнородных культурных феноменов, связанных определенным культурно-генетическим родством, но различающихся между собой по парадигмальным основаниям.
- Синкретическое творчество мысли предполагает наличие высшего идеала цельности, полноты духовного и духовно-практического освоения реальности;
- Конструирование синкретических учений и систем предполагает убежденность в достижимости целостной истины;
- Синкретическое творчество принимает форму, соотносящуюся с доминирующими формами мировоззрения своего времени.

Рассмотрению историко-философского воплощения идеи всеединства на примере конкретных философских синкретических учений посвящена дальнейшая часть данного исследования.

§1.3. Синкретическая философия всеединства: сущность и исторические формы

Здесь и далее теоретические системы с такими характеристиками обозначены как философия всеединства. Именно эта линия в историческом развитии философии удовлетворяет всем основным чертам полиморфного синкретического инварианта интеллектуальной культуры, которые были представлены и раскрыты в предшествующих разделах исследования. По словам отечественного физика и философа С.С. Хоружего, идея всеединства может быть обозначена и как категория системообразующего рода, и как целостная философская парадигма. И в том, и в другом качестве она «под разными именами... присутствует в философии искони, начиная уже с эпохи мифологических источников философского мышления... Она принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые не постигаются последовательно и до конца в каком-то процессе прогрессивного познания, но всегда остаются темой нового и неисчерпаемого философского размышления»⁸².

В более развернутом виде эту формулировку можно представить так: «Всеединство — философская концепция, заключающаяся в представлении мира, человека, а также сферы сверхбытия в виде единого органического целого. При этом полагается постоянное присутствие абсолютного, сверхбытия или сверхсущего в структуре сущего, равно как и в каждой его части, в каждой конкретной единичной вещи. Последовательное выражение всеединства предполагает также и представленность самого сущего во всем его многообразии в структуре абсолютного, порождающего это многообразие, либо в некой особой сущности, выполняющей функции посредника между сущим и сверхсущим»⁸³.

Обе формулировки показывают, что идея всеединства коренным образом соотносится с наиболее фундаментальной проблемой философского знания как такового, а именно — с проблемой всеобщего начала. При этом можно сказать, что исходные формы постановки и решения этой проблемы присутствовали еще в

⁸² Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. — СПб., 1994. — С. 33.

⁸³ Всеединство // Современный философский словарь. — М.: Академический проект, 2004. — С. 130.

дофилософских формах описания и объяснения реальности: мифологическое сознание содержит представление о генетическом родстве «вещей мира сего», созданных тем или иным творцом; магическое мышление, со своей стороны, основывается на вере в неявную мистическую связь вещей и явлений, которая актуализируется благодаря особым действиям (ритуалы, заклинания). В первом случае мы имеем дело с представлением о дифференциальной явлений действительности, поскольку она определяется последовательностью порождения или творения. Во втором случае превалирует образ органической целостности сущего, т. к. магическая (или мистическая) сила действует мгновенно, на расстоянии и независимо от наличия чувственно воспринимаемого контакта с объектами воздействия.

Однако в процессе формирования философско-теоретического мышления, даже на самых ранних его стадиях между этими исходными формами понимания Первоначала возникает коллизия: «Философия возникает в результате решающего внедрения рациональных элементов в мировоззрение, и это, в частности, приводит к тому, что начало мира, Абсолют, обосновывающий все явления, осознается как нечто обособленное и отдельное от самих явлений. Рациональное, философское мышление основано на расчленении целого, на выделении отдельных явлений и обособлений, их причин и следствий, с тем, чтобы проследить однозначные зависимости между явлениями. В этом контексте представление о единстве мира превращается в *особый принцип*, постулирующий наличие особого среза реальности, существующего независимо от каждого отдельного явления и от всей их совокупности»⁸⁴. Всестороннее раскрытие и теоретическое объяснение соотношения такого Первоначала или Абсолюта и есть, на наш взгляд, первичная проблема философии в целом. Именно это имеет в виду Гегель, утверждая, что во всей истории мировой философии совершается разносторонняя разработка одной и той же идеи.

⁸⁴ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х частях. – СПб., 2000. – Часть I – С. 9.

Если мифологическое и магическое сознание оперирует двумя указанными выше представлениями о единстве реальности как рядоположенными (что указывает на сущность первичного генетического синкретизма), то философское знание так или иначе связано с выбором одной из двух возможностей. И.И. Евлампиев определяет их так: «Во-первых, начало мира может быть понято как нечто аналогичное всем обособленным явлениям, из него происходящим; во-вторых, оно может быть определено как нечто противоположное всему конкретному и отдельному и “несоизмеримое” с ним»⁸⁵. Он видит в этих двух стратегиях исток исторически сложившихся различий между философскими традициями Запада, корнящимися в древнегреческой философии, и Востока (прежде всего, Индии).

Но и в пределах одной культурно-философской традиции можно обнаружить влияние этих стратегий в том, что стремление построить завершенную картину целостности бытия на чисто монистическом основании неизбежно приводит либо к неразрешимым в рамках данной теории противоречиям (спиритуалистический монизм Парменида), либо к фактическому дезавуированию самого принципа единства (атомистический плюрализм Демокрита). Определенный выход из теоретического тупика видится в логическом компромиссе этих интенций мысли. Так, Платон признает несотворенное бытие материи наряду с Единым и царством идей, а буддизм хинаяны — существование неопределенного множества дхарм наряду с единым идеальным телом мира (дхармакая).

В этом отношении философия всеединства представляется своего рода «срединным путем», поскольку изначально ориентирована на соединение данных стратегий в понимании отношения Абсолюта (Единого, Первоначала) к миру. Точнее же сказать — их взаимоотношения. Об этом очень емко выразился В.В. Зеньковский, характеризуя важнейшие темы философии всеединства применительно к ее отечественной ветви. Их в целом три: «А) тема

⁸⁵ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х частях. – СПб., 2000. – Часть I. – С. 10.

натурфилософии, понимания мира как “живого целого” (то, что ныне называется “биоцентрическим” пониманием мира) и связанного с этим вопроса о “душе мира” и о независимой от времени идеальной “основе” мира, В) тема антропологии, связывающая человека и тайну его духа с природой и с Абсолютом и С) наконец, тема о божественной стороне в мире, связывающей идеальную сферу в мире с тем, что находится “по ту сторону бытия”, по выражению Плотина»⁸⁶. Поскольку же соединение этих тем, как подчеркивает Зеньковский, может и должно быть «внутренним соединением», то мы можем констатировать синкретическую природу философии всеединства по обоим параметрам: сочетание элементов западной и восточной парадигм философского мышления и, в то же время, стремление к рационально-логическому и системно-теоретическому раскрытию общей исходной интуиции. Если данная интуиция переживается и осмысливается в терминах сакрального рода, то мы вправе говорить о мистической интуиции. Хотя степень присутствия собственно мистического компонента здесь варьируется в зависимости от субъективно-личностных или культурно-исторических факторов.

Если синкретизм — это способ философствования, целью которого является познание бытия как целостного феномена, то всеединство как разновидность синкретической теории — важнейший этап ее методологического роста. Синкретизм в философии всеединства, в отличие от простого логического синтеза, выполняет функцию энтропии внутри искусственно созданных теорий, не оставляя им возможности превращаться в идеальные догматические формулы. Это своего рода попытка соответствовать принципу самой живой действительности, которая столь же разумна (но не сплошь рациональна) и познаваема, сколь мистична и таинственна — с точки зрения философов всеединства. Действительно, «...всеединство может быть понято как методологический принцип философского мышления и создания систем теоретической философии. <...> Объединяющим мотивом служит стремление к

⁸⁶ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х частях. — СПб., 2000. Часть I. — С. 790 – 791.

разработке потенциально универсальной, всеобъемлющей системы, теоретические принципы которой могли бы стать основанием для исчерпывающего познания реальности, сколь бы широкой не оказывалась сфера “реального”. При этом внутренняя цельность и логическая завершенность должны сочетаться с принципиальной открытостью и гибкостью с тем, чтобы теоретико-систематическое осмысление действительности оставалось возможным в процессе приращения первоначальной сферы реального (или признаваемого таковым)»⁸⁷. В соответствии с вышесказанным, всеединство как содержательный концепт (идея, категория) и как системообразующий принцип «...принадлежит к числу наиболее стойко воспроизводящихся стимулов философствования на протяжении всей истории духовной культуры с самых ранних времен ее существования. Идея всеединства принадлежит к наиболее фундаментальным основаниям теоретического, философского, а также художественного, религиозного, практически-мистического типов культуры»⁸⁸.

Таким образом, если принять за отправную точку представленные характеристики концепта всеединства, то принадлежность систем (теорий, учений), претендующих на полноценное его раскрытие, к синкретическими системам становится почти самоочевидной. Другой вопрос, в какой именно степени здесь проявляются такие качества, и к какой разновидности синкретизма они относятся. Вторая часть этого вопроса не представляет сложности, поскольку абсолют, сверхсущее, сверхбытие и т.д., отмеченные как атрибуты идеи всеединства, достаточно тесно ассоциируются со сферой религиозного мышления. В данном случае ассоциация оказывается верной, поскольку большая часть философских систем, развивавшихся под знаком всеединства, носят религиозно-философский характер. Это не подтверждение правоты Л.А. Тихомирова, принимавшего всю историю мысли за религиозно-философский процесс, а прямое следствие содержания самой идеи. Причем религиозно-философские системы всеединства, как и другие варианты этого рода философии

⁸⁷ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х частях – СПб., 2000. Часть I. – С. 790 – 791.

⁸⁸ Там же.

могут развиваться как на основе определенных религиозных конфессий, так и носить внеконфессиональный или интерконфессиональный (и в этом смысле — вдвойне синкретический) характер.

Несколько большую сложность представляет ответ на первую часть поставленного вопроса, т.к. он связан с методологическим аспектом всеединства (о чем сказано в начале данного раздела). Раскрытие этого вопроса предполагает обзор наиболее известных учений всеединства и — в идеале — выявление тех философских традиций, которые воплощают идеи и интенции всеединства в наиболее устойчивых, возможно, даже инвариантных формах.

Однако предварительно следует прояснить еще один значимый момент, который связан с возможным сомнением в релевантности применения термина «философия всеединства» к тем или иным учениям и традициям, которые будут рассматриваться далее. Дело в том, что в современной отечественной литературе это понятие с конца 1980-х гг. самым тесным образом ассоциируется с одним из наиболее значимых течений отечественной философской мысли XIX – XX вв. В указанный период на фоне масштабных движений в интеллектуально-культурной сфере возник повышенный интерес к тем направлениям российской философской мысли, которые ранее (т. е. в течение примерно семидесяти лет) именовались как «немарксистские». В этом контексте русская философия всеединства оказалась в центре внимания как представителей историко-философской науки, так и широкой общественности. Причина достаточно очевидна: данное философское течение, будучи религиозно-философским по своей природе, представлялось максимально отдаленным от «официальной» идеологии марксизма-ленинизма с ее претензией на строгую научность и репрезентацию объективной истины. Примерно в том же положении оказались и другие направления отечественной религиозно-философской мысли начала XX в.: персонализм (Н.А. Бердяев, Л. Шестов), интуитивизм (Н.О. Лосский), космизм (Н.Ф. Федоров).

Так, например, В.Н. Акулинин в одной из первых монографий, посвященных анализу школы всеединства («Философия всеединства: от В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому») пишет: «Философия всеединства возникла в

последней четверти XIX в. и просуществовала на русской почве до третьего десятилетия XX в.»⁸⁹. Представляется, что здесь необходимо уточнение, что речь идет именно о русской школе всеединства, которая в той или иной степени наследовала уже давно сложившимся в доклассической и классической философии традициям. Разумеется, в последующем тексте уделяется соответствующие влияния, которые испытывали русские мыслители всеединства (Шеллинг, Гегель, Якоби), но они рассматриваются в отдельности от той философской парадигмы, которую репрезентировали их системы. Впрочем, акцентирование принципиальной особенности и даже уникальности русской религиозно-философской мысли также характерно для того времени, как и сам повышенный к ней интерес.

Критическая рефлексия этих мотивов стала показателем нового поворота в истории отечественной философской мысли, который реализовался на рубеже XX – XXI вв. В частности И.И. Евлампиев в своем исследовании истории русской метафизики указывает: «Самое печальное заблуждение, характерное не только для тех, кто лишь поверхностно знаком с русской философией, но и для профессионально занимающихся ее историей, связано с убеждением в ее принципиальном отличии от западной философии, в связи с чем мы якобы не можем оценивать ее с помощью тех же самых критериев и принципов, которые используются в истории западной философии. Начало этому заблуждению положили русские философы прошлого века, пытавшиеся таким образом подчеркнуть оригинальность своих воззрений и отмежеваться от некоторых наиболее неприемлемых для них сторон западной философии — в первую очередь, от западного рационализма вместе с его тенденцией к отделению философии от религии»⁹⁰. Далее он указывает, что религиозный характер большого числа течений отечественной философской мысли вообще можно считать производным фактором: «Истинный смысл ориентации наиболее

⁸⁹ Акулинин В.Н. Философия всеединства: от В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 9.

⁹⁰ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: В 2 ч. Часть 1. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 5.

проницательных русских мыслителей на создание *религиозной философии* заключается в том, что использование религиозных принципов помогало им отражать в своих концепциях *мистическое* содержание Абсолюта, *мистический* смысл Бытия. Но это содержание и этот смысл не в меньшей степени были отражены и во всех известных системах западной философии, причем в западной традиции они обычно получали более адекватное выражение, поскольку уже не были связаны с догматической, церковной религией. В русской философии такого ясного отделения мистического содержания идеи Абсолюта от сковывающей его догматической формы до конца так и не произошло, и именно в этом, действительно, заключается ее главная особенность — точнее, ее главный *недостаток* в сравнении с западной философией. То положительное и глубокое, что содержится в религиозности русской философии, не отделяет ее от западной, — наоборот, сближает с главной традицией западной философии, идущей из античности и включающей всех крупнейших философов XIX и XX веков»⁹¹.

С учетом разнообразия философских систем всеединства и их воспроизводства в различных исторических эпохах и культурных формациях, имеет смысл ограничить масштабы анализа теми вариантами, которые можно считать наиболее устойчивыми и влиятельными. Конечно, возникает серьезный соблазн включить в данный анализ индийскую и китайскую философские традиции — ведь учения брахманизма, адвайта-веданты и даосизма, безусловно, соответствуют основным теоретико-методологическим **параметрам всеединства**. Однако, если рассматривать развитие этой линии философской мысли, то придется признать, что данные модели теорий всеединства не оказали существенного влияния на так называемую «европейскую философскую мысль» (во всяком случае, в тех ее формах, в которых она развивалась до XIX – XX вв.).

Таким образом, в центре внимания нашего исследования оказывается философская мысль, представляющая собой системное выражение идеи всеединства — причем, в тех вариантах, в которых она развивалась с эпохи

⁹¹ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: В 2 ч. Часть 1. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 5.

поздней античности до наших дней. А в этом существенном для истории философской мысли промежутке можно обнаружить несколько ключевых моментов. Во-первых, позднеантичный (языческий) неоплатонизм как первое систематическое выражение идеи всеединства в собственно философском виде; во-вторых, неоплатонизм Отцов Церкви, представляющий собой адаптацию неоплатоновских идей к христианскому учению; в-третьих, ренессансный неоплатонизм, оказавший — наряду с герметизмом и другими «маргинальными» учениями — существенное влияние на становление рационалистического мировоззрения Нового времени; в-четвертых, опыт конструирования универсальных философских систем (Гегель и др.), основанных на принципах преодоления «односторонней метафизики»; в-пятых, софиологические и иные системы философии всеединства, созданные русскими мыслителями конца XIX — первой половины XX вв.

Именно в этих философских системах мы обнаруживаем — в различных степенях развернутости — наиболее значимые признаки того, что здесь и далее именуется «метафизикой всеединства». А именно:

- в сфере онтологии — «трансрациональный синтез раздельности и взаимопроникновения», по выражению С.Л. Франка. Само понятие всеединства изначально носит характер онтологической категории (начиная с античной платоновско-неоплатоновской традиции); христианство придает этой онтологической категории несколько иной смысл, увязывая проблему изначальности мироздания с вопрошанием о его исходе и о месте человека в мировом процессе. Если признать, что безначальным истоком мира является Единое-Бог, то непосредственная, либо опосредованная причастность человека Первоединству обнаруживает себя в стремлении к обожению и как бы «просвечивает» его судьбу.

- в сфере гносеологии — «мистический рационализм», представленный С.Н. Трубецким в виде «задания для философии»: «Сознать себя во всем и все в себе, вместить полноту истины в реальном абсолютном союзе со всеми — это

конечный религиозный идеал жизни, а не знания только»⁹². Это есть утверждение интегрального гнозиса, который позволяет связать «умный мир» Единого и его ипостасей с человеческим миром благодаря мистическому восприятию, непосредственно-интуитивному переживанию этой взаимосвязи, сохраняющейся в виде памяти об исконной нераздельности Единого и единично-многообразного.

- устремленность теоретической мысли к некому высшему началу, которое может восприниматься в эстетических («умная красота» Плотина), этических («полнота христианской жизни» Вл.С. Соловьева), социальных (идея христианской политики С.Н. Булгакова) и других аспектах, создающих особый «полифонический строй» мышления (С.Л. Франк). В соответствии с основными характеристиками интуитивно-мистического познания, обретение человеком цельного знания-восприятия Единого-Истины, наделяющей окружающую реальность и собственное существование познающего неким универсальным смыслом, означает возможность кардинальной переориентации жизненной и духовной деятельности человека, рефлексирующего над своим местом и ролью в мировом процессе. Это может быть образ мудреца, отрешенного от суетного мира (Плотин, Ориген), но также и человечества как субъекта мировой истории (Вл.С. Соловьев).

- учение об особой сущности, опосредующей взаимосвязь абсолютного начала с мировым производным (материей, природой, космосом, сферой жизни) и обеспечивающей всеединство в его актуальном развертывании. Как правило, в этом качестве выступает Мировая Душа, София, бытие-возможность (понятие философской системы Николая Кузанского).

- построение теоретической системы рационально-логического типа на основании принципиальных интуиций, носящих мистический характер (вне зависимости от религиозно-конфессионального контекста).

Этот обобщенный перечень позволяет выявлять наличие тех или иных существенных компонентов неоплатоновской модели философии всеединства в

⁹² Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. – М.: Республика, 1994. – С. 546.

учениях различных эпох и разного рода — собственно философских, теологических, оккультных. Общими для них признаками являются оперирование однородными (хотя и разноименными) онтологическими категориями Первоначала, использование методологического инструментария мистического рационализма (с учетом различной степени влияния мистицизма), а также фактическое воспроизводство тех системно-рациональных формы выражения философской мысли, которые были в общих своих параметрах разработаны Платином еще в III в. Последний момент так или иначе подтверждается самыми разными исследователями мировой и отечественной философии. Так, В.В. Зеньковский, характеризуя роль всеединства в новейшей русской философии, пишет: «Идея “всеединства” сразу же смыкает тему надмирной основы сущего с миром — смыкает взаимно, как это началось уже у Платона и без конца повторяется донныне. Могучее влияние Вл. Соловьева выдвинуло эту концепцию всеединства в русскую мысль, зачаровало ею, как чаруют грезы, созидающие мифы. Мифология всеединства — так можно было бы охарактеризовать все это движение мысли»⁹³. Здесь налицо не только указание на родоначальника данной традиции, но и признание фундаментальной роли первичной онтологической интуиции, и даже отсылка к древнейшим дофилософским истокам этой парадигмы.

Более отчетливо этот момент раскрывает С.С. Хоружий. Он указывает на иницирующую роль досократиков и Платона в постановке этой теоретической проблематики (для западной ветви всеединства), но за действительную точку отсчета принимает платиновскую мысль: «Собственно философская рефлексия проблематики всеединства и выявление кроющихся в ней апорий берут начало с Парменида. Вслед за ним, ...Платон уже систематически развивает диалектику единого и иного и впервые четко показывает, что соотношение этих категорий — а стало быть, и природу всеединства — возможно выразить лишь посредством апорий. Однако в качестве отдельной и самостоятельной философе́мы

⁹³ Зеньковский В.В. История русской философии. — М.: Академический проект; Раритет, 2001. — С. 795 — 796.

всеединство впервые появляется только у неоплатоников. Философия Плотина 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»⁹⁴.

Главной причиной «апорийного» (т. е. рационально невыразимого, а стало быть — потаенного или мистического) характера философии всеединства является важнейшая формулировка, также впервые предложенная неоплатониками. Для них действительное всеединство суть не просто внешнее единство космоса, содержащего все в себе и явления в некой их взаимосвязи. Каждая единичная вещь не только включена в космос, но и включает его структуру в себя: «...Идея вещи не существует вне ее, но и не совпадает с ней; она составляет в самой вещи иное ее единичности и вещественности и есть в вещи как всеобщее... Тем самым, она — совершенное единство этого множества, всеединство»⁹⁵. В таком своем качестве вещь предстает как уникальный символ универсального многообразия, т. е. позволяет представлять и описывать себя во множестве смысловых образов и логических понятий. Именно в этом заложена мистико-рационалистическая тенденция философии всеединства, проявляющаяся во всех ее исторических формах.

Следует отметить, что теоретическая рефлексия этой сущностной черты философии всеединства неоднократно производилась самими ее представителями (да и вероятным автором термина «мистический рационализм» является Н.О. Лосский). Ярким примером этого служит ряд работ русских мыслителей, в которых раскрывается мистико-рационалистический аспект в истории философии, включая учения, в которых один из компонентов находится «в тени» другого. К ним относятся: «Философские начала цельного знания» и «Критика отвлеченных начал» Вл.С. Соловьева, «О природе человеческого сознания» Н.С.

⁹⁴ Хоружий С.С. Цит. соч. — С. 38.

⁹⁵ Там же. — С. 39.

Трубецкого, «Обоснование интуитивизма» Н.О. Лосского, «Трагедия философии» С.Н. Булгакова и др.

Эти идеи более подробно представлены в соответствующих разделах данного исследования. В тоже время позволим себе привести суждение современного исследователя относительно элементов мистицизма в философии Гегеля, которое во многом близко к аналогичным положениям Булгакова, Лосского, Ильина: «Упоминание в этом контексте Гегеля кажется странным, поскольку гегелевская философия до сих пор очень часто рассматривается как завершение линии европейского рационализма... Абсолюта. Однако, <...> отметим, что с точки зрения современных представлений об историко-философском процессе отнесение философии Гегеля всецело к рационалистической традиции представляется абсолютно неверным. За внешней формой рационального саморазвития понятий и категорий в гегельянстве кроется непререкаемый и чрезвычайно богатый *мистический* опыт»⁹⁶. Тем не менее, следует признать, что данное богатство существенно затенено рационально-схематической систематикой по сравнению, например, с философскими построениями Шеллинга (особенно «раннего» и «позднего».

В этом отношении можно опереться на характерное суждение Вл.С. Соловьева о том, что «положительный мистицизм» суть форма философии, нацеленная не на внешний мир или субъективный дух (как классический эмпиризм и рационализм), а на «сверхкосмическое и сверхчеловеческое начало... со всею полнотою его живой действительности...»⁹⁷. В результате рационально-теоретическая система выступает не как самоценный логический конструкт, а как способ развертывания и форма выражения интуитивного акта схватывания Первоначала в его соотнесенности с миром. Тем самым, по убеждению философа, «Абсолют, высшая реальность, определяющая бытие мира и человека, причем и Абсолют, и все истинные причины мировых явлений должны быть раскрыты

⁹⁶ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: В 2 ч. Часть 1. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 14.

⁹⁷ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 191.

здесь не как «абстракции», а как *целостные, конкретные и живые* сущности — как *существа*»⁹⁸.

Здесь обращают на себя внимание два момента. Во-первых, мистицизм в данной трактовке отнюдь не обязательно носит конкретно религиозный или оккультный характер (именно с этими культурными сферами его обычно соотносят). По крайней мере, отчетливое присутствие данных аспектов скорее зависит от субъективного мира мыслителя, чем от используемой формы интуитивного познания. Во-вторых, мистическое познание позволяет перенести основной акцент с универсальной онтологической систематики (хотя ее построение и остается первичной задачей) на специфическую позицию самого субъекта, которая в определенных отношениях может расцениваться как центральная.

Философию всеединства в ее неоплатоновском варианте не случайно часто называют метафизикой всеединства; здесь эта синонимизация вполне оправдана. Античный (языческий) неоплатонизм знаменит, прежде всего, своей изощренной систематикой в описании процесса бессубъектной эманации мира из безличного Единого. Философ-мистик, душа которого устремлена к воссоединению с Мировой Душой и Умным Космосом и есть единственный субъект восстановления первоединства (хотя его позиция в данном случае эгоцентрична). Сходную роль в христианском неоплатонизме играло мистическое богопознание, нацеленное уже на коллективное спасение. Начиная же с эпохи Возрождения устремленность к постижению Единого, Блага, Истины, Красоты становится уже основанием преобразования и личности познающего, и всего человеческого мира. Именно поэтому Соловьев ставил перед своей метафизикой всеединства, прежде всего практические — нравственные, социальные, политические — задачи. Можно также добавить, что эта специфическая позиция субъекта познания придает и самой теоретической системе качество динамического развития, момент становления.

⁹⁸Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: В 2 ч. Часть 1. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 188.

В завершении мы можем констатировать, что именно философская система античного неоплатонизма в свое время явилась наиболее универсальной теоретической формой, в которой воплотились рассмотренные выше сущностные черты исходной интуиции всеединства. Причем, не только в тех ее содержательных аспектах, которые были свойственны всей античной культуре (по выражению С.С. Хоружего, «интуиция всеединства встречается нас в античности всюду»), но и в тех новых смысловых и интерпретативных определениях, которые она обретала и обретает в других культурно-исторических и интеллектуальных контекстах.

Здесь возможен вопрос: является ли неоплатоновская модель всеединства некой самодостаточной философской формой, схемой, которая воспроизводится в истории философии без каких-либо существенных трансформаций, играя примерно одну и ту же роль в культурно-философской эволюции? Или это набор отдельных философских учений, обладающих рядом общих признаков благодаря аналогичным проблемно-предметным и целевым аспектам их функционирования?

На наш взгляд, более верным будет утвердительный ответ на второй вопрос. Однако это не исключает возможности говорить не только о близости воззрений, например, Шеллинга или Соловьева к неоплатонизму в собственном смысле слова, но и что неоплатонизм является фундаментом их собственных — безусловно, оригинальных — систем. Во всяком случае, если рассматривать эту совокупность учений с точки зрения единства тематики (см. цитированное выше высказывание Зеньковского) и основной теоретико-методологической систематики. Такое соотношение подтверждается, в частности, различием терминологии в определении ряда течений, связанных с неоплатоновской традицией. Так, известный французский историк средневековой философии Э. Жильсон называет соответствующие течения христианской религиозной философии «христианским платонизмом» (хотя он оговаривает факт восприятия «классического» платонизма в связи и через призму неоплатонизма). Представителей Флорентийской Академии XV в. и Кембриджской школы XVII вв. также в равной степени именуют платониками и неоплатониками, притом, что

они сами различали данные учения античности. Со своей стороны, А.Ф. Лосев характеризует философию немецкого романтизма, Гегеля и Шеллинга непосредственно как «яркое возрождение неоплатонизма». Вл. С. Соловьев, напротив, твердо отрицает родство своей системы всеединства с неоплатонизмом на основании ее христианского и практически-деятельного характера.

Эти разночтения, на наш взгляд, соотносятся не только с внешней исторической динамикой неоплатоновской философии и родственных ей систем, но и с внутренним процессом прироста новых аспектов раскрытия всеединства и, как следствие, интерпретации уже устоявшихся идей в новом ключе. Для полноценного раскрытия этого вопроса следует обозначить наиболее значимые в таорчески-философском плане периоды исторического развития неоплатонизма и дать предварительную оценку их основного содержания.

Как уже говорилось, становлению неоплатоновской философии всеединства в собственном значении (III в.) предшествовала вся длительная история античной мысли. Помимо платонизма, чьи идеи играют здесь ключевую роль, философские системы неоплатоников опираются на различные аспекты учений Аристотеля, стоиков, неопифагорейцев. Кроме того, различные исследователи отмечают ту или иную степень влияния восточной (индо-буддистской) религиозной философии и некоторых синкретических оккультно-философских учений того времени (как правило, гностицизма и герметизма). Хотя этот вопрос по-прежнему не решен однозначно. Тем не менее, приведенный список влияний вполне ясно указывает на синкретическую природу неоплатонизма.

Несмотря на то, что неоплатонизм возник в поздний период античной культуры, он просуществовал в своем исходном варианте вплоть до окончательного крушения языческой античности в VI в. Основное учение, изложенное основателем Римской школы неоплатонизма Платином в 54 трактатах, известных как «Эннеады», на протяжении этого длительного периода не претерпело существенных изменений, хотя его прямые последователи (Амелий, Порфирий) и представители других школ вносили свой вклад, развивая и оттачивая отдельные аспекты его системы. Это, прежде всего, относится к

учению о самосущем Едином и формах его присутствия в мире, к диалектической системе категорий, а также к вопросам специфической неоплатоновской «сотериологии». Сирийская школа неоплатонизма IV в. (Ямвлих, Феодор Асинский, Десипп) разрабатывала учение о двойственной природе Единого наряду с введением в концепцию мистико-экстатического познания элементов теургических практик. Пергамская школа (Эдемий Каппадокийский, Саллюстий), не отказываясь от общих положений платоновской системы, еще более акцентировали религиозно-культовые аспекты. Близкий к этой школе Флавий Клавдий Юлиан (331/332 – 363), став в 361 г. императором, попытался возродить языческую традицию на основе синкретической «систематизации» политеистических культов и элементов монотеизма (в связи с чем стал известен в историографии как Юлиан Отступник). Общая систематизация и доведение до совершенства диалектических построений вместе с обширными комментариями к Плотину и другим античным мыслителям является заслугой Афинской школы в V – VI вв. (Плутарх, Прокл, Дамаскин, Симпликий). Именно сочинения Прокла наряду с трактатами Плотина стали толчком к «неоплатоновскому ренессансу» в XIV – XV вв.

Дальнейшая история неоплатонизма как философии всеединства связана с формированием средневекового христианского неоплатонизма. Хотя «платонизация» христианского учения началась практически параллельно с формированием языческого неоплатонизма; точкой отсчета здесь можно считать философско-теологическую деятельность Оригена, современника Плотина. Его учение в свое время было осуждено церковью, но оставило значительный след в становлении и развитии христианской модели философии всеединства. Здесь следует отметить, что между христианством и неоплатонизмом существуют изначальные расхождения в понимании всеединства. Неоплатонизм, будучи философским завершением античности, мыслит его космологично, христианство, являясь религией спасения — личностно и социально. Первый аспект представлен в учении о Боговоплощении и «подражании Христу», второй — в учении о Церкви как телесно-духовном всеединстве. Отсюда смещение целевой интенции с

чистого познания к практическому преодолению своей «падшей сущности» и мистическому преображению в Богочеловечестве.

Несмотря на эти противоречия (включая активную антихристианскую позицию Порфирия и других неоплатоников), с IV по VI вв. происходит формирование влиятельной неоплатоновской модели христианской теологии. Привлекательность неоплатонизма для адаптации его положений и форм их выражения к потребностям христианского учения состоит не только в ряде близких смысловых моментов (прежде всего, учения о триипостасности Бога-Единого) и фундаментальной систематичности. Свою роль здесь сыграло утверждение Никейско-Халкидонской догматики, что сделало прямое философско-теологическое новаторство чреватым обвинению в ереси. Неоплатоновская философия благодаря возвышенной абстрактности своих построений и обширному опыту комментирования предоставила церковной интеллектуальной элите возможность относительно безопасного философствования. С другой стороны, неоплатоновская онтологическая картина всегда граничила с пантеизмом (если не была собственно пантеистической), что уже существенно ограничивало возможность прямой адаптации этих идей к догматически оформленному христианству.

В результате основной философский процесс периода патристики, как известно, прошел под знаком неоплатоновского влияния и синтеза вероучительных положений с мистико-рационалистической системой античной философии всеединства. в связи с культурно-языковым размежеванием христианского Запада и Востока принято выделять латинский (западный) и греческий (восточный) варианты христианского неоплатонизма. Крупнейшими представителями первого были Августин, Халкидий, Макробий, Боэций и др. Наиболее яркими представителями греческого неоплатонизма считаются каппадокийские отцы (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Назианзин), а фактический свод основных идей христианского неоплатонизма содержится в Ареопагитиках и комментариях Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника.

Крупнейшим представителем позднего латинского неоплатонизма был Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 – 877), переложивший Ареопагитики на латынь и создавший на их основе оригинальную систему всеединства. После осуждения его учения Римской церковью влияние неоплатонизма в западной ветви христианства ослабевает, мистическая ориентация в теологии сменяется схоластической. В восточном христианстве неоплатонизм, напротив, почти постоянно сохранял свой теологический авторитет, вплоть до преподавания учений Плотина и Прокла в XI в. Михаилом Пселлом. Кроме того, наиболее важные положения неоплатоновского толка (апофатическое богословие, мистика света, всеприсутствие абсолюта) стали основой канонизированного в XIV в. учения Григория Паламы как философско-теоретического обоснования практики исихазма.

Возрождение влияния неоплатонизма в интеллектуально-культурной сфере Запада связано с рядом значительных фигур и событий. Это, прежде всего, новая рецепция учений Плотина и Прокла в XV вв. под влиянием византийских мыслителей (Георг Плифон, Бесарион). Здесь выделяется оригинальная философия всеединства Николая Кузанского (1401 – 1464), которую можно считать первой новаторской системой после греческих отцов-основателей и Ареопагита: «Это — философия редкой силы воображения, способная поразить свою изобретательностью, богатством новых идей и принципов, структурных и динамических интуиций. Богатство это не уместилось в рамках прежних методологий, и философия Кузанца совмещает в своем методе традиционное апофатическое богословие и новую диалектическую философию»⁹⁹.

Свой вклад в развитие философии всеединства неоплатонизма внес «флорентийский академик» М. Фичино, важнейшая заслуга которого состоит в переводе на латынь текстов Платона, Плотина и Прокла, частичное разделение платоновских и неоплатоновских текстов, многочисленные комментарии. Его собственные философские воззрения, как и у большинства последователей-гуманистов, выражаются как синкретическое соединение ортодоксальной

⁹⁹ Хоружий С.С. Цит. соч. – С. 45 – 46.

теологии, «чистого» неоплатонизма и мотивов герметизма, также «вновь открытого» тогда.

Третьим фактором в «возрождении» неоплатонизма стало реформационное учение М. Лютера, в котором он противопоставил аристотелизму католической схоластики неоплатонизм Августина. Хотя здесь доминировала собственно теологическая трактовка, она также оказала влияние на формирование специфического ренессансного неоплатонизма. Эта специфика выявляется, прежде всего, в разработке систем всеединства, где традиционная иерархическая статика неоплатоновской онтологии дополняется мотивом динамического становления, пронизывающего не только природу и человеческий мир, но и само Первоначало. Персоналистическая символика, привнесенная средневековой христологией, постепенно трансформируется в мистико-рационалистическую антропологию.

Философские системы всеединства в классической европейской философии XVII – XIX вв. в своей полной выраженности представлены, пожалуй, лишь универсальными диалектическими системами Шеллинга и Гегеля. Они являют собой воспроизводство укоренившихся неоплатоновских принципов построения системы такого рода вкупе с полноценным присутствием динамического принципа самораскрытия Единого (Абсолюта, Бога) в мироздание, становящееся как рационально умопостигаемое целое. Как уже отмечалось, компонент исходной интуиции всеединства здесь присутствует в неявном виде, будучи оттеснен самой рациональной диалектикой.

Однако, в истории классической философии представлен ряд учений, в которых принципы синкретических систем всеединства даны в формах, значительно отличающихся от привычных неоплатоновских онтологических и гносеологических схем. Это, например, религиозно-философское учение Я. Беме, где традиционная проблематика всеединства раскрывается при активном использовании натурфилософских и оккультных идей в контексте специфического трагического миропонимания. Другой особенностью философии Беме является явная тенденция к онтологическому дуализму, выраженная в

диалектике Бога-Отца и Ничто (Ungrund) как равноправных соучастников творения мира. Другая модель философии всеединства представлена в монадологии Г.В. Лейбница, в которой разрабатывается относительно редкая для западной философии в целом схема онтологического моно-плюрализма (Н.О. Лосский). До немецкого мыслителя она была представлена в достаточно развернутом виде лишь в учении Дж. Бруно. Но, в отличие от последнего, Лейбниц существенно ограничивает принцип взаимопроникновения элементов всеединства, утверждая, что «монады не имеют окон». Можно также отметить, что принципиальные схемы моно-дуализма (Беме) и моно-плюрализма (Лейбниц) были разработаны еще в индийской и китайской традициях философии всеединства (брахманизм, буддизм, веданта, даосизм).

Во всяком случае, к системам всеединства в их преимущественно рационалистическом выражении вполне применима следующая оценка: «...Здесь всеединство выступает лишь в качестве одного из моментов диалектического самодвижения, который неразрывно связан с другими моментами, переходит в них и отнюдь не играет роли самостоятельного онтологического принципа»¹⁰⁰.

После краткого периода господства универсальных диалектических систем всеединства Гегеля и Шеллинга в европейской философской культуре значительных учений такого рода больше не возникало. «Антиметафизическая волна» в философии второй половины XIX в. характеризуется возвращением к монистическим принципам построения систем (иррационализм Шопенгауэра), а также существенным сужением предметно-проблемного поля философии, ее специализацией (позитивизм, неокантианство). С точки зрения всеобъемлющего философского синтеза восприятия и объяснения действительности, эти процессы являются негативными; требуется новый фундаментальный философский синтез, объединяющий достижения науки, философии, религии, искусства в свете насущных проблем современности. Именно такое умонастроение послужило почвой для формирования русской ветви всеединства. Ее роль в отечественной философской культуре определяется, прежде всего, тем, что это была одна из

¹⁰⁰ Хоружий С.С. Цит. соч. – С. 47.

первых влиятельных школ системно-академической философии в России. В мировой философской культуре русскую школу всеединства можно считать последним (на данный момент) значительным проявлением всей синкретической философии всеединства, основанной на теоретико-методологическом базисе неоплатонизма.

В рамках русской философии всеединства можно выделить два основных направления:

- софиологические системы — Вл.С. Соловьёв, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский;
- персонологические системы: Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, отчасти — Н.О. Лосский.

Кроме того, целый ряд отечественных мыслителей XIX – XX вв. (П.Д. Юркевич, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев и др.) высказывали идеи, близкие к неоплатоновской модели всеединства, не разрабатывая при этом полноценных теоретических систем.

Наиболее значимые аспекты перечисленных здесь вариантов философии неоплатоновского образца рассматриваются более подробно во всем последующем содержании данного исследования. Но даже краткий обобщенный обзор этих течений позволяет сделать вывод об их принципиально синкретической природе и значительной роли в историко-философском процессе.

Основные итоги можно представить следующим образом:

1. Важнейшие основания и принципы построения синкретических философских систем наиболее полно реализуются в философской традиции всеединства, представленной в восточной и западной философии с самого начала их становления. Синкретизм этих систем базируется на стремлении к всестороннему раскрытию универсальной онтологической интуиции трансцендентно-имманентного характера, соединением компонентов различных культурных парадигм (например, эллинской и иудео-христианской) и отраслей культурно-интеллектуальной сферы (преимущественно, философии и религии наряду с элементами художественной, научной, оккультно-магической культуры).

2. Во всей истории философии от поздней античности до первой половины XX в. прослеживается существенное влияние неоплатонизма, теоретико-методологические принципы и системные формы выражения которого являются основным базисом для построения синкретических философских систем всеединства. Такие системы представлены во всех ключевых периодах развития мировой и отечественной философии: античность, средневековье, эпоха Возрождения, классическая философия XIX – XX вв., русская философия конца XIX – первой половины XX вв.

3. Важнейшая тематика неоплатоновской модели философии всеединства сводится к трем основным проблемам:

- проблема понимания мира как «живого целого» и его связи с «душой мира» и вневременным идеальным Первоначалом;
- проблема связи человека и его духа с природой и с Первоначалом, их представленности в целостном познании;
- проблема присутствия сверхреального божественного в мире, взаимосвязи и взаимоотражения единого и многого.

4. Развитие синкретических философских систем всеединства происходит на основе расширения предметно-проблемного поля и внедрения новых понятийно-методологических конструктов при воспроизводстве онтологической схематики и мистико-рационалистической стратегии познания.

В результате детального исследования теоретических и методологических особенностей философского синкретизма в различных его проявлениях возникает общее представление о путях его реализации в историко-философском плане, постепенном наполнении конкретным содержанием, что позволяет увидеть общую картину эволюции синкретических философских систем всеединства

ГЛАВА 2.

СИНКРЕТИЗМ КАК ПРИНЦИП ВЫСТРАИВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

§ 2.1. Синкретическая метафизика неоплатонизма и ее роль в истории философии

В историко-философской литературе, посвященной античной философии позднего периода, уже в течение полутора столетий не утихают споры по поводу оценки интеллектуально-теоретических качеств и культурно-исторического влияния философии неоплатонизма. То же самое можно сказать о личности и философском творчестве основателя римской школы неоплатонизма Плотина (204/205 – 270). При этом сторонники даже самых противоречивых взглядов на эту проблематику сходятся в двух моментах:

- во-первых, неоплатонизм был последним значительным явлением в истории античной философии;
- во-вторых, философские построения всех школ неоплатонизма носили достаточно явно выраженный синкретический характер.

При этом оба момента могут быть основанием для существенно различных оценок. С одной стороны, «быть значительным явлением» еще отнюдь не значит «быть положительным явлением»; с другой стороны, господствовавшее долгое время негативно-критическое отношение к синкретизму заранее обеспечивает соответствующее восприятие и неоплатонизма как его философской манифестации. Яркую характеристику такого восприятия дает А.Ф. Лосев в 6-м томе «Истории античной эстетики»: «В те столетия новоевропейской философии, которые прошли от Возрождения до немецкого идеализма, античный неоплатонизм понимался не только весьма плохо и недостаточно, но даже унижительно и вполне пренебрежительно»¹⁰¹. Применительно к трактовке неоплатонизма просветителями XVIII в. и позитивистами XIX в. он использует

¹⁰¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – С. 228.

такие слова как «злоба» и «ненависть». И как резюме: «Во второй половине XX в. эта ненависть несомненно преодолевается, но очень медленно и с большим трудом. Еще и до сих пор антично-средневековый неоплатонизм расценивается как глубочайше реакционная философия, граничащая с прямым мракобесием»¹⁰².

Возможно, вследствие этой давней негативной традиции, один из первых современных справочников по философии, опубликованных в России, ограничивает соответствующую статью лишь краткой «объективкой», но все же подчеркивает, что эта «последняя форма античной философии» возникла на основе «...смещения учения Платона, а также аристотелевского, стоического, пифагорейского и др. учений (за исключением эпикуреизма) с восточной и христианской мистикой и религией»¹⁰³. Для сравнения: в аналогичной статье С.В. Поляковой в справочнике, вышедшем полтора десятилетия спустя, это течение характеризуется как «...впитавшее многие элементы предшествующих систем, в первую очередь платонизма, а также испытывшее влияние различных мистических традиций»¹⁰⁴. Смысловая и оценочная разница между «смещением учений» и «впитыванием элементов» в приведенных примерах очевидна. Кроме того, в последней статье отсутствует указание на «финальный характер» неоплатоновской философии для античной мысли. Осмелимся предположить, что данные различия являются следствием не только изменения отношения к неоплатонизму как таковому, но и смещения ракурса восприятия синкретической мысли с акцентирования эклектических параметров к выявлению их органических характеристик (в смысле оценки конструктивно-логических качеств философских систем).

Задолго до указанного поворота в оценке неоплатонизма в его защиту выступил Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770 – 1831). В своих «Лекциях по истории философии» он критикует позицию историка философии вольфианского направления Иоганна Якоба Брукера (1696 – 1770), сочинения которого во

¹⁰² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – С. 229.

¹⁰³ См.: Неоплатонизм // Краткая философская энциклопедия. – М.: Прогресс – Энциклопедия, 1994. – С. 297.

¹⁰⁴ См.: Неоплатонизм // Словарь философских терминов. – М.: ИНФРА-М, 2007. – С. 354 – 355.

многим определили дисциплинарные границы и методологические принципы классической историко-философской науки. Брукер в своей «Критической истории философии» (*«Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta»*) определяет всю александрийскую философию эллинистического периода как эклектическую, опираясь при этом на текст Диогена Лаэртского.

Гегель, называя такую оценку несправедливой и неисторичной, указывает: «Эклектизм есть нечто очень плохое, если понимать его в том смысле, что он без последовательности заимствует из одного философского учения какие-нибудь одни положения, а из другого учения — другие, т. е. представляет собою нечто, похожее на платье, сшитое из разноцветных кусков материи. Такой эклектизм не дает ничего другого, кроме поверхностного агрегата». И далее: «Эклектическая философия как раз не выдерживает критики, непоследовательна; но александрийская философия вовсе не такова»¹⁰⁵. По Гегелю, верным будет такая оценка «собирательного» характера александрийской мысли: «В высшем смысле перед нами, стало быть, дальнейшая стадия понимания идеи, характеризующаяся тем, что эта точка зрения конкретно спаивает воедино предшествовавшие начала, содержащие в себе лишь отдельные односторонние моменты идеи. Это именно есть более глубокое познание философской идеи, которую знают конкретней внутри себя, так что более абстрактные принципы содержатся в более глубокой форме идеи»¹⁰⁶. В этом смысле, замечает немецкий философ не без иронии: «...и Платон сделался эклектиком, так как он объединил Пифагора, Гераклита и Парменида, и в этом смысле и александрийцы эклектики, потому что они тоже были как пифагорейцами, так и платониками и аристотеликами»¹⁰⁷. Ирония здесь состоит в том, что Гегель перефразирует аргумент Дени Дидро в пользу именно эклектической философии в чистом виде (см. параграф 1.1. наст. иссл.). Другой иронический момент обнаруживается уже за пределами гегелевского текста: И.Я. Брукера, резко критиковавшего эклектизм, в свое время назвал «отцом истории

¹⁰⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 т. Т. 3. — СПб.: Наука, 1993. — С. 106.

¹⁰⁶ Там же. — 107.

¹⁰⁷ Там же.

философии» никто иной, как Виктор Кузен — «главный эклектик» в философии XIX в.

Резюмируя свое понимание неоплатоновской философии, Гегель утверждает: «Итак, эта точка зрения неоплатоников не есть шальная философская мысль, а шаг вперед человеческого духа, мира, мирового духа. Откровение бога дошло до него не как из чуждого источника. Но то, что мы рассматриваем так сухо, абстрактно, имеет конкретный характер»¹⁰⁸. Этот же момент зеркальным образом выражает А.Ф. Лосев: «...Эта диалектика была не только мифом, любовью, смертью, жизнью, созерцанием четких форм и экстазом, но она была еще и невероятной эквилибристикой тончайших логических категорий»¹⁰⁹.

Возвращаясь к вопросу о неприятии неоплатонизма ведущими направлениями европейской философии, возьмем за точку отсчета мнение Лосева о том, что основной причиной этого служило господство рационализма и эмпиризма в философской мысли XVII в., борьба философов-просветителей XVIII в. с пережитками средневековой теологии и, наконец, позитивистская доминанта в философии XIX – первой половины XX вв. Основанием для этого в собственно теоретическом плане, по мнению Лосева, являлось то, что новоевропейская философия построена на «расколе субъекта и объекта», а для неоплатоников тождество субъекта и объекта есть фундаментальный принцип мышления. Но он указывает на исключения из этого общего умонастроения: «...Неоплатонизм давал весьма заметную продукцию как на почве все того же новоевропейского рационализма, например у Мальбранша и отчасти Лейбница, так и на почве эмпиризма Беркли и кембриджского неоплатонизма (2-я половина XVII в.)»¹¹⁰. И более того: «Настоящее возрождение антично-средневекового неоплатонизма можно находить, да и то в сильно измененном виде, только у представителей немецкого идеализма, и прежде всего у романтиков, Шеллинга и Гегеля (первые

¹⁰⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 т. Т. 3. – СПб.: Наука, 1993. – С. 147.

¹⁰⁹ Лосев А.Ф. Цит. соч. – С. 213.

¹¹⁰ Там же. – С. 229.

десятилетия XIX в.)»¹¹¹. Последнее утверждение как нельзя лучше иллюстрируется гегелевской апологией александрийской философии в целом и неоплатонизма в частности.

Соглашаясь в целом с этими соображениями, следует указать на момент, который в представленном контексте не так уж очевиден. Суть его сформулировал Ф.Ф. Зелинский: «Если проследить <...> магистраль в развитии христианской мысли в обеих половинах Римской империи, то можно будет сказать: христианство, поскольку оно испытало влияние философии, вносит на восток неоплатонический, на запад стоический характер. На востоке умы богословов занимал вопрос о самом Божестве и его объявлении миру; на западе — вопрос об отношении к нему человека, о том, какими путями человек может достигнуть спасения и вечного блаженства».¹¹² Здесь представлены два принципиальных момента: связь позднеантичного языческого неоплатонизма с развитием христианской религиозно-теологической традиции и неравнозначное воздействие неоплатоновских идей на культуру христианского Запада и Востока.

Первый из них оставим пока в стороне, поскольку он будет более полно раскрыт в следующем параграфе. Здесь ограничимся лишь признанием существенного влияния философско-мистических построений неоплатоников на становящуюся традицию христианского мистического богословия. Также следует констатировать наличие чисто конфессионального по своей природе неприятия этого влияния даже теми мыслителями, которые в целом высоко оценивали философско-теологический потенциал неоплатонизма.

Ярким примером в этом отношении также является Лосев. В завершающем томе «Истории античной эстетики» он пишет: «Совершают глубочайшую историческую ошибку те, кто считает неоплатонизм предшественником или даже истоком христианства. <...> Неоплатоники были исконными врагами христианства. Порфирию, Ямвлиху, Юлиану принадлежали самые злобные

¹¹¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. — С. 229.

¹¹² Зелинский Ф.Ф. Древнее христианство и римская философия // Зелинский Ф.Ф. Соперники христианства. — М.: Школа-Пресс, 1996. — С. 159.

трактаты против христианства. Для настоящего и правильного неоплатоника христианство было просто атеизмом...»¹¹³. Хотя в работе «Античный космос и современная наука» (1927) он пишет нечто иное: «В христианской философии сравнимы с Плотинем только Дионисий Ареопагит и Симеон Новый Богослов, причем родство этих двух философских (не религиозных) систем — языческой и христианской — совершенно неоспоримо»¹¹⁴. В первом случае Лосев следует целому ряду русских мыслителей, чьи собственные философские учения так или иначе ассоциировались как с категорией «христианская философия», так и с неоплатоновской философской традицией. К числу таковых можно отнести, прежде всего, Вл.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина. По этому поводу удачно высказался В.В. Биbihин: христианство, становясь в свое время главным учением «крещеных государств», вобрало в себя платоническую философию в форме неоплатонизма, но современная религиозная философия «уже плохо помнит или даже совсем не знает, до какой степени она есть платонизм»¹¹⁵.

Второй момент представляется более интересным в данном контексте, так как позволяет вывести исследование из рамок чисто историко-философского дискурса в пространство интеркультурного мышления. Еще в первой трети прошлого столетия британский филолог и историк культуры Эрик Р. Доддс (1893 – 1979) написал работу «"Парменид" Платона и происхождение неоплатонического Единого» (*"The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'"*, 1928). В ней определяются собственно платоновские истоки понимания Единого как сверхсущего первоначала у Плотина и последующих неоплатоников. Для современной истории античной философии это уже давно признанный факт. Но поводом для написания этой академически безупречной и, в каком-то смысле, сокрушительной работы послужили различные моменты

¹¹³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Кн. 1. – М.: Искусство, 1992. – С. 412 – 413.

¹¹⁴ Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 340.

¹¹⁵ См.: Биbihин В.В. Язык философии. – М.: Прогресс, 1993. – С. 263.

недопонимания или ложной трактовки неоплатоновских принципов в историко-философской среде.

Сам Доддс указывает следующие: «До недавнего времени позднему периоду греческой философии уделялось меньшее внимание, чем какому-либо другому, и в нашем понимании развития философии в этот период все еще множество прискорбных пробелов. В особенности стоит упомянуть три ошибки, которые помешали в прошлом по достоинству оценить роль Плотина в истории философии. Первая заключалась в неспособности отличить неоплатонизм от платонизма: это заметно в работе многих ранних комментаторов, начиная с Фичино и заканчивая Кирхнером. Второй ошибкой была уверенность в том, что неоплатоники, будучи “мистиками”, совершенно непонятны простому человеку и даже простому философу. <...> Третья ошибка состоит в хронологической путанице, связанной с приписыванием вполне развитой неоплатонической теологии Дионисию Ареопагиту — современнику святого Павла. И несмотря на то, что еще Скалигер раскрыл обман, эти произведения продолжали использоваться вплоть до начала девятнадцатого века (а в некоторых церковных кругах и до настоящего времени в качестве свидетельств того, что “неоплатоническая троица” является поздней имитацией христианской)¹¹⁶. Вновь оставляя в стороне конфессиональный аспект этой темы (как поступает и цитируемый нами автор), обратимся к аспекту этнокультурному.

Э.Р. Доддс указывает, что вопреки географическим, биографическим и собственно теоретическим фактам в науке XIX в. сложилось представление о «восточных корнях» учения Плотина и неоплатонизма в целом. В частности, французский философ-неогегельянец Этьен Вашеро (1809 – 1897) считал, что неоплатонизм был «по существу и по происхождению восточным, не имея ничего общего с греческим мышлением, кроме языка и метода»¹¹⁷. Наличие в неоплатоновском (в том числе, платиновском) учении элементов, сходных с характерными чертами восточных религиозно-философских учений

¹¹⁶ Доддс Э.Р. «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического единого // ΣΧΟΛΗ. – 2009. – Vol. 3.1. – С. 336.

¹¹⁷ Там же. – С. 336 – 337.

(преимущественно индо-буддистского толка) отрицать не приходится. Это и само учение о сверхсущем Едином как безосновной основе сущего и, конечно, практики внутреннего экстатического созерцания, которые резко выделяют неоплатоновскую традицию в общем спектре «чисто греческой» философии. Л.А. Тихомиров на основании этого сходства делает, как ему свойственно вообще в отношении к формам синкретизма, крайний вывод: «В философии Плотина лишь отчасти разрабатываются идеи Платона и проглядывают термины греческой философии. Наибольшее влияние на него, очевидно, имела индуистская философия и те источники, из которых развивалась Каббала»¹¹⁸. Каббалистические корни неоплатонизма Тихомиров обнаруживает, просто отождествляя Единое с Богом в монотеистическом понимании. И делается это для того, чтобы более жестко обозначить различие между культурно-творческим потенциалом христианства и бесплодием синкретической философии: «Разумеется, в такой философии, как бы не оценивать тонкости ее теоретических спекуляций, нет жизни с Богом. Она не могла победить христианства»¹¹⁹.

Однако, в случае с историками философии XIX в. речь чаще идет о причастности неоплатонизма к «тайной мудрости Египта», к синкретическим культам в духе герметизма, изидизма или религии Сераписа. Этот мотив поддерживался и древними авторами, которые традиционно указывали на тайную мудрость египетских жрецов как на источник знаний Фалеса, Пифагора, Платона и др. Доддс также указывает на «негативный аргумент» в пользу восточного происхождения учения Плотина: «Сначала вычленяется то, что объединяет Плотина с ранними авторами, которые считаются “истинными греками”, затем это вычитается из суммы всей системы Плотина и на остаток навешивается бирка “восточный”»¹²⁰. В противовес этому приему британский филолог на уровне текстологических сравнений показывает, что действительным источником платиновских представлений о Едином является платоновский «Парменид». Это же относится и к знаменитому учению об отрицательном (апофатическом)

¹¹⁸ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. – М.: ФИВ, 2012. – С. 215 – 216.

¹¹⁹ Там же. – С. 218.

¹²⁰ Доддс Э.Р. Цит. соч. – С. 338.

богопознании, хотя в неоплатоновской трактовке эти идеи дополнены мотивами, восходящими к стоицизму, неопифагореизму и лишь в малой степени к «восточным» синкретическим культам. Исключение составляет вероятное влияние Филона Александрийского, но его учение относится к категории религиозно-философских доктрин. Эту мысль поддерживает французский исследователь Люк Бриссон: «Если верить сообщению Порфирия (*Жизнь Плотина*, 21), Плотин пытался гармонизировать то, что он считал пифагорейскими первоначалами, с первоначалами Платона. Однако, поскольку Плотин жил в окружении, для которого было характерно доминирующее влияние стоических идей, легко понять, почему предложенный им синтез испытал глубокое влияние стоицизма. <...> Плотин пытался синтезировать платонизм, помещающий Единое, Бытие и Душу за пределы космоса и отдельно от него, со стоическим витализмом, который наделял космос жизненной энергией, оформляющей его в бесконечной последовательности циклов»¹²¹. Лосев, в свою очередь, в трактате «Диалектика числа у Плотина» показывает, что образ числа как идеально-реальной сущности, ближе всего дающей представление о Едином, является общим для Платона и Плотина и восходит к пифагорейским идеям¹²².

Таким образом, наиболее фундаментальные категории и идеи неоплатоновской философии (по крайней мере, в ее платоновском варианте) не являются результатом заимствований из внешних, «восточных» источников, а представляют собой модификацию важнейших идей собственно греческой философии в той форме, какую они приобрели в контексте римско-эллинистической культуры.

В силу этого, синкретический характер неоплатонизма формируется не столько за счет слияния «западных» и «восточных» интеллектуально-культурных тенденций, сколько как сплав теоретико-методологических принципов достаточно разнообразных философских течений, имеющих при этом общие эллинские

¹²¹Бриссон Л. Logos Logoi у Плотина. Их природа и функция // ΣΧΟΛΗ. – 2009. – Vol. 3.2. – С.4 33 – 434.

¹²²См.: Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 797 – 806.

корни. Теоретические системы неоплатонизма, начиная с Плотина, строятся по единой схеме, в основе которой лежит принцип последовательного и всестороннего логико-теоретического раскрытия универсальной системообразующей категории Единого. Коль скоро эта категория предстает здесь, как дискурсивно невыразимое сверхсущееи является по своей сути выражением «предельной интуиции» всеединства, то более адекватным ее обозначением был бы термин «философема» (тем более, что содержательные аспекты Единого раскрываются лишь через диалектику его символических ипостасей). Однако, одна из важнейших черт неоплатонизма в целом состоит именно в своего рода логическим перфекционизме, благодаря которому философские системы имеют сугубо рационально-схематический вид. Соответственно, Единое, как и его основные ипостаси являются именно категориями, оставаясь при этом целостными образами мистико-символического порядка.

Именно в этом качестве неоплатонизма обнаруживается и раскрывается фундаментальное свойство всех последующих философских систем всеединства — мистический рационализм как принципиальная методологическая установка. Этот же принцип прослеживается в общей гносеологической стратегии неоплатонизма, в рамках которой познание понимается как восходящий процесс, охватывающий все уровни когнитивной активности — от телесно-чувственного восприятия до экстатического созерцания абсолюта, которое есть в то же самое время самораскрытие внутренне-духовного потенциала субъекта. Эта стратегия, восходящая к учению Платона, в той или иной степени присуща всем системам всеединства, включая те из них, где интуитивные аспекты познания оказываются в тени рационально-логической схематики (например, системы немецкого диалектического идеализма).

Гегель, как один из создателей такой системы, очень точно описал специфику мистического рационализма, анализируя учение Плотина о мистическом экстазе: «...Экстаз не есть лишь упоение чувства и фантазии, а скорее есть выступление за пределы содержания чувственного сознания. Он

является чистым мышлением, находящимся у самого себя и имеющим само себя своим предметом. <...> Таким образом, Плотин значительно приближается к этой стороне созерцания; однако его образный способ выражения также значительно отличается от частью смутных и запутанных мифических представлений. Идея платоновской философии представляет собою, следовательно, интеллектуализм или высокий идеализм, который, правда, взятый со стороны понятия, еще не есть законченный идеализм; однако то, что Плотин сознает в экстазах, о которых он говорит, представляет собою философские мысли, спекулятивные понятия и идеи»⁷.

Именно это качество философии Плотина и отличает его от прямых предшественников, которые также могли бы претендовать на роль основателей неоплатонизма. Это, в частности, Нумений (2 пол. II в.) и Аммоний Саккас (ок. 175 – ок. 242); последний был не только учителем Плотина в Александрии (232 – 242), но и наставником Оригена (тождественность которого одному из Отцов церкви до сих пор стоит под вопросом). Практически все исследователи неоплатонизма обсуждали вопрос о причастности этих мыслителей к формированию неоплатонизма. Например, Лосев признает известное влияние учения Нумения о Высшем Уме на платоновскую концепцию Единого, но при этом резюмирует: «И все-таки Нумений еще не был неоплатоником, поскольку его высший Ум, хотя и выше всего (подобно неоплатоническому Единому), но все-таки он трактуется у Нумения именно как Ум, то есть как единство реального, а не как абсолютное единство до всякого разделения»¹²³. Относительно Аммония еще Гегель указал, что «стройная система» неоплатоновской философии была приписана ему позднейшими авторами в силу его наставничества у Плотина¹²⁴. В свою очередь, создательница теософской доктрины Е.П. Блаватская в своем «Теософском словаре» не только именуется Аммония «великим и прекрасным философом», но и приписывает ему создание «Неоплатонической Школы

⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 т. Т. 3. – СПб.: Наука, 1993. – С. 115 – 116.

¹²³ Лосев А.Ф. ИАЭ. Поздний эллинизм. – С. 168.

¹²⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Цит. соч. – С.109.

филалетеян или “любителей истины”»¹²⁵. Один из первых отечественных исследователей неоплатонизма М.И. Владиславлев (1840 – 1890) также считает Аммония действительным родоначальником этого течения; в советской «Философской энциклопедии» он назван «главой неоплатонизма»¹²⁶.

Ю.А. Шичалин, напротив, полагает, что «у нас нет решительно никаких оснований восстановить учение Аммония», хотя «в научной литературе предпринимались попытки реконструировать учение Аммония и выявить в нем элементы среднеплатонической доктрины и пифагореизма, которые в целом нельзя признать успешными»¹²⁷. Лосев в завершение изложения фрагментов учений Нумения и Аммония, которых он относит к «поздним платоникам», резюмирует: «...Ко времени Плотина диалектика ума и души, а с другой стороны, диалектика души и тела уже были разработаны в яснейшей форме. Оставалась только проблема Единого, которое все эти поздние платоники возвышали решительно над всем существующим, но никак не могли дать такое Единое, которое было бы абсолютom, превышающим даже и самый ум. Но такое Единое превыше всякого ума и всякой сущности было разработано только Платином, которого поэтому и нужно считать первым ярким представителем, а может быть, даже и основателем всей неоплатонической школы»¹²⁸.

Примерно ту же мысль выражает современный комментатор и исследователь неоплатонизма: «Плотин был первым, кто поставил своеобразный “метафизический эксперимент”. Он задался вопросом: как можно помыслить абсолютно трансцендентное условие бытия и знания полноправным и деятельным началом всего? В результате сложилась концепция Единого, понимаемого и как трансцендентное начало, и как Благо, таинственным образом порождающее все и заботящееся обо всем, пронизывая сущее своим присутствием, и как принцип единства любого из существующих, своего рода мистический след

¹²⁵ См.: Аммоний Саккас // Теософский словарь Е.П. Блаватской / сост. Дж. Мид. [Интернет-ресурс]. Режим доступа: <http://booksonline.com.ua/view.php?book=40735&page=6> (орфография источника – С.Г.)

¹²⁶ См.: Аммоний Саккас // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 1. – М.: Советская энциклопедия, 1960. – С. 52.

¹²⁷ См.: Шичалин Ю.А. Аммоний Саккас // Античная философия. Энциклопедический словарь. – М.: Прогресс – Традиция, 2008. – С. 104 – 105.

¹²⁸ Лосев А.Ф. Цит. соч. – С. 177.

Первоначала»¹²⁹. По сути, вся платиновская философия и представляет собой движение по этому мистическому следу, которое начинается с простого и цельного внутреннего образа всеединства (всеобщей взаимосвязи) и, проходя множество диалектико-логических «лабиринтов», возвращается к себе, т. е. к «чистому мышлению, находящемуся у самого себя и имеющего само себя своим предметом»¹³⁰.

Как уже отмечалось, содержательный потенциал категории Единого (равно как интуиции всеединства в целом) не может быть окончательно раскрыт в дискурсивно-логическом мышлении и исчерпывающе выражен присущим ему языком чистых категорий. Отсюда специфический символический аспект платиновских категорий, иногда перерастающий в непосредственно мифологический. И, одновременно, математически строгая диалектика, основанная, опять же, на символически истолкованной мистике чисел. Сам Плотин выражает этот момент так: «Душа бежит выше всех истин, но все равно потеряет все, что знает, если пожелает высказать их или об этих истинах рассуждать; ибо дискурсивное мышление для того, чтобы высказать истину, берет одно за другим: таков описательный метод; но как можно описать всецелую простоту? Достаточно умного прикосновения; но когда это произошло, и это прикосновение длится, нет, ни времени, ни возможности говорить, лишь позднее возможно умозаключать об этом»¹³¹ (V 3, 17, 15).

Кроме того, важнейшей особенностью платиновских трактатов является то, что, несмотря на конкретные заглавия, данные им Порфирием, в любом из них обсуждается великое многообразие предметов. Или, напротив, одни и те же предметы, всякий раз выступающие под новым углом зрения и предстающие в новой серии образов и метафор. Французский исследователь Эмиль Брейе (1876 – 1852) предполагает, что такая манера изложения мыслей не случайна и связана с тем, что: «...учение Плотина не развивалось по частям, трактат за трактатом, но,

¹²⁹ Светлов Р.В. Пространство самопознания (Плотин. Первая эннеада) // Плотин. Первая эннеада. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – С. 23 – 24.

¹³⁰ См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3.- СПб.: Наука, 1993.- С.97-98

¹³¹ Плотин. О познающих ипостасях и том, что по ту сторону (V. 3) // Плотин. Пятая эннеада. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – С. 95 – 96.

во многом как и Лейбниц, Плотин в каждом своем сочинении излагает все учение в целом, только в ракурсе того именно предмета, который собирается рассматривать»¹³². Эти стороны философии Плотина, по всей видимости, послужили почвой для ситуации, когда долгое время «все исследователи, как бы сговорившись, указывают, прежде всего, на трудность этого учения, а во-вторых, тайно или явно считают его просто несерьезной фантастикой, о которой нечего и рассуждать в научном труде»¹³³. Хотя в данном пассаже речь идет конкретно о философии чисел, в некоторой мере это можно отнести и к философии Плотина и к неоплатоновской традиции античности в целом.

О мистико-рационалистическом характере философии всеединства Плотина было сказано уже достаточно много. Но в этом есть очень важный, на наш взгляд, нюанс: мистический рационализм здесь есть не просто соединение различных аспектов и уровней познания, а такой синтез, в котором каждый из элементов оказывается бессмысленным без взаимодействия с прочими. В этом смысле рационализм Плотина обеспечивается его мистицизмом: коль скоро первичное откровение Единого происходит в виде «абсолютно простого» переживания души, то оно суть не что иное, как сновидение и, как мимолетное сновидение, нуждается в схватывании и фиксации; эту работу может проделать только рефлексивное сознание, которое само по себе тяготеет к рациональности: «Сознание — угол зрения, центр перспективы. Для нас наше “я” совпадает с этой отправной точкой, позволяющей нам созерцать весь мир или нашу душу: иначе говоря, чтобы психическая активность нам принадлежала, она должна быть сознательной»¹³⁴.

Сознание Единого может быть достигнуто посредством обращения к истокам его философской разработки, а для неоплатоников исток истоков в этом плане — Платон. Согласно мнению большинства историков античной философии, основой для выстраивания концепции Единого послужили платоновские идеи,

¹³²Брейе Э. Философия Плотина. — СПб.: Владимир Даль, 2012. — С. 106.

¹³³Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1993. — С. 713.

¹³⁴Адо П. Плотин или Простота взгляда. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. — С. 24.

изложенные в диалогах «Парменид» (137c – 142a) и «Государство» (508a – 509c). Британский исследователь Дж. М. Рист указывает, что в разработке учения о Благе – Едином Платон столкнулся с существенной трудностью, лежащей не столько в сфере вербальных определений сверхсущего, сколько в сфере определений мышления, связанного раз и навсегда фундаментальным принципом: ограниченное и предел есть благо, беспредельное или бесконечное суть зло (пифагорейцы). А как же быть с Благом как пределом пределов? Рист пишет: «Мы не знаем, как далеко Платон продвинул это направление исследований. Мы знаем, что в Государстве, 509b он предполагает, что Благо “выше сущности” (*ουσία*), что должно означать “выше конечного сущего”, но фактически нет свидетельств, что Платон сделал этот следующий шаг. Сделать его означало бы отказаться от традиционного связывания Блага с пределом. Благо выше конечных вещей могло быть для Платона ограниченным самим собой, в смысле — быть пределом выше иных пределов»¹³⁵. То есть, при всех качествах превосходства сущего Благо (как и Единое) остается рядоположено индивидуальным идеям и даже телам в плане своей определенности. И в этом смысле Благо остается объектом среди других объектов, пусть и объектом высшего порядка (объект здесь выступает в том смысле, как это понятие функционировало в новоевропейской философии классического образца — той философии, которая «поняла» Платона, но «не поняла» Плотина).

Указанный Ристом следующий шаг сделал Плотин, просто расположив Единое «выше конечного» и тем самым сделав его «сущностно бесконечным»¹³⁶. Это повлекло за собой два следствия, ставших своего рода визитной карточкой неоплатоновской модели всеединства:

- истинное постижение Единого доступно только апофатическим способом, поскольку оно есть все, не есть нечто и есть не-нечто;

¹³⁵Рист Дж.М. Плотин: путь к реальности. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – С. 34.

¹³⁶Там же. – С. 35 – 36.

- постижение Единого как трансцендентного (в смысле его категориальной выраженности) является процессом установления его имманентности (в смысле предельно персонализированной интуиции, экстаза).

В обоих случаях мы имеем дело с характерными качествами мистико-интуитивной традиции мышления, которой свойственны как принцип невыразимости, так и принцип субъект-объектного тождества. Первый момент представлен в Эннеадах Плотина весьма разнообразно и едва ли не повсеместно: Единое превышает того, что есть наилучшее (I. 8. 2. 8), оно безвидно ($\nu\omicron\epsilon\delta\iota\epsilon\nu\alpha$) (V. 5. 6. 4 и VI. 7. 32) или является бесформенным эйдосом ($\sigma\omicron\delta\iota\epsilon\ \nu\omicron\phi\rho\omicron\mu\alpha$) (VI. 7. 33. 4), неопишимо (V. 3. 13. 1), ему не подходит никакое имя (V. 5. 6. 12), оно — «не это» (V. 5. 6. 13). И вместе с тем, оно есть творящее самодостаточное бытие (V. 3. 17. 12)¹³⁷, где самодостаточность предполагает неисчерпаемую потенцию, т. е. сущностную бесконечность. Второй из этих моментов очень ясно прокомментировал Р.В. Светлов: «В сущности, Единое в равной мере является и объектом, и субъектом познания, а точнее — объект и субъект выступают эпифеноменами его присутствия в бытии. Попросту говоря, бытийный, жизненный, познавательный опыт, который имеет человек или любое живое существо, содержится внутри присутствия Единого, причем даже наше “я” является не неким атомом-субстанцией, но структурой (комплексом), возникающей в рамках данного опыта»¹³⁸.

Еще один момент, принципиально отличающий неоплатонизм от классического платонизма, это утверждение о производном (сотворенном) характере, как материи, так и идей. Платоновские диалоги «Тимей» и «Государство» разъясняют, что материя не творится идеями, которые лишь придают ей ту или иную форму, ни Демиургом, который просто обстраивает упорядоченность физического мира. Плотин же в ряде мест отчетливо высказывается о том, что идеи, материя и даже единичные вещи суть творение Единого. Даже если допустить, что материя существовала всегда, она не должна

¹³⁷ См.: Рист Дж.М. Плотин: путь к реальности. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. — С. 36.

¹³⁸ Светлов Р.В. Цит. соч. — С. 26.

мыслиться как нечто отъединенное от Единого или как «необходимое следствие» существования идей (IV. 8. 6. 18). При этом термин «творение» не следует понимать в смысле догматического христианского учения, т. е. как свободный акт божественной сверхличности, но так же не следует приписывать творению необходимость, поскольку Единое трансцендентно относительно оппозиции свобода / необходимость. Для объяснения этого момента Плотин использует многомерный образ: «Что же оно [т. е. Единое] есть? — Мощь всех вещей: если бы Его не существовало, не существовало бы и всех вещей, не существовало бы первичной и всеобщей жизни Ума. То, что сверх жизни, есть причина жизни, поскольку причина жизни, которая есть все вещи, — не первая, но сама истекает [из этой Мощи], как из источника. Ибо источник мыслится тем, что не имеет кроме себя иного начала, но наполняет собой реки, отнюдь не истощаясь в них, но покоясь в себе; реки же исходят из него, и перед тем, как каждая потечет своим путем, все они пребывают вместе, при этом каждая из них знает каким-то образом и направление, в котором ей предстоит истечь...»(III. 8. 10)¹³⁹.

Здесь как будто дается двойственный образ Единого: с одной стороны, как собирательной (соборной) силы (поэтому Плотину приходится постоянно подчеркивать, что «Единое, или Благо, не есть единое всех вещей, но Оно прежде всех вещей»¹⁴⁰), с другой стороны, как безначальной целостности, порождающей все иные целостности и раздельности, при этом «покоясь в себе». Можно сказать, что образ источника (в переводе П. Адо — «водного потока»¹⁴¹) не слишком удачен в том смысле, что источник, поток, струя воды все-таки делимы как в мысли, так и на действии; тем самым этот образ остается в пределах «собирательного Единого». Так что мы имеем дело не с точным описанием бытия и действия Единого, а лишь с приблизительной метафорой; впрочем, здесь и в других трактатах Плотин оговаривает метафоричность посредством вводных слов

¹³⁹ Плотин. О природе, созерцании и Едином // Плотин. Третья эннеада. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. — С. 441.

¹⁴⁰ Плотин. О познающих ипостасях и том, что по ту сторону // Плотин. Пятая эннеада. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. — С. 62.

¹⁴¹ См.: Адо П. Плотин, или простота взгляда. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. — 142 с.

«если», «как будто», «можно представить» и т.п. Важнее другое: источник, из которого истекают реки есть практически прямая отсылка к тому способу, которым, согласно Плотину и другим неоплатоникам, Единое порождает ипостаси и все иное вплоть до материи. Речь идет об эманации (лат. *emanatio*; греч. «πρόδος» — истечение, распространение).

Этот термин, разработанный непосредственно в неоплатонизме не только укоренился в различных философских системах всеединства последующих эпох, но и приобрел определенный научный статус. К примеру, И. Ньютон использовал его для объяснения свечения как «истечения частиц света» от светящегося тела; в современной физике это одно из обозначений радиоактивного излучения; в химии — название для изотопов радона. В европейскую философию понятие вошло как через неоплатоновские тексты, смешанные с платоновскими в Средние века, так и через посредство философской мистики Шломо бен Габироля (также Ибн Гебиоль, 1021 – 1058). В его основном философском труде «Источник жизни» эманация есть воплощение воли Первой Сущности (Бога) в процессе творения чистой материи и абсолютных форм и, посредством них, физического мира. Позднее термин был адаптирован в каббалистической литературе (ивр. Ацилут) для обозначения принципа «духовного переноса» с одного объекта на другой, а также для обозначения высшего из четырех миров Каббалы.

В собственно неоплатоновском смысле эманация — это истечение (также излучение) онтологических сущностей из Единого в порядке нисхождения и разделения (рассеивания). Эманация мыслится как произвольный процесс, в отличие от некоторых интерпретаций в теологии монотеистических религий (например, у того же Ибн Гебиоля): во-первых, Единое порождает Иное лишь от собственной «преисполненности бытием» и от того, что ему «ничего не жалко»; во-вторых, благодаря действию второй ипостаси — Ума, дальнейший процесс эманации при всем его расширении происходит упорядоченно, «законосообразно» (или буквально, по-русски, «по Уму»), т. е. с необходимостью.

Эманация как процесс нисходящей структуризации реальности от чисто духовных сущностей до «тьмы вещей» материального мира необратима, но в

общем всеедином миропорядке, который и есть содержание Ума, она сопряжена с обратным процессом. Эту концепцию, данную Плотинем в общих определениях, детально разработал Прокл Диадох (412 – 485). В его понимании универсальные модусы бытия сводятся к трем: пребывание в себе (бытие Единого) – эманация (процессуальное бытие мира) – возвращение (восстановление единства Души и Ума в мистическом восхождении индивидуальной души и разума мудреца).

Таким образом, концепция эманации является не только динамическим или энергийным компонентом неоплатоновской системы всеединства, она также позволяет обнаруживать «след Первоначала» на всех уровнях действительности, которые, таким образом, имеют также триадическую (триипостасную) структуру. Этот принцип воспроизводства общей структуры реальности на всех уровнях сущего и даже в единичных его явлениях также представляет собой одну из наиболее важных характеристик метафизики всеединства. Здесь мы, действительно, имеем дело с метафизикой в аутентичном смысле слова, т. е. с системным учением о соотношении сверхчувственного бытия к миру телесно-чувственной действительности. А главная особенность этой метафизики — принцип всеприсутствия идеального (божественного) начала во всей сфере сотворенного им сущего.

Если обращаться к рассмотрению систематики синкретической философии неоплатонизма, то она сама по себе относительно проста и практически идентична для всех основных школ и представителей этого течения. В самой краткой форме ее описание дал А.Ф. Лосев: «Неоплатонизм как философская система сводится к учению об иерархическом строении бытия и к конструированию таких нисходящих его ступеней, эманлирующих путем постепенного ослабления из первой ступени: Единое, Числа, Ум, Душа, Космос, Материя»¹⁴². Если говорить конкретно о Плотине, то можно признать, вслед за Ю.А. Шичалиным, что его философская система тяготеет к предельному спекулятивно-рационалистическому отражению целостности и многообразия мирового сущего, центром которого является двойная схематика: взаимосвязь

¹⁴² Лосев А.Ф. ИАЭ. Поздний эллинизм. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – С. 222.

Единого, Ума и Души и отражение этой взаимосвязи как в явлениях живой действительности, так и в сфере познания.

Особенностью концептуального представления о последней у Плотина является некая внешняя парадоксальность, о ряде аспектов которой здесь уже говорилось. Мистический рационализм как фундаментальный синтетический метод познания актуализируется не только на уровне учения о переходе от чисто логического (дискурсивного) мышления к высшему отрешенно-экстатическому созерцанию, которое, помимо прочего, предполагает «исступление из тела». Тем самым резонно предположить, что на высшем уровне познавательной деятельности ее субъект полностью отвлекается от телесно-чувственного окружения, включая собственную физическую телесность. И как будто во множестве мест и по разным поводам тексты Эннеад это подтверждают. Именно в таком ключе излагает платиновскую концепцию познания Вл.С. Соловьев в обширной статье для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона: «Первый шаг к возвышению над чувственностью есть бескорыстное отношение к самой этой чувственности, как к предмету познания, а не вожделения; второй шаг есть отвлеченное мышление (например, арифметическое или геометрическое); более высокий подъем дается, затем, любовью к прекрасному ради ощущаемой в нем идеи (платонический эрос); еще выше поднимает нас чистое умозрение (диалектика в Платоновом смысле); последний шаг есть восхищение или экстаз, в котором наш дух становится простым и единым как Божество и, наконец, совпадает и сливается с ним»¹⁴³. Очевидно, что основатель российской метафизики всеединства фактически отождествляет теорию познания Плотина с платоновской схемой возвышения над чувственностью. Однако, еще Э. Брейе обратил внимание на момент, не укладывающийся в эту схему: «...Все, о чем мы говорили выше, предполагает, что созерцание умопостигаемого превосходит мышление — по крайней мере, нормальное, дискурсивное мышление. Но, с другой стороны, налицо высказывания Плотина, которые сводят

¹⁴³ Соловьев В.С. Плотин // Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов н./Д.: Феникс, 1997. – С. 194.

умопостигаемое до уровня чувственного. Во всяком случае, чтобы передать наше созерцание умопостигаемого, годятся только слова, передающие чувственные впечатления, а вовсе не выражения, связанные с логическим мышлением»¹⁴⁴.

На наш взгляд, дело здесь заключается в стремлении Плотина выделить и подчеркнуть пронизанность всего сущего силой и действием Единого, восхождение к постижению которого не оставляет позади предшествующие стадии с их содержанием, в том числе, и с чувственными образами, которые в чистом созерцании сохраняют себя как смыслы. Поэтому Лосев назвал платиновский Ум «смысловой изваянностью вещи». В свою очередь, стремление подняться «выше Ума» предполагает следующее: «Нужно утверждать такое единство, вернее, *единичность*, которая как охватывающая все, уже ни от чего иного не будет отличаться и которая будет конструировать цельность и нераздельность всего»¹⁴⁵. Или же, по словам Брейе: «Мыслить — значит идти к некой реальности, которая не только совершенно ничего не теряет из богатства чувственного восприятия, но еще и превосходит его, вскрывает его глубины»¹⁴⁶.

Поскольку в познании Единого есть путь апофатический, мы должны преодолевать всякую «привязанность к миру» в его материально-чувственной данности; но поскольку мы достигаем полноты созерцания Единого, то путь катафатический оказывается вполне равноправным. Именно поэтому яркие чувственные образы служат не только полезной метафорой для трансляции сокровенных и выпретенных логических формул, но и прямым указанием на всеохватную сущность Единого.

Осмелимся провести параллель между этим аспектом платиновского всеединства и традицией дзен-буддизма. В одном из коанов повествуется, что человек, ищущий просветления, обратился к известному мастеру дзен, которого он встретил на рынке, с сакраментальным вопросом: «В чем истинная сущность Будды?». Мастер тут же показал на прилавок торговца льном и сказал: «Вот это

¹⁴⁴Брейе Э. Философия Плотина. — СПб.: Владимир Даль, 2012. — С. 86.

¹⁴⁵Лосев А.Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. — М.: Мысль, 1993. — С. 751.

¹⁴⁶Брейе Э. Цит. соч. — С. 90.

— пять фунтов льна». Этого было достаточно для сатори спрашивающего. Представляется, что и в этом случае всеобъемлющее целое схватывается в элементарном чувственном образе, за которым стоит принцип всеобщей сопричастности¹⁴⁷. Отсюда и специально выделенные Лосевым интимно-человеческие аспекты понимания Единого и первой триады у Плотина (танец Души вокруг Ума, любовное тепло Единого, влюбленность Души в свет и т.д.)¹⁴⁸.

Подводя итоги анализа синкретических аспектов неоплатонизма, рассмотренного нами преимущественно на материале учения Плотина, ***сформулируем необходимые выводы:***

- неоплатоновская философия, основанная или, как минимум, впервые систематически выраженная Платином, представляет собой продукт синкретического творчества, что раскрывается в ряде аспектов:

Содержательный аспект — синтез идей классических (платонизм, аристотелизм) и эллинистических философских школ (преимущественно, стоицизма, среднего платонизма и неопифагореизма);

Системный аспект — построение рационально-логической системы категорий, совокупно отражающих содержание мистической интуиции всеединства;

Методологический аспект — разработка синкретической теории познания, основанной на восхождении от чувственного уровня к мистическому созерцанию (экстазу) с возможностью сохранения богатства и полноты непосредственного восприятия действительности;

Интеркультурный аспект — проявление черт религиозно-философских традиций восточного типа, преимущественно, буддистско-индуистского рода. Однако, этот аспект не только является достаточно общим для многих течений философской мысли позднего эллинизма, но и, вероятно, сложился в результате косвенно или опосредованной рецепции соответствующих интеллектуально-культурных элементов.

¹⁴⁷ См. Лосев, А.Ф. Неоплатонизм, изложенный ясно как солнце // А.Ф. Лосев Контекст — 2003. Литературно-теоретические исследования. — М.: ИМЛИ РАН, 2003. — С. 269 — 288.

¹⁴⁸ См.: Лосев А.Ф. ИАЭ. Поздний эллинизм. — С. 897 — 908.

Подводя итог, можно утверждать, что неоплатоновская философия всеединства в ее систематической форме стала своего рода архетипом, воспроизводящимся в тех или иных синкретических системах всеединства в последующих культурных эпохах. Критическое отношение к неоплатонизму в каждый отдельный исторический период во многом было связано со спецификой восприятия мистической философии, доминирующих на данный момент религиозных авторитетов и предубеждений и даже политической конъюнктуры. Однако интерес к ключевым идеям неоплатоновской философии, ее неоспоримое влияние на творчество представителей самых разных направлений сохранялся в той или иной степени в протяжении всей истории философской мысли.

Следующий виток развития синкретических учений всеединства приходится на период Средних веков и Возрождения. На данном этапе неоплатонизм тесно переплетается с религиозно-мистическими учениями, наполняясь новыми смыслами и расширяя возможности синкретической методологии.

§ 2.2. Становление синкретизма всеединства в философии Средних веков

Поставленный в предыдущем разделе вопрос о взаимосвязи античного неоплатонизма и христианства разрешается в двух положениях:

- неоплатоновская философия не является «исток» или «предшествованием» христианского вероучения (хотя бы в силу хронологических факторов, поскольку неоплатонизм в своей ранней форме сформировался в период, когда история христианства уже насчитывала две сотни лет);

- значительное влияние неоплатоновских идей присутствует в философско-теологической традиции христианства, в основном, в системе теологических идей, т. е. в интеллектуальном компоненте христианского вероучения.

В предыдущем разделе мы приводили высказывание Ф.Ф. Зелинского, согласно которому западное христианство получило от античной культуры «прививку» стоицизма, а Восток — неоплатонизм как философскую основу для разработки христианских идей в прежде несвойственном им русле. Соглашаясь с этим в целом, добавим ряд необходимых уточнений.

Работа Зелинского «Древнее христианство и римская философия», несмотря на столь обобщенное название, посвящена конкретной теме — влиянию философии Цицерона на христианских авторов II – III вв. (в частности, Минуция Феликса и Лактанция). Точнее сказать, использованию некоторых его идей защитниками новой мистической веры против язычников. Зелинский приводит две причины, по которым Цицерон, сам того не ведая, оказался на некоторое время «драгоценным союзником» христианской церкви. Первая причина заключена в его скептицизме, направленном против суеверных представлений, свойственных римско-эллинистической культуре. Вторая причина также связана со скептицизмом, но уже на более глубоком философском уровне. Это представление о принципиальной недостижимости адекватного знания действительности, в отличие от возможности опровергнуть те или иные ложные представления. Впрочем, обе причины имели временный характер, и, по словам

Зелинского, «когда прошла необходимость бороться с язычеством, аргументы римской философии были сданы в архив»¹⁴⁹.

Далее Зелинский указывает, что гораздо более значимое воздействие на становление христианства было оказано этическим учением Цицерона, которое, по его словам, было адаптировано почти без изменений как нравственно-философская основа христианского вероучения в его социальной, культурной, этической ипостасях. Характерно в этом отношении суждение о роли св. Амвросия: «Римскую нравственную философию — или, выражаясь конкретно, книги Цицерона “Об обязанностях” — он принимает уже не в фундамент, а в самый корпус своего здания христианской этики. <...> И действительно, в своем сочинении “Об обязанностях” Амвросий переливает в христианство всю языческую мораль Цицерона; поправки он кое-где делает, но редко и без особенного пафоса»¹⁵⁰. Хотя тема влияния нравственной философии стоицизма на теологию и философию христианской церкви выходит за пределы нашего исследования, этот сюжет прекрасно иллюстрирует, каким образом могли формироваться основы христианского вероучения и теологии, которые изначально имели мало что общего с римско-эллинистической философией и, тем более, с неоплатонизмом. Согласно крупнейшему историку средневековой философии Этьену Жильсону (1884 – 1978), «новая вера немедленно привела к радикальному смещению перспективы; ее безусловное принятие мотивировало в дальнейшем и ее философскую интерпретацию»¹⁵¹.

Тем не менее, своеобразная «всеядность» раннехристианских авторов, стремившихся сначала (до некоторой степени) примирить новую веру и ее последователей с традиционной культурой Рима и провинций, затем — опровергнуть последние доводы языческой культуры в свою защиту и, наконец, создать и утвердить (не только чисто интеллектуальными аргументами) универсальную доктрину мироздания, основанную уже не просто на религиозно-

¹⁴⁹ Зелинский Ф.Ф. Древнее христианство и римская философия // Зелинский Ф.Ф. Соперники христианства. – СПб.: Школа-Пресс, 1996. – С. 161.

¹⁵⁰ Там же. – С. 163.

¹⁵¹ Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Республика, 2004. – С. 26.

этическом учении, но на мощи социально-политического организма Церкви и, отчасти, соучаствующего ей государства, имеет в данном контексте свою коннотативную нишу.

Действительно, если следовать представленной выше работе Ф.Ф. Зелинского, то римская философия в лице Цицерона была лишь временно принята христианской апологетикой «на вооружение», после чего «сдана в архив». Но уже сама возможность плодотворно использовать идеи языческого мыслителя, который — будь у него такая возможность — наверняка занял бы активную антихристианскую позицию (хотя бы исходя из того же скептического отношения к чудесам), говорит о синкретическом характере даже раннехристианской мысли. Т. е., еще до того, как в ортодоксальной христианской теологии сложился специфический философский комплекс, объединенный именно идеями неоплатонизма. Э. Жильсон по этому поводу говорит: «Интерес этих первых философских попыток состоит преимущественно в том, эти писатели ищут не истину, которую им еще предстоит открыть, а формулировки для уже открытых ими истин. Но единственная философская техника, которой они располагают, — это техника самих греков, чью философию им нужно реформировать и чью религию отбросить»¹⁵².

С другой стороны, христианские источники достаточно часто сообщают о некоем «родстве» или «пересечении» языческих мыслителей-неоплатоников с их современниками-христианами. Первыми в этом ряду, вероятно, стоят Аммоний Саккас и Ориген. О первом из них, опираясь на «Церковную историю» св. Евсевия Кесарийского (ок. 260 – 340), прямо говорят, что он был рожден и воспитан в христианской семье, но уже в зрелом возрасте «отошел от христианства ради философии». Те же сведения о нем дает ближайший ученик Плотина Порфирий в трудах «Жизнь Плотина» (ок. 300 г.) и «Против христиан». Относительно второго до сих пор существует вопрос: был ли Ориген-язычник слушателем Аммония, или же Ориген-христианин преподавал в Александрии в то

¹⁵² Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М.: Республика, 2004. – С. 26.

же самое время. При этом, Ориген-христианин (ок. 185 – ок. 254) — один из первых философов в рядах христиан и, вероятно, первый систематизатор христианского вероучения. Его склонность к платонизму является вполне явным фактом и не заслуживает (с точки зрения философии) сколько-нибудь существенного осуждения, которому были подвергнуты некоторые идеи Оригена в церкви¹⁵³. Однако, остается открытым вопрос: был ли Ориген-язычник личностью, отличной от своего христианского тезки? В частности, известнейший историк христианской философии Этьен Жильсон уверен в их тождестве.

Например, Порфирий в «Жизни Плотина» трижды упоминает Оригена, не уточняя его вероисповедания, но говоря о большом уважении, которое ему оказывал Плотин (3. 24–35; 14. 18–25; 20. 25–47). В 3-й книге полемического трактата «Против христиан» он, несомненно, говорит уже о выдающемся христианском теологе. Но при этом сообщает сведения, сильно расходящиеся с канонической биографией: по версии Порфирия, Ориген был учеником Аммония в Александрии, «но в выборе правильной жизни пошел в противоположном ему направлении», т. е., будучи воспитан в «эллинских учениях», принял христианство¹⁵⁴. В свою очередь, Евсевий Кесарийский столь же твердо уверен в том, что Ориген родился в христианской семье, учился у св. Климента Александрийского (ок. 150 – ок. 215) и принял руководство Александрийской «школой катахетов» по смерти учителя.

Это интересное, но достаточно частное противоречие позволяет лучше понять неоднозначность взаимоотношений раннего христианства с «эллинскими учениями», т.е. философией. Для раскрытия темы данной работы не так важно, сколько было Оригенов-современников, как вероятная мотивация двух мыслителей, чей авторитет в среде языческих философов (Порфирий) и христианских теологов (Евсевий) вполне сопоставимы. Представляется, что ученику Плотина важно показать, насколько пагубным для личности философа и

¹⁵³ В 231 г. на поместном соборе в Александрии и в 543 г. на поместном Константинопольском соборе, а также эдиктом императора Юстиниана I от того же года.

¹⁵⁴ Цит. по: Сeregин А.В. К вопросу о двух Оригенах. [Интернет-ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Origen/k-voprosu-o-dvuh-origenah/>

ученого может быть принятие христианства. О последствиях этого он пишет вполне эксплицитно: «Став слушателем Аммония, который в наше время достиг наибольшего преуспевания в философии, он получил много полезного от учителя в том, что касается опытности в науках...» Но когда Ориген, «...эллин, воспитанный в эллинских учениях, впал в варварское безрассудство», то «предавшись ему, он растратил и себя, и свои навыки в науках, в жизни ведя себя по-христиански и незаконно, а в мнениях о [материальных] вещах и Божестве подражая эллинам и привнося эллинские [учения] в иноземные мифы»¹⁵⁵. Далее он говорит о том, что Ориген «всегда проводил время с Платоном» и знал сочинения целого ряда философов, которые, вероятно, были наиболее уважаемы в кругу последователей Плотина (Нумений, Кроний, Аполлофан, Лонгин, Модерат, Никомах и «мужи, знаменитые среди пифагорейцев»). Здесь это тоже звучит как упрек: как можно, постигнув философию столь знаменитых мужей, «впасть в варварское безрассудство»? Но, заметим, что, несмотря на явно негативную оценку, Порфирий совершенно точно указывает на действительное значение Оригена для становления христианской философско-теологической традиции (которую он, правда, принижает до уровня всего лишь мифа).

Со своей стороны, Евсевий тоже нуждается в Оригене, который был бы христианином от рождения. Дело в том, что этот выдающийся христианский теолог и историк, сыгравший одну из ключевых ролей в становлении Никейской ортодоксии (равно как в формировании арианских и «восточных» ее модификаций), относился к осужденному в свое время предшественнику с очевидным сочувствием и уважением. В силу этого, зависимость оригенизма от языческой платоновско-неоплатоновской философии должна была быть оправдана личным благочестием Оригена и его значимой ролью в достижении некоего примирения эллинистических и христианских начал культуры. Несмотря на церковное осуждение оригенизма, православный теолог А.П. Орлов в начале XX в. признавал: «В истории церковно-богословской мысли христология Оригена

¹⁵⁵ Цит. по: Серегин А.В. К вопросу о двух Оригенах. [Интернет-ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Origen/k-voprosu-o-dvuh-origenah/>

представляет собою замечательное явление, как первый и в высшей степени яркий опыт научной постановки и раскрытия христологической проблемы, — на почве популярной в век Оригена неоплатонической философии. Великий александрийский богослов с глубокой, чисто подвижнической религиозностью соединявший в себе неутомимую философскую пытливость мысли, считал своей священной обязанностью “просвещать себе свет ведения” и, не ограничиваясь передачей общепризнанного “правила веры”, находил необходимым делать и самостоятельные “умозрения” на почве богооткровенного предания, дабы уразуметь “единый организм (corpus)” истины»¹⁵⁶.

Представляется, что в этом отношении совершенно прав Абрам Борисович Ранович (1885 – 1948), признанный исследователь истории поздней античности и раннего христианства. Во введении к публикации фрагментов трактата Порфирия «О философии из оракулов» он указывает, что сей труд не направлен непосредственно против христиан, но призван продемонстрировать превосходство «национальной» религии (как представляет ее сам Порфирий, сириец по рождению, носивший родное имя Малх) над универсализмом христианства, который, с его точки зрения, равнозначен безродности.

Ранович указывает, что тенденция к синкретическому соединению монотеистического религиозно-мистического мировоззрения с основными идеями платонизма существовала в эллинистическом мире давно: «Получив свое первое оформление в туманной экзегетике Филона Александрийского, эти религиозно-философские идеи нашли свое воплощение в “Эннеадах” Плотина»¹⁵⁷, который ограничился чисто теоретическим обоснованием своего учения. Порфирий, напротив, искал приложения неоплатоновских идей на практике, «поэтому центром его внимания была мораль, нормы поведения, а осуществить в жизни идеи Плотина он пытался, с одной стороны, путем пропаганды магии (или, как он ее называл, теургии), мантики и тому подобной чепухи, с другой стороны, путем

¹⁵⁶ Орлов А.П. К характеристике христологии Оригена // Богословский вестник. – 1909. – Т. 2. – № 7/8. – С. 370.

¹⁵⁷ Ранович А.Б. Античные критики христианства // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 348.

аллегорического толкования эллинской мифологии и религии. С одной стороны, уступка культовой практике, с другой стороны, попытка поднять богословие до уровня философской дисциплины»¹⁵⁸. Как говорит далее Ранович, христианство шло примерно по тому же пути: «Учение неоплатоников о Логосе заняло центральное место в христианском богословии; разработанная ими демонология вполне подходила и к христианской догматике»¹⁵⁹. Но перспективы этого как будто общего пути были принципиально различны: если неоплатоники пытались сохранить уже «состарившуюся» религиозную практику, дополнив ее религиозно-философским обоснованием, то христианские богословы III – IV вв. были глашатаями идущей к власти новой силы, стремившейся к обоснованию своих притязаний всеми доступными средствами, в том числе — средствами ранее осуждаемой ими же неоплатоновской философии. Отсюда закономерный результат: «Поэтому христиане и неоплатоники, говоря как будто одно и то же, фактически говорили на разных языках и ставили себе противоположные задачи»¹⁶⁰. При этом, рано или поздно (конкретно, ко времени «после Оригена»), уже не столкновение, а пересечение этих интересов должно было состояться. И в результате симбиоз христианского вероучения и неоплатонизма оказался чрезвычайно устойчивым и стал основой христианской догматики в том ее измерении, которое можно считать вариантом философии. Он же стал основной моделью синкретической философии всеединства почти на тысячелетие.

Однако в христианской мысли присутствовали собственные, независимые от «эллинских учений» интуиции всеединства. Одна из них носила персоналистический характер, другая — социальный. В первом случае речь идет об универсальном для христианской традиции образе Иисуса Христа как Богочеловека «в полноте человеческого и божественного». Второй вариант представлен учением о Церкви как вселенской общине истинно верующих и

¹⁵⁸ Ранович А.Б. Античные критики христианства // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. — М.: Изд-во политической литературы, 1990. — С. 348.

¹⁵⁹ Там же.

¹⁶⁰ Там же.

мистическом духовно-телесном единстве, являющим собой гипостазированный аналог человеческой личности.

Сопоставление этих аспектов христианской мысли с общим контекстом неоплатоновской философии показывает отсутствие либо слабую выраженность аналогичных идей в последней. Если принять за точку отсчета фундаментальное представление о душе как о носителе личностного начала, то следует признать принципиальное расхождение в трактовке личности. Этот момент неоднократно подчеркивает в своих исследованиях античной культуры А.Ф. Лосев. Приведем один из таких пассажей: «Ведь что такое душа в античности? Это, прежде всего, жизнь, энергия жизни, принцип жизненности с очень ярким противопоставлением живой жизни и мертвой материи. Тут, казалось бы, и заговорить о личности, раз душа воспринимается так активно и так напряженно. Но ничего подобного в античных учениях о душе мы не имеем»¹⁶¹. Более того, Лосев указывает на искаженно преувеличенное восприятие «эллинистического индивидуализма» в контексте гуманистически ориентированной культуры ренессансного и постренессансного образца: «Дело в том, что если личность и вещь в эпоху эллинизма сначала противопоставлялись, а потом начинали сливаться в одно целое, то о какой вещи здесь мог идти разговор. <...> Та вещь, с которой в эпоху эллинизма постепенно сливалась личность, была вещью не просто фактически, но и вещью принципиально, вещью в предельно обобщенном смысле слова»¹⁶². Обращаясь к неоплатонизму он резюмирует: «...Даже и в этом учении о первоединстве неоплатоникам не приходило в голову именовать это первоединство абсолютной личностью, которая творила бы все и промышляла бы обо всем и которая имела бы свое собственное имя и свою собственную священную историю»¹⁶³. Намек на противоположность космоцентризма античной философии и акосмичность христианского персонализма в этих рассуждениях вполне прозрачен.

¹⁶¹ Лосев А.Ф. ИАЭ. Итоги тысячелетнего развития. – М.: Искусство, 1992. – С. 595.

¹⁶² Там же. – С. 411 – 412.

¹⁶³ Там же. – С. 412.

Тем не менее, персоналистический аспект в неоплатоновских доктринах все-таки присутствовал. Другое дело, что он был представлен почти исключительно учением об индивидуальном пути познавательного восхождения к Единому. К тому же, результатом успешности этого процесса мыслится не мистическое преобразование индивидуума в полноте его существования, а слияние с абсолютном, растворение в нем. А некоторые авторы (в частности, Порфирий и Ямвлих) даже утверждали принцип дезинтеграции телесности как одного из моментов личностного существования.

Обращение к социальной интуиции всеединства в христианстве, которая в наиболее концентрированной форме представлена в экклезиологическом учении, приводит к достаточно сходным выводам. Здесь можно обратиться к той характеристике философии Плотина, которую дал в своей статье о нем Вл.С. Соловьев. Анализируя платоновскую концепцию мистического экстаза, он заключает: «Так как высшая жизненная задача исчерпывается здесь возвращением единичной души к Богу, то в этом воззрении нет места для общественных, политических и исторических задач: все дело происходит между отдельным лицом и “неизреченным” абсолютном». При этом, «идеал единичного человека — не живая и свободная личность, “друг Божий”, а лишь отрешенный от мира созерцатель и аскет, стыдящийся, что имеет тело; собирательный человек (общество) никогда не достигает здесь пределов человечества...»¹⁶⁴ В свою очередь, символическая триада «человек — социум — история» является, безусловно, одной из революционных новаций христианства в общечеловеческой философской мысли.

Указывая на мистический характер представленных выше первичных интуиций всеединства в их христианском варианте, нужно сделать существенную оговорку о том, что само их появление имело, скорее всего, вполне рациональные и объективные исторические предпосылки. Здесь мы встречаемся с определенными терминологическими затруднениями, суть которых не сводится

¹⁶⁴ Соловьев В.С. Плотин // Философский словарь Владимира Соловьева. — Ростов н/Д.: Феникс, 1997. — С. 394 — 395.

только лишь к стремлению наиболее точно выразить в слове сущность и смысл явления или процесса. Здесь речь идет уже о почти неизбежной возможности «оскорбления религиозных чувств» того или иного конфессионального сообщества.

Например, если сказать, что реально-жизненный образ Иисуса из Назарета в свое время стал объектом «мифологизации», то это будет указанием лишь на один из аспектов формирования христианского вероучения, поскольку церковная христология далеко не сводится (а во многом, даже не выводится) из повествований (преданий, мифов) о его земной жизни. Употребление в этом же контексте слова «мистификация» — т. е. наделение реальной личности все более отдаленными от «мира сего» сверхъестественными атрибутами — явным образом будет ассоциироваться с «фальсификацией» в прямом смысле этого слова. Взамен можно было бы использовать слово «мистеризация», будь оно в ходу даже в специализированной теологической терминологии (но это не так). До некоторой степени удовлетворить данный терминологический голод мог бы термин «деификация» (от лат. *deus* — бог и *facere* — делать, производить), с учетом того, что он зафиксирован в трех старых «Словарях иностранных слов, вошедших в состав русского языка» (Михельсон А.Д., 1865; Попов М., 1907; Чудинов А.Н., 1910), где идентично истолковывается как «обоготворение». А в «Словаре философских терминов» (2007) он толкуется так: «Наделение объекта божественной природой. В религиозном сознании объектом деификации могут выступать люди, реальные или воображаемые силы, природные стихии, социальные институты, феномены психики, мыслительные и вербальные акты и др. Деифицированные сущности посредством олицетворения и персонификации подвергаются в религии мифологической обработке, занимают свое место в пантеоне и становятся предметом культового поклонения. В религиозно-философском сознании объекты деификации могут утрачивать конкретно-образные черты, принимая вид абстрактных божественных первоначал (например,

Закона, Разума)»¹⁶⁵. Однако, здесь возникает вопрос о соотношении с греческим термином «теургия» (θεουργία), который имеет прямую связь с неоплатоновской философией, а кроме того, воспринимается как некий реальный процесс «обожения», т. е. становления богом или богоподобным существом не в глазах верующих, а в субъективно достоверной реальности. Впрочем, использование латинского и греческого терминов в соответствующих контекстах отчасти снимает это наложение.

Итак, реальная личность Иисуса подверглась деификации, одним из признаков которой является «интерпретативная инсинуация», т. е. ситуация, в которой вполне обыденные поступки и слова, сказанные по конкретному случаю, начинают восприниматься как деяния и изречения, имеющие особое сверхценное значение вне зависимости от времени и места. Протестантский теолог и религиовед Адольф Юлихер (1857 – 1938) даже позволяет себе иронически оценить процесс превращения «простой религии Иисуса» в некое вселенское вероучение: «Он не обладал большими познаниями, чем другие галилеяне его сословия, в области политической экономии, истории, географии; социальных вопросов... Он не коснулся. Кому серьезно недостает у Иисуса подобных вещей, должен упрекнуть Его и в том, что Он ничего не понимал в искусстве, не читал Платона, не построил железной дороги и не ввел прививки от оспы»¹⁶⁶. Стимулом к формированию сначала символического, а затем догматического образа Иисуса послужили Послания ап. Павла (ок. 5/10 – 64/67), который, по словам известного историка раннего христианства Эрнеста Ренана (1823 – 1892), «провозгласил, что христианство — не просто преобразование иудейства, что оно — полная религия, имеющая самостоятельное существование»¹⁶⁷. Тем самым Павел predetermined не только становление своеобразного христианского вероучения, но и открыл путь к синтезу собственно религиозных идей с философскими. При этом Павел является единственным новозаветным персонажем, употребляющим слово

¹⁶⁵ Деификация // Словарь философских терминов. – М.: ИНФРА-М, 2007. – С. 130.

¹⁶⁶ Юлихер А. Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора // Раннее христианство: В 2 т. Т. 1. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – С. 207. [орфография источника – С.Г.]

¹⁶⁷ Ренан Э. Апостол Павел. – СПб.: Товарищество И.М. Кушнерев и Ко., 1907. – С. 238 – 239. [Репринт: СПб.: Терра, 1991].

«философия» в прямом значении, хотя и в негативном ключе: «Смотрите, (братия,) чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8).

Другая влиятельная концепция считает христианство в его традиционном понимании в большей степени продуктом различных (в том числе, философских) «спекулятивных конструкций», основанных именно на «павлинизме» (вариант: «паулинизм»)¹⁶⁸. Позиция Адольфа фон Гарнака (1851 – 1930) и ряда других историков раннего христианства заключается в утверждении, что именно апостол Павел ответственен за первичное формирование христианского догматического вероучения, которое происходило несколькими путями: трансформация (деификация) образа «доброго человека» Иисуса¹⁶⁹ в символ единосущного Сына Божия, утверждение первичного значения «жизни в Церкви» и личной веры для достижения спасения в противовес внешнему «добродетелянию» и, наконец, формирование догмата о троичности Бога, неоплатоновский «фон» или «форма» которого уже становятся фактической данностью. Другим аспектом этого процесса является направленность раннехристианской мысли — в том качестве, как она определила себя в III – VII вв. уже как некую ортодоксальную доктрину, — «против гностицизма» (выражение Гарнака).

Общее положение христиан первых поколений можно описать посредством идиомы «между двух огней»: с одной стороны, как мистико-эсхатологической секты, испытывающей давление со стороны традиционного иудейского сообщества; с другой стороны, как части заведомо неблагонадежной, с точки зрения имперских властей, этноконфессиональной группы (поскольку, как известно, достаточно долгое время христиан не особо отличали от различных группировок внутри иудейского социума, а также от таких синкретических течений как те же гностики). Эту специфику пытается передать в свойственной ему манере Э. Ренан: «Секты подвержены таким оптическим обманам: для них ничего нет вне их; события, происходящие в лоне их, кажутся им имеющими

¹⁶⁸ См.: Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: В 2 т. Т. 2. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – С. 193 – 205.

¹⁶⁹ Ср.: Пулман Ф. Добрый человек Иисус и негодник Христос. – М.: ЭКСМО, 2011.

всесветную важность. <...> Первые христиане тоже жили так замкнуто в своем кругу, что почти никаких сведений не имели об языческом мире. <...> Именно эта ограниченная численность, этот дух тайного сообщества, замкнутой духовной семьи, и создал непоколебимую силу этих церквей и сделал их плодотворными зародышами для будущего»¹⁷⁰. Оставим в стороне спорное суждение французского религиоведа о том, что ранние христиане не имели никаких сведений о языческом мире (оно не соответствует целому ряду «следов», обнаруживаемых уже в новозаветных текстах), но попытаемся передать суть. Она состоит в том, что дух «богоизбранной общины» должен был кардинально поменяться с того момента, когда в относительно монолитную в этническом отношении среду христианских общин начали вливаться инородные элементы. Это потребовало придания самой идее общины принципиально нового качества: отныне общность устанавливалась не на основе традиционных этнических, конфессиональных, родовых или клановых характеристик, а на основании единоверия.

Общим результатом двух из трех указанных нами движений в процессе соединения христианской веры (как исходного мистического содержания) с эллинистической философией (как приемлемой логической формой) стало формирование специфического синкретического образования, которое можно обозначить как «христианская теология, основанная на системно-теоретических принципах неоплатонизма». В дальнейшем, для краткости, мы будем именовать этот интеллектуальный продукт как «христианский неоплатонизм». Важнейшим признаком этого процесса является универсализция, т. е. введение образов, идей, интуиций, имевших прежде частное значение в рамках обособленных христианских общин, в интеллектуально-культурный контекст, более или менее общий для Римской империи и ряда сопредельных территорий. А таковым, как показывает множество исследований был именно неоплатонизм. Его предпочтительность в качестве философской базы христианской теологии

¹⁷⁰ Ренан Э. Апостол Павел. – СПб.: Товарищество И.Н. Кушнерев и Ко., 1907. – С. 238. [Репринт: СПб.: Терра, 1991].

определяется триадической схематикой философского осмысления действительности, содержательная сторона которого представляется мистической, а формальная (системная) — рационалистической.

В данном случае возникает вопрос о точках отсчета для прослеживания указанного процесса. Мнения различных исследователей по этому вопросу, как правило, расходятся. Например, Э. Ренан считает, что уже самые ранние христианские общины имели более или менее солидный философско-теоретический фон для оправдания своих универалистских претензий. Это были, прежде всего, воззрения Филона Александрийского (ок. 25 до н.э. — ок. 50 н.э.). Но предложенные им варианты синкретического сочетания «Моисеева закона» и «Платоновой мудрости» вряд ли могли удовлетворить как массы «престецов», следующих за наставлениями апостолов, так и интеллектуалов, составивших вскоре основу идеологической элиты христианской церкви.

Переходное звено в этом непростом процессе представили труды так называемых «ранних апологетов», которых вполне резонно считают людьми, попытавшимися достичь некоего компромисса между собственно христианскими воззрениями и стандартами эллинской философии: «Общее убеждение [апологетов II – III вв.— С.Г.] можно выразить таким образом: христианство есть философия, потому что оно имеет рациональное содержание и потому что оно дает удовлетворительные и общепонятные ответы на вопросы, над которыми трудились все истинные философы; но оно в то же время и не философия, и даже прямая противоположность философии, поскольку оно свободно от всякой нерешительности и опровергает многобожие, т. е. поскольку оно покоится на откровении и, следовательно, имеет сверхъестественное, божественное происхождение, являющееся конечным основанием истинности и несомненности его учения»¹⁷¹.

Процесс превращения «простой религии» Иисуса в симбиоз христианства и неоплатонизма в определенном временном промежутке выглядит так:

¹⁷¹ Гарнак А. Цит. соч. — С. 185.

- апостол Павел (равно как и авторы текстов, приписываемых ему и другим современникам Иисуса) открывают «тему», в рамках которой христианство вынуждено принять определенные мотивы внехристианской культуры, доминирующей в Римской империи;

- апологеты раннехристианской эпохи пытаются обосновать тезис о сопряженности христианского вероучения с ведущими идеями греко-римской философии;

- к концу II века невозможность дальнейшего развития христианства, которое уже вполне могло предъявлять тогдашнему миру претензии на универсальное господство, вне универсализации этих претензий на уровне некой теории (которая, по условиям того времени, могла быть только философской) была очевидной; а посему неизбежно возникает ряд фигур, идеи которых становятся фундаментом церковного вероучения (в той степени и в том виде, в котором оно может именоваться «общехристианским» и носит черты философского мировоззрения). Эту ситуацию комментирует Э. Жильсон: «Платонизм и стоицизм представлялись подходящими учениями для чисто религиозных целей; и хотя религиозное содержание отнюдь не было целью этих учений, они позволяли приспособить их для этого»¹⁷².

Также необходимо отметить, что трансформация христианских идей из чисто религиозных в религиозно-философские учения с выраженными признаками системно-рационального мышления в логическом построении и обосновании самих идей, помимо «внутренней логики» развития, имела еще один принципиальный стимул — взаимодействие и противостояние различным «внехристианским» и «околохристианским» синкретическим течениям. Наиболее влиятельными из которых были, несомненно, герметизм, гностицизм и манихейство.

Различные авторы отводят влиянию этих течений на формирование христианства разную роль. Для примера: Зелинский видит в качестве главного «соперника христианства» именно герметизм; Гарнак — гностицизм (его точка

¹⁷² Жильсон Э. Цит. соч. — С. 27.

зрения, пожалуй, является наиболее обоснованной и влиятельной); Тихомиров не решается отдать явное предпочтение какому-либо из течений, но указывает на определенное превосходство манихейства как преимущественно религиозного течения, идеи которого в свое время «обрели материальную силу, поскольку овладели массами» (по известному выражению К. Маркса). Кстати сказать, утверждение Тихомирова о том, что неоплатонизм не смог и не мог бы стать массовой религией, несмотря на утонченную логическую разработку его положений (а скорее всего, именно благодаря этому), и, потому, проиграл историческое соперничество с манихейством и христианством, звучит вполне убедительно.

Возвращаясь к вопросу о формировании религиозно-философского синтеза в раннем христианстве, можно предположить, что первые попытки такого рода были сделаны не в собственно христианской среде, а в том религиозно-синкретическом движении, которое принято называть гностицизмом. Впрочем, согласно мнению большинства историков философии и теологии, гностицизм никогда не существовал в форме какой-то интегральной системы, а сообщества гностиков не объединялись в нечто подобное христианской церкви. Тем не менее, о своего рода первичности гностических учений в процессе «построения общей философии христианства» (Р. Липсиус) или даже «радикальной эллинизации христианства» (А. Гарнак) свидетельствует сама христианская традиция. Христианские авторы различных периодов более или менее единодушно возводят данные учения к полулегендарной личности Симона Волхва, который считается современником апостолов и упомянут в новозаветной книге Деяния Апостолов (Деян. 8, 9 – 24). Ряд раннехристианских авторов (Юстин Мученик, Иринеи Лионский, Ипполит, Тертуллиан) считают его родоначальником не только гностицизма, но и всех христианских ересей¹⁷³. Современные исследователи высказывают сомнение в тождественности Симона из Деяний и предполагаемого основателя гностической секты симониан, отодвигая жизнь и деятельность

¹⁷³ См.: Соловьев В.С. Симон Волхв // Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – С. 460 – 463.

последнего на одно или два поколения. Основной аргумент в пользу этого заключается в том, что излагаемые в христианских источниках основы учения Симона имеют вид развитой мистико-спекулятивной системы, включая и оперирование элементами христианской христологической доктрины, которая тогда лишь зарождалась¹⁷⁴.

Во всяком случае, достоверно известно, что «гностический кризис» (Э. Жильсон) отчетливо обозначился во второй трети II в. К этому времени относится деятельность представителей гностических учений, к которым причисляют Маркиона (ок. 85 – ок. 160), Валентина (ум. ок. 160), Василида (ум. после 140), Сатурнила (1-я пол. II в.) и др. Утверждается, что каждый из них создал собственную секту; последним таким гностиком считается Вардесан (153 – 222/225). При этом некоторые исследователи (в частности, А. Гарнак) отрицают гностицизм Маркиона и считают его основателем собственно христианской ереси. Близкой позиции придерживается Э. Жильсон: «Гнозис Маркиона целиком уместается в рамках подлинно христианской проблемы отношений древнего и нового Закона»¹⁷⁵. Дискуссионным также остается вопрос о культурно-исторических корнях гностицизма. Г. Йонас по этому поводу указывает: «Современные ученые постепенно продвигаются к эллинским, вавилонским, египетским и иранским истокам и рассматривают любую возможную их комбинацию друг с другом и с иудаистскими и христианскими элементами»¹⁷⁶. И далее: «Однако независимо от того, кто были первые гностики, какие основные религиозные традиции были вовлечены в движение и пострадали от произвольной реинтерпретации в их руках, движение это вышло за этнические и сектантские границы, его духовный принцип был новым»¹⁷⁷. Данные суждения отчетливо указывают на синкретический характер гностицизма вне зависимости от конкретных аспектов отдельно взятых учений.

¹⁷⁴ См.: Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). – СПб.: Лань, 1998. – С. 115 – 122.

¹⁷⁵ Жильсон Э. Цит. соч. – С. 28.

¹⁷⁶ Йонас Г. Цит. соч. – С. 48 – 49.

¹⁷⁷ Там же. – С. 49.

Общие принципы синкретической мысли гностицизма можно изложить в ряде обобщенных положений, сформулированных Е.П. Торчиновым:

1. Установка на принципиальный эзотеризм, что проявляется в делении всех людей на «телесных» (соматики), «душевных» (психики) и «духовных» (пневматики). Тайны истинного гнозиса как высшего мистического познания доступны только последним.

2. Весь чувственно-материальный мир суть зло, темница для элементов божественного света, поработанных материей и аффектами. Освобождение из нее достигается через восходящий гнозис и постижение природы собственного духа как частицы абсолютного бога, Отца Нерожденного.

3. Чувственный мир возник как следствие трагической ошибки Абсолюта или как результат вторжения сил мрака в миры света. Проявлением Отца являются эоны — особые сущности, нередко образующие пары (сизигии); завершенная целокупность эонов или сизигий образует плерому — божественную полноту истинного духовного бытия. Ошибка, гордыня или грехопадение одного из эонов (чаще всего, женских сущностей — Софии или Ахамот) ведет к его отпадению от плеромы и становится началом космогенеза. В результате возникает нисходящая последовательность несовершенных миров, возглавляемых «началами» или архонтами (в системе Василида таких миров 365). Низший из них — наш материальный мир.

4. Мифо-символический язык описания, приводящий к тому, что абстрактные сущности персонифицируются, а их идеальная взаимосвязь предстает в виде человеческих отношений, включая вульгарно-эротические аспекты (А.Ф. Лосев). Отсюда некоторые исследователи гностицизма выводят его инициальную роль в становлении религиозно-философской герменевтики.

5. Спасение трактуется как полное избавление от материальности и выход из телесно-чувственного космоса. Плерома стремится к восстановлению целостности и порождает новый эон — Иисуса или Параклета, т. е. Утешителя (в некоторых вариантах это два эона — Иисус и Христос как разные манифестации божественной сущности). Именно он открывает пневматикам тайны гнозиса.

Когда все частицы духовного мира (света) вернутся в плерому, материя вновь обратится в аморфную безжизненную массу (у Василида финал мировой драмы называется апокатостасис, т. е. «восстановление всего»). Гностики, как правило, рассматривают телесное воплощение Христа с позиции феноменальной или «призрачной» телесности. В христианской ересиологии она обозначается как докетизм.

6. Спасение предполагает жесткий аскетизм, освобождение от чувственных позывов и привязанностей, достижение бесстрастия. Есть сообщения о том, что некоторые гностические учителя, наоборот проповедовали крайний либертинизм, не вызывающие общего доверия среди исследователей. Более достоверным считается, что в гностические практики включали ритуально-заклинательные формулы (вероятно, аналоги мантр) и отправляли мистериальные культы, в которых совмещались символы христианского, эллинского и восточного типа.

7. «Экзистенциальный пессимизм», проявляющийся в чувстве неполноты и неполноценности человеческого существования, затерянности в мире зла и тления, разорванности прямой связи со всеобщим Отцом¹⁷⁸.

Здесь представлены те мотивы, которые стимулируют отторжение гностицизма и сопротивление ему и неоплатоников, и христианских теологов. Это, прежде всего, персонификация Единого и уподобление мирового процесса драматургическому сценарию. В области идей, на наш взгляд, наиболее существенными мотивами борьбы раннехристианской церкви с гностицизмом являются два.

Во-первых, неприемлемая для верующего христианина роль Христа в мировом процессе и его положение в иерархии высших сущностей. Во-вторых, это стремление поставить знание выше веры. Впрочем, Г. Йонас указывает, что знание в трактовке гностиков не следует понимать в духе европейского рационализма или схоластики. Впрочем, это не помешало ряду представителей христианской религиозной философии проявлять вполне явную симпатию к гностическим учениям. Например, Вл. Соловьев в словарной статье о Валентине

¹⁷⁸ См.: Торчинов Е.П. Гносис и гностицизм (вступительное слово) // Йонас Г. Цит. соч. – С. 5 – 7.

прямо называет его «одним из гениальнейших мыслителей всех времен». Для сравнения: в том же ряду статей Платон назван просто «знаменитым философом», а Плотин обозначен как «главный представитель неоплатонизма»¹⁷⁹.

Обращаясь к вопросу о манихействе, взаимодействие и противостояние с которым также оказало существенное влияние на формирование христианского религиозно-философского понимания всеединства, следует указать на два обстоятельства. Во-первых, ряд исследователей указывают на прямую связь манихейства с гностицизмом или даже производный от него характер. Но вовлеченность гностических мотивов в манихейское учение лишь подчеркивает синкретический характер обоих течений. Во-вторых, манихейство было гораздо более религиозным движением, чем гностические секты или неоплатоновские школы. Соответственно, борьба с манихейством и его производными велась государственными и церковными институтами отнюдь не только в сфере философско-теологической полемики.

С учетом последнего момента можно поддержать мнение Тихомирова, отчасти противоречащее его собственным положениям об идейно-историческом бесплодии религиозно-философского синкретизма. В IV главе «Религиозно-философских основ истории», где рассматриваются герметизм, неоплатонизм и манихейство¹⁸⁰, утверждается, что последнее религиозное течение оказало самое мощное воздействие на сектантские движения в восточном и западном христианстве (павликиане, богомилы, катары, патарены и т. п.): «Вообще, оно, в чистом виде и в виде производных своих отпрысков, прошло из конца в конец весь христианский мир, с востока до запада, по обоим берегам Средиземного моря»¹⁸¹. При этом Тихомиров прав, как минимум, в том, что рассматривает манихейство как синкретическое образование *per se* (однако, уделяет ему куда как менее значимое место в своем труде по сравнению с гностицизмом и каббализмом).

¹⁷⁹ См.: Философский словарь Владимира Соловьева. – С. 3, 360, 391.

¹⁸⁰ Гностицизм он рассматривает как псевдо-христианское учение, скрывающееся под именем «христианского эзотеризма» (см.: Тихомиров Л.А. Цит. соч. – С. 188 – 191).

¹⁸¹ Тихомиров Л.А. Цит. соч. – С. 222.

Учение, возводимое к пророку Мани (наст. имя Сураик; 216 – 273/276), возникло на основе зороастрийской религии, традиционной для древнего и раннесредневекового Ирана и прилегающих территорий. От других синкретических учений оно отличалось, как минимум, двумя важными положениями:

- во-первых, ярко выраженный дуализм представлений о сущности и структуре бытия; сравнительно с этим, дуалистические мотивы в философских конструкциях неоплатонизма и гностицизма являются лишь следствием затруднений в выстраивании чисто монистической версии всеединства;

- во-вторых, учение о единой истине, которая в различных своих аспектах открывается разными пророками и «учителями праведности», включая Будду, Моисея, Христа.

Дуалистическая картина реальности здесь рассматривается как арена вечной борьбы двух равнозначных сверхъестественных начал (или, по определению Аврелия Августина, субстанций), одно из которых суть дух, свет, благо, а другое — плоть (материя), тьма, зло. В отличие от традиционного зороастризма мы здесь видим не только деперсонализацию божественных начал (в зороастризме — благой бог Ахура Мазда и его близнец-антагонист Ангро Майнью; в позднем варианте: Ормузд и Ариман), но и резкое смещение акцента в решении вопроса об источнике зла. Для манихеев таковым была материя, «вторжение» которой в идеальную конструкцию Света «затемнило» и «опорочило» бытие. В то время, как в собственно зороастрийском учении материальный мир был сотворен благим божеством с помощью Амэша Спента («священная семерка» благих духов, производная от бога) и, как таковой, не рассматривался в качестве злого начала. Им являлась личная воля «владыки тьмы», который не был в состоянии что-либо творить, а лишь изменять уже сотворенное (если же оно было совершенным, то любое изменение является порчей)¹⁸². Представление о материи как об источнике зла, на наш взгляд, показывает родство манихейской доктрины с неоплатонизмом

¹⁸² См.: Авеста в русских переводах (1861 – 1996) / Сост., общ. ред., примеч. И.В. Рака. – СПб.: Летний Сад, 1998. – С. 13 – 22.

и гностицизмом, о чем также свидетельствует использование понятий «эманация», «эон», «параклет» и пр.

Приведенное выше мнение Тихомирова о большей жизнеспособности манихейства как религии в сравнении с неоплатонизмом имеет как логическое, так и историческое подтверждение. В первом случае, это, так сказать, естественная доступность дуалистической идеи для массового религиозного сознания: ведь не секрет, что и поныне монотеистическое учение христианства в сознании массы верующих часто предстает в дуалистическом виде, где «мир дольний» воспринимается как поле битвы Бога-Творца и «князя мира сего» Сатаны. О несоизмеримости этих «персон», установленной в догматической теологии, руководствующийся обыденным сознанием верующий, как правило, не задумывается. Как в прочем, и о логических последствиях: ведь если материальный мир изначально является «царством тьмы» (как и «плотский человек»), то он не может вернуться к истинному бытию и должен быть попросту уничтожен. Для сравнения: в «классическом» зороастризме уничтожению после решающей битвы сторонников Ормузда и Аримана подлежат только приспешники Аримана во главе с ним самим; а в христианской догматике вопрос о судьбе падших ангелов и грешников окончательно так и не решен.

С исторической точки зрения, можно указать на то, что манихейство в III – VI вв. было распространено на обширной территории от Восточной Римской империи до западных границ Китая, манихейские общины носили жестко организованный характер по образцу церковного, хотя и не имели общего централизованного руководства. Почти повсеместно они подвергались гонениям и репрессиям, прежде всего, со стороны светской власти (которая, по воззрениям манихеев есть часть мира тьмы и зла). Однако, в VIII – IX вв. манихейство было государственной религией Уйгурского каганата (Центральная Азия) и просуществовало в отдельных регионах Китая вплоть до XIV в.¹⁸³

¹⁸³ См.: Смагина Е.Б. Манихейство // Религии Древнего Востока. – М.: Восточная литература, 1995. – С. 85 – 103.

К этому можно также добавить, что Аврелий Августин (354 – 430) до своего обращения в христианство и дальнейшей славной карьеры на этом поприще около 10 лет «взыскивал истину» в манихейской среде, которую затем сменил на увлечение неоплатонизмом, после чего обратился в христианство. Именно он придал христианскому учению религиозно-философскую — по сути, неоплатоновскую — форму¹⁸⁴.

С другой стороны, формирование манихейства происходит в период, когда основные принципы христианского вероучения уже получили существенное развитие, хотя и не были еще сведены в жесткую догматическую систему. Поэтому будет правильным признать, что манихейский дуализм стал логически понятной реакцией на затруднения, которые неизбежно возникают в системе монотеистического мировоззрения. Это целый круг проблем, вытекающих из противоречия между благим характером Творения и «религиозным неприятием мира» (М. Вебер); к ним относятся, прежде всего, проблемы свободы человеческой воли, теодицеи и спасения — как индивидуального, так и общечеловеческого.

К примеру, в рамках неоплатоновской философии проблема теодицеи имела определенное значение, но отнюдь не находилась в центре внимания. Так как концепция космогенеза в процессе произвольной и не связанной с каким-то целевым мотивом эманации позволяла, с одной стороны, ограничиться констатацией неизбежности зла в бытии материального мира. С другой стороны, она же позволяла повысить авторитет индивидуального гнозиса, в процессе которого Единое как Благо восстанавливалось в интеллектуально-душевных переживаниях философа-мистика. И если в этой концепции действительно присутствует некий момент «оправдания зла» (на что указывали по разным поводам Вл.С. Соловьев, Л.А. Тихомиров и А.Ф. Лосев), то он все же не был

¹⁸⁴ См.: Кюнг Г. Великие христианские мыслители. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 116 – 120; Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 253 – 256; Тиллих П. Систематическая теология: В 3 т. Т. 1 – 2. – С. 231 – 336; Т. 3. – С. 359 – 379; Трельч Э. Историзм и его проблемы. – М.: Юрист, 1994. – С. 82 – 84; 613 – 618.

представлен в столь явной форме как в ряде средневековых сектантских движений манихейского толка.

Итак, основными факторами формирования религиозно-философской концепции всеединства в христианстве выступали, с одной стороны, потребности внутрицерковного рода (прежде всего, необходимость систематического выражения и догматического закрепления христологических и экклезиологических идей); с другой стороны, противостояние с другими религиозно-философскими учениями, в котором христианские авторы более или менее активно использовали их же интеллектуальный и символический арсенал, адаптируя его к содержательным и формально-догматическим параметрам.

Результатом этих движений явились попытки сформулировать в сущности те же принципиальные положения о всеединой природе мироздания, что были выработаны античной философией, но в форме, приемлемой для монотеистической парадигмы. На наш взгляд, такой первичной формулировкой христианского понимания всеединства является формула Оригена: «...Конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда не хотела есть от древа познания добра и зла. Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый благой, будет составлять для нее все, и Он будет составлять все не в некоторых только немногих, но — во всех существах. Когда уже никогда не будет смерти, тогда поистине Бог будет все во всем»¹⁸⁵. С точки зрения всеохватности эта формула вполне сопоставима с различными определениями всеединства у Плотина и тем вариантом, который будет предложен позднее Проклом. Но здесь так же представлены в полном объеме два собственно христианских концепта, о которых говорилось выше: идея персонального творца и творения, а также идея всеобщего исхода (т. е. идея смысла истории).

¹⁸⁵ Ориген. О началах. — Новосибирск: ИЧП «Лазарев В.В. и О.», 1993. — С. 257.

Вместе с тем, ряд положений учения Оригена, которое впервые в истории христианства выступает как целостная религиозно-философская система, носили слишком явный след «эллинских учений» и стали поводом для осуждения его учения. К ним относится тезис о предсуществовании душ, который не только указывал на родство философии Оригена с платонизмом (а как полагают некоторые исследователи, и с индуизмом), но и превращал фундаментальные для христианского мировоззрения понятия рая и ада в некие абстракции. С другой стороны, эта идея вполне отвечала осмыслению мира гностиками как системы взаимосвязанных иерархий, в пределах которых совершается переход «падших сущностей» в более высокое, просветленное состояние¹⁸⁶. Здесь также представлена циклическая концепция бытия во времени, несовместимая с характерным для христианства линейным пониманием времени и процессов исторического существования.

Другим следствием этой доктрины была идея апокатостасиса, осмысленная как всеобщее спасение в «конце времен». Таким образом, один из первых опытов введения христианских интуиций всеединства в систему принципов и образов религиозно-философских доктрин того времени несет отпечаток как неоплатоновских, так и гностических влияний. При этом первые выражены более отчетливо, что, на наш взгляд, является следствием ряда факторов, существенных не только для случая Оригена, но и последующих по времени представителей христианского неоплатонизма.

Можно также отметить, что у Оригена начинает формироваться ставшая в дальнейшем канонической для христианской религиозной философии антропологическая концепция. Но с учетом учения о предсуществовании душ (т. е., фактически, их несотворенности), дальнейшее развитие получили только те религиозно-антропологические концепты, которые составляли христологическую компоненту оригенизма. А это значит, что их следует трактовать как с антропологической, так и с онтологической точек зрения. В первом случае ключевым концептом является Богочеловечество (принято считать, что Ориген

¹⁸⁶ Ориген. О началах. – Новосибирск: ИЧП «Лазарев В.В. и О.», 1993. – С. 307 – 308.

первым применил это понятие как характеристику Христа), во втором случае это — учение о воплощенном Логосе (□ □ □ □), который выступает как аналог неоплатоновского Ума (□ □ □ □). И если первый вариант открывает не только антропологическую, но и историософскую, этическую и даже эстетическую стороны христианской мистики всеединства, то второй вариант оказывается теоретической почвой для вечных колебаний этой линии в религиозной философии между миром чистых схем и абстракций и сферой интимно-эмоционального мистического переживания внутреннего тождества абсолюта и человеческой личности. Эти колебания во многих отношениях предопределили дальнейшее развитие учений всеединства в средневековый и ренессансный периоды.

Первые признаки этого «волнового процесса» представлены уже у современника оригеновского учителя Климента Александрийского (ок. 150 – ок. 215) Иринея Лионского (ок. 130 – 202). Он, выступая против гностиков и — опосредованно — против платоновской философской традиции в целом, утверждает творение мира единым и всемогущим богом из ничего (т. е. вне присутствия какой-либо материи), явление космоса «из блага и для блага» и «благое владычество» божественного провидения в тварном мире. А. Гарнак подчеркивает, что (в отличие от Климента и Оригена) Ириней стремился выразить идею веры, которая должна была сделаться «верою церкви, образованных и необразованных»; но в результате получилась вера, «...составленная из самых различных — философско-апокалиптических, библейских, христософических, гностически-антигностических и чувственно-фантастических — элементов...»¹⁸⁷ Ближайшие последователи Ириней, Ипполит и Тертуллиан, гораздо ближе продвинулись к триипостасной модели христианского понимания Единого, несмотря на негативное отношение последнего из упомянутых теологов к нехристианской философской культуре в целом¹⁸⁸. Отсюда можно сделать вывод, что именно религиозно-философская система Оригена является некой точкой

¹⁸⁷ См.: Гарнак А. Цит. соч. – С. 193 – 194.

¹⁸⁸ Там же. – С. 196 – 197.

бифуркации как в общей истории христианского неоплатонизма, так и в судьбах этой модели философии всеединства в контексте исторического развития западной и восточной ветвей христианства.

Ключевую роль в этом развитии сыграл Никейский собор 325 г., утвержденный им общехристианский Символ веры и, как следствие, конституирование более или менее монолитной церкви на догматической основе. И это уже была церковь, признанная как один из центральных институтов имперского государства. Поскольку формулировка основного свода догматических положений христианства (несмотря на то, что его окончательное закрепление растянулось еще на три столетия) значительно сократила пространство интеллектуально-культурных референций, допустимых для ортодоксального христианина. Соответственно, масштаб и формы использования внехристианских учений для решения специфических проблем религиозной философии также претерпели существенные изменения. Например, получила распространение известная и поныне форма защитного поведения: формальное осуждение идей и представителей языческой философии при фактическом следовании им. Блестящим примером такой защиты являются работы А.Ф. Лосева 1950 – 80-х гг., в которых он «неукоснительно следует» марксистско-ленинской методологии и не забывает вовремя цитировать соответствующих классиков.

С другой стороны, все большую значимость в среде христианских теологов приобретал тезис о принципиальной идентичности главных положений иудео-христианского монотеизма и философских идей платонизма, что «извиняло» неизбежное обращение к последним. Разумеется, при условии: христианский автор должен указать, что идеи Платона и его последователей были прямо заимствованы из Моисеева закона. Неважно, что этот тезис был выдвинут и обоснован еще Филоном Александрийским, которого тоже никак нельзя отнести к ортодоксальным христианам. Эту оборонительную систему подробно обосновал Евсевий Кесарийский в книге «Доказательство в пользу Евангелия». Комментируя его рассуждения о смысловом тождестве идей Платона с библейским откровением, Э. Жильсон уточняет: «...Вместе с Евсевием мы

вступаем в эпоху, когда при упоминании христианским писателем имени “Платон” часто нужно понимать его как “Плотин”...»¹⁸⁹ Это означает, что античная философия (отныне — просто философия) уже с IV в. становится маргиналией в христианской религиозно-культурной традиции, но при этом остается неявным фоном ее основных течений. Неявность усугубляется тем, что спустя очень короткое время имена нехристианских мыслителей просто забываются, а их учения и тексты пополняют свод идей, приписываемых ограниченному числу авторов из числа платоников, перипатетиков, стоиков и эпикурейцев (последних, разумеется, в плане критики и отвержения).

Попытка Оригена осуществить органичный синтез христианского вероучения и философских идей платоновского образца, несмотря на осуждение церковью ее результатов, оказалась мощнейшим стимулом для формирования ведущих религиозно-философских парадигм двух становящихся миров — христианского Востока и Запада. В восточной (греческой) традиции ее ближайшими продолжателями стали «каппадокийские отцы» — Григорий Назианзин (также – Григорий Богослов; 329 – 389), Василий Великий (ок. 330 – 379) и Григорий Нисский (335 – 394), Иоанн Златоуст (ок. 347 – 407). Григорий Богослов в своих «Песнопениях таинственных» провозглашает — теперь уже вполне совместимую с Никейской догматикой — формулу Единого в христианской терминологии: «Един есть Бог безначальный, безвиновный, неограниченный ничем или прежде бывшим, или после имеющим быть, и в прошедшем, и в будущем объемлющий вечность, беспредельный, благого, великого Единородного Сына великий Отец, Который в рождении Сына не потерпел ничего, свойственного телу, потому что Он — Ум»¹⁹⁰. Но рождение Сына, воплощение Логоса, вочеловечивание Иисуса остается «неизреченным таинством», на пороге которого лучше остановиться в своем неведении, чем пытаться свести его к логическим конструктам. Но если истинную веру открыло божественное Слово (Λογος), то возвестить ее может слово человеческое, т. е.

¹⁸⁹ Жильсон Э. Цит. соч. — С. 47.

¹⁹⁰ Григорий Богослов. Песнопения таинственные // Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. — Т. 2. — М: АСТ; Минск: Харвест, 2000. — С. 25.

словесность (λογος). Являются ли эти идеи следствием знакомства Григория с учением Плотина об апофатическом познании Единого и о возможностях дискурсивного и риторического выражения сверхрациональной истины, или это — результат личностного мистического созерцания? Этот вопрос, вероятно, не имеет однозначного ответа. Но в Слове «О Святом Духе» великий христианский теолог и поэт как будто исчерпывающе перечисляет все основные образы и метафоры триипостасности Единого, представленные в платиновских Эннеадах именно в апофатическом смысле «не то же, что...»¹⁹¹.

Его современник и друг Василий Великий сделал даже некую уступку античной натурфилософии, предложив рассматривать каждый род сущего соответственно той стихии, из которой он сотворен. В действительности, эта идея является прямой противоположностью не только учениям Демокрита, Эпикура и их последователей, но также и отрицанием представления о материи в духе Платона и Аристотеля и неоплатоников. Ибо здесь мы встречаемся с утверждением о творении материально-чувственного мира из ничего, которое обосновывается тем же апофатическим путем, как и всеединство Бога у Григория Богослова. Как можно заметить, это отрицание несотворенной материи отчасти предвосхищает представления о материальной субстанции, развитые в философии диалектического материализма — в том плане, как он выступал против механистического материализма предшествующих веков.

Со своей стороны, Григорий Нисский акцентировал антропологические мотивы в данной модификации синкретической философии всеединства. Он, в частности, одним из первых отразил идею андрогинизма как исходного состояния всеединого человека, разделения полов как фактора грехопадения и последующего восстановления целостности. Платоническая идея «половинок» здесь выступает вполне отчетливо. Помимо этого, Григорий Нисский пытается синтезировать сократовский принцип «познай самого себя» с христианским принципом уподобления Христу: он утверждает возможность очищения души и

¹⁹¹ Григорий Богослов. Песнопения таинственные // Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. — Т. 2. — М: АСТ; Минск: Харвест, 2000. — С. 29 — 30.

восстановления связи с богом через знание, любовь и веру. Заметим, что в отличие от классического платонизма и неоплатонизма душевно-чувственный аспект (любовь) здесь поставлена выше интеллектуального (знание).

Идеи каппадокийских Отцов получили развитие в энциклопедическом труде Немесия Эмесского (2-я пол. IV – нач. V вв.) «О природе человека» ок. 400), где онтологический аспект христианского неоплатонизма смещается в сторону антропологического. Человек здесь представлен как грань телесного (чувственного) и духовного (разумного) миров, причем автор акцентирует возможность приближения к божественной благодати «на пути, водительства разумом», который есть, прежде всего, инструмент познания. В этой концепции можно проследить усиление аристотелевской компоненты неоплатоновских воззрений.

Свое завершение и систематическое (по форме) и мистическое (по содержанию) выражение христианский неоплатонизм ранних веков нашел в трактатах, известных как «Ареопагитики» (лат. «Corpus Areopagiticum»), приписываемых в традиции св. Дионисию Ареопагиту — современнику и знакомцу ап. Павла. Автор «Ареопагитик» восстанавливает в правах многие философские идеи неоплатонизма, придавая им значение уже не просто формы выражения тех или иных аспектов христианского вероучения, а в качестве системно-методологического принципа. Так, божественное творение у него мыслится аналогично платоновской эманации, с той разницей, что он чаще рассматривает ее не как «истечение», а как «излучение». С точки зрения комплекса христианских идей это более удачно, поскольку позволяет выстроить их космологические, гносеологические и сотериологические компоненты в единой системе символов. Последние же, по сути, играют роль как философских категорий, так и элементов мистического созерцания. И, в соответствии с канонами неоплатоновского всеединства, выстраивается единая триадическая иерархия бытия и сущего, коренящаяся в троичной природе Бога-Единого¹⁹². Она охватывает все сферы реальности (умопостигаемые, природные, антропные,

¹⁹² Предположительно, именно автор «Ареопагитик» ввел термин «иерархия».

социальные, церковные и пр.), в которых происходит дальнейшее самоопределение и, как следствие, отдаление от Единого.

На этой основе полностью восстанавливается доктрина апофатического и катафатического богопознания; большинство комментаторов «Ареопагитик», как правило, особо выделяют ее значение в христианской культуре Востока. Продвижение к Богу через познавательное собирание «вещей мира» и отрицание каких-либо признаков Божества может получить свое завершение только акте экстатического созерцания невыразимого божественного света. Который в этом отношении невыразимости полностью равнозначен абсолютной тьме. Общий статус познаваемого в этом случае определяется так: «Он не есть ни что-либо не сущее, ни что-либо сущее, и ни сущее не может познать Его в Его бытии, ни Он не познает сущее и бытии сущего, поскольку для Него не существует ни слов, ни наименований, ни знаний; Он ни тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина; по отношению к Нему совершенно невозможны ни положительные, ни отрицательные суждения, и когда мы что-либо отрицаем или утверждаем о Нем по аналогии с тем, что Им создано, мы, собственно, ничего не опровергаем и не определяем, поскольку совершенство единственной Причины всего сущего превосходит любое утверждение и любое отрицание, и, обобщая: превосходство над всей совокупностью сущего Того, Кто за пределами всему сущему, — беспредельно»¹⁹³. На этой основе восстанавливается и тезис Плотина о том, что само Единое себя не мыслит и не знает, поскольку оно просто Есть и Есть просто. Все виды неведения являются изъяном, который следует устранять, но неведение мистическое («знание, о котором не знают») «...представляет собой избыток знания, который достигается лишь, когда превзойдены все другие его виды»¹⁹⁴.

По словам Э. Жильсона, «Ареопагитики» оказали «гипнотическое воздействие» на теологическую мысль Средневековья и Возрождения в Западной Европе, но лишь посредством латинских переводов IX в. вместе с комментариями Максима Исповедника (580 – 662). В восточной же ветви христианства они

¹⁹³ Дионисий Ареопагит. О Таинственном Богословии. Гл. V. [Интернет-ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-tainstvennom-bogoslovii/

¹⁹⁴ Жильсон Э. Цит. соч. – С. 65.

обрели свое влияние значительно раньше. Несмотря на отрицание авторитета «Ареопагитик» и учения св. Максима в ходе различных церковно-политических конфронтаций, они оказались своего рода «теоретическим базисом» практики исихазма, получившей значительное распространение в православной культуре. И, прежде, всего мистика света, отражающего постоянное присутствие божественного начала в душе аскета-исихаста¹⁹⁵.

В XIV в. основные положения «Ареопагитик» были переработаны в духе практически ориентированной исихастской доктрины и стали фундаментом учения Григория Паламы (1296 – 1359). Которое, в свою очередь, после долголетних споров было утверждено поместным Собором 1351 г. и с тех пор является частью догматической теологии Православной церкви. В качестве характеристики религиозно-философской сути паламизма можно выдвинуть тезис о том, что в этом учении достаточно органично соединены персоналистские мотивы христианского учения с фундаментальными онтологическими концепциями неоплатоновской философии всеединства.

Развитие христианского неоплатонизма в западной (латинской) ветви христианства шло более сложным и прерывистым путем. Здесь значимую роль сыграл Гай Марий Викторин (также – Викторин Африканский; 281/291 – ок. 363), переведший «Эннеады» на латинский язык и позднее обратившийся в христианство (355). В полемике с влиятельными поборниками арианства (Евномий, Кандид) по вопросам Боговоплощения он обращается к пониманию Бога как причины бытия, т. е. как к Единому. Цель — показать мыслимость «рождения Бога Богом»; средство — учение Плотина и Прокла об изначальном присутствии всех ипостасей бытия в универсальной простоте Единого.

Принципиальный синтез неоплатоновской философии и христианской догматики, как известно, был осуществлен Аврелием Августином. При этом он сохранил практически все основные положения метафизики (разумеется в соответствующей персонификации первичных ипостасей). При этом Августин

¹⁹⁵ См.: Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – СПб.: Наука, 2004. – С. 61 – 126.

последовательно утверждал преимущество веры перед всеми другими способами познания; источником этой веры может послужить как Священное Писание, так и личный мистический опыт (хотя последнему отводится значительно меньшая и неоднозначная роль). Принципиальные отличия августинизма от неоплатонизма таковы: отрицание материи как зла самого по себе (сотворенная благим Богом она несет отпечаток блага); тело есть «темница души» только как результат «порчи общей природы» в результате грехопадения; греховность человека избывается лишь в акте священной веры (*solo fide*) и благодаря божественной благодати; принцип божественного предопределения в вопросе отделения грешных от праведных. В целом в философии Августина (в тех ее компонентах, в которых она соответствует составу неоплатоновских теорий) утверждается принцип «все движется от бога, через него и к нему». Он же обеспечивает наличие в данном учении концепций, слабо развитых в неоплатонизме — учения об обществе и историософской концепции. Синкретичность теологической системы Августина в этом отношении очевидна. Суть ее можно выразить в формуле: «Терпимая для христианства доля платонизма позволила Августину прибегнуть к чисто философской технике, но сопротивление оказываемое христианству платонизмом, обусловило его оригинальность»¹⁹⁶. Вслед за автором формулы, подчеркнем, что Августин достиг того религиозно-философского и теологического синтеза принципов неоплатонизма и мистического учения христианства, который был задачей Оригена и его предшественников, но в известной степени не удался.

Хорошо известно, что августиновская религиозно-философская система (за вычетом ряда ее «радикальных» компонентов) долгое время служила своего рода матрицей латинской (католической) теологии, в том числе, и ранних схоластических конструкций. При этом собственно философская (онтологическая, гносеологическая, антропологическая) проблематика отходила на второй план, сохраняясь в форме комментариев к Писанию, догматам и Августину. Возможность творческой реформации в этой сфере определил Иоанн Скот Эриугена (810 – 877), попытавшийся преодолеть уже отчетливо наметившийся

¹⁹⁶ Жильсон Э. Цит. соч. – С. 104.

раскол западной и восточной ветвей христианства. Средством для этого он избрал перевод и распространение теологических текстов «восточного» образца и, прежде всего, «Ареопагитик». С теоретической точки зрения можно сказать, что Эриугена полностью воспринял и отчасти модифицировал их основные идеи, придав им форму стройной системы. Другим отличительным признаком его неоплатоновской религиозно-философской доктрины является значительный интерес к процессам материального мира и к проблеме человека. Основным мотивом реализации этого интереса является идея «превращения природ» при сохранении сущностного единства всего многообразия сущего. В связи с этим он трактует вопрос о природе человека отлично от предшествующих теологов неоплатоновского направления: «Человека же совершенно справедливо называют складом всех тварей, ибо он содержит в себе вселенское творение. Он мыслит как ангел, рассуждает как человек, чувствует как неразумное животное, живет как растение; сущность его состоит из души и тела и не чужд он ни одной твари»¹⁹⁷. Вообще историки философии отмечают, что основной трактат Эриугены «О разделении природы» (862 – 866) проникнут интересом к «исчислению форм бытия», а не «видов небытия» — при сохранении всех подобающих догматических формул и неоплатоновских конструктов.

Ирландский мыслитель также заострил проблему осмысления творения через посредство прообразов (идей, архетипов), которая в менее отчетливой форме представлена у Августина и в «Ареопагитиках». В разработке этой проблемы Эриугена подошел к той модели философии всеединства, которую позднее представил Б. Спиноза. Согласно его учению, идеи как реальный прообраз и посредник в творении мира обладают тварно-нетварной природой и в этом отношении соравны Богу, т.е. выступают как некий аналог Мировой Души неоплатоников или Софии гностиков. Кроме того, это — знаки, символы, через которые божественный свет продолжает излучать универсум. Они являются залогом того, что процесс «разделения природы» обернется радикальным

¹⁹⁷ Эриугена И.С. О разделении природы // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и гуманистическая традиция. – М.: Юрист, 1996. – С. 88.

поворотом к восстановлению единства. При чем, это восстановление может осуществиться не через цепочки форм сущего, а в едином «мистическом скачке», соединяющем душу с Богом в его апофатическом измерении.

Осуждение церковью учения Эриугены в 1050 г. стало точкой отсчета для оттеснения христианского неоплатонизма в тень становящейся аристотелевской схоластики, которая разработала рационализированный вариант философии всеединства. Однако христианский неоплатонизм получил второе рождение на Западе благодаря Георгу Гемисту Плифону (ок. 1360 – 1462), который познакомил с идеями неоплатонизма Николая Кузанского, а также будущих «Флорентийских академиков».

В качестве выводов по этому разделу можно зафиксировать следующее:

1. Христианская мистика всеединства становилась и развивалась в контексте противоречивого взаимодействия с философией языческого неоплатонизма, а также ряда синкретических религиозно-философских учений (гностицизм, манихейство и др.). Результатом этого взаимодействия стало формирование традиции христианского неоплатонизма, в рамках которого собственно христианские интуиции всеединства (христологические и эклезиялогические) получили выражение в системно-логических формах неоплатоновской философии. Это суть проявление методологического синкретизма (наряду с интеркультурным) как сочетания рационализированной схематики с мистическим содержанием и символическим выражением.

2. Историческое развитие христианского неоплатонизма от периода патристики до эпохи Возрождения характеризуется волновыми колебаниями, т. е. смещением акцента в религиозно-философских системах с онтологического теоцентризма как проявления универсалистской ориентации к гносеологическому мистицизму как проявлению персоналистской ориентации.

3. Развитие и роль синкретических систем христианского неоплатонизма было различным в восточной и западной христианской традициях. В первом случае неоплатоновские системы, сложившиеся в период патристики сохраняли свое центральное положение на протяжении всего периода Средневековья и были

закреплены как каноническое теологическое учение Православной церкви в форме паламизма в XIV в. В западной христианской традиции эти системы постепенно были вытеснены схоластическими учениями, опиравшимися на адаптированный аристотелизм. Однако становление ренессансного гуманистического неоплатонизма в XIV – XV вв. происходило под влиянием ознакомления церковных (Николай Кузанский) и светских (М. Фичино) интеллектуалов с философией языческих и христианских неоплатоников, «привезенной» с православного Востока.

Следующий этап развития философии всеединства связан с европейской философией XVII–XIX вв. Новая грань метафизики в философских учениях Нового Времени и, особенно, в системах немецких классиков в следующем разделе исследования будет рассмотрена как образец синкретической теории, основанной на уже существующих традициях и существенно дополняющих их опытом рационализма.

§ 2.3. Синкретизм всеединства в классической европейской философии

Становление основных направлений европейской философии XVII – XIX вв. происходило посредством отталкивания от многовековой традиции религиозно-философского мышления и перехода к чисто светским формам теоретического познания. Этот процесс был длительным и неоднозначным, но его основные параметры достаточно хорошо изучены. Это, прежде всего, ориентация теоретического познания на принципиально рациональное описание и объяснение реальности, складывающееся в процессе становления классической галилеевской науки. По аналогии, с которой всю новоевропейскую философию данного периода можно назвать картезианской. Не в том смысле, что в ней происходило исключительно прямое наследование и развитие идей Р. Декарта, а в том, что фундаментальным основанием философско-теоретического дискурса, так или иначе оказывается само человеческое мышление, представленное отныне как «сознание», центром которого оказывается логический рассудок.

Научное познание в его классических формах предполагает заранее сформулированную и обоснованную цель, которую еще на заре Нового Времени определили Ф. Бэкон. Это, как известно, практическое освоение реальности посредством надежных инструментов, к числу которых, собственно, относится само достоверное научное знание и тот или иной тип техники. Причем, последнее понятие следует толковать максимально широко, т. к. речь идет не только о «вымогательстве» природных сил и ресурсов, но и о технике социального регулирования, образования, поведенческой практики и т.п.

Характерным следствием действия этой научно-технической идеологии становится реформация всей сферы познания. Наиболее очевидный процесс в этом отношении представлен новым распределением отраслей познания, постепенно приобретающих все более выраженные дисциплинарные черты. Уже Бэкон отчетливо дезавуирует презумпцию теологии как высшей формы познания, снимающей ограниченность других форм, отводя ей лишь роль учителя нравственности и благочестия. Разумеется, формальное верховенство религиозно-

нравственных ценностей при этом не отрицается. Но действительно значимым становится только инструментальное знание, к какой бы сфере очеловечиваемого мира оно не применялось. Мы видим, как уже в XVII в. происходит дисциплинарная демаркация такого знания. Сначала это обособление физики — также в расширенном смысле слова, т. е. как парадигмально унифицированного естествознания. Здесь можно напомнить о той задаче, которую сформулировал О. Конт: построение всеобъемлющей системы достоверного знания («наблюдательных наук») как комплекса «физик» — небесной, земной, социальной. При этом понятно, что физика должна формироваться путем отделения от метафизики. Иллюстрацией этого процесса является становление новой отрасли научного знания, которую мы сейчас совокупно называем социально-гуманитарными науками. И если верно, что их основной корпус сложился только ко второй половине XIX в., то верно и то, что сам «дисциплинарный сепаратизм» имел место гораздо раньше (осознание лингвистики, юриспруденции как научных дисциплин в XVII в., опыты построения экономической теории в XVIII в.).

Данные качественные и количественные изменения можно охарактеризовать как оформление системного комплекса познавательных практик, в котором правила дискурса диктуются уже не философией как наукой наук, а именно инструментальным знанием. Принципиальная сфера философии все больше понимается как системно-критическая рефлексия уже имеющихся достоверных знаний и обеспечение методологического прогресса. Впрочем, несмотря на влияние этого позитивистского проекта, его полномасштабная реализация не произошла.

Тем не менее, философское знание в течение этого периода, обозначенного нами как классический (в рамках общего постренессансного интеллектуально-культурного развития) соотносится непосредственно с системно-рациональной оформленностью, строгостью языковой дискурсии и обязательностью методологической рефлексии. Именно этот образ философии был приведен Л.А. Микешиной как одно из оснований негативного восприятия эклектизма и

синкретических форм мышления в условиях господства принципа системосозидания¹⁹⁸. С учетом того, что синкретическая философия также может представлять собой системно-теоретический комплекс (что вполне очевидно на примере философии Плотина или некоторых гностических учений), следует уточнить, что «чистая» теоретическая система должна иметь строго монолитное, монистическое основание. Не в том смысле, что дуалистические (Декарт) или плюралистические (Лейбниц) начала заведомо отвергаются, но как единство фундаментальных положений, методологии и форм выразительной репрезентации.

Интересно отметить, что сходная трансформация примерно в это же время происходит и с теологией, несмотря на то, что эта сфера познания все более оказывается в тени науки и светской философии. Конечно, становление теологии как формализованной системы знания относится еще к периоду патристики, а методологически рефлексивный вид она приобретает стараниями представителей ранней схоластики (в частности, П. Абеляра). Но отчетливое отделение «теологии как науки» от веры и вероучения, а также внутренняя дисциплинарная демаркация закрепляются именно в XVII в. Это происходит в трудах Г. Каликста «Конспекты нравственного богословия» (1634) и Г. Альтига «Историческое богословие» (1635)¹⁹⁹. Напомним, что именно к Каликсту восходит понятие синкретизма в его философско-теологическом смысле.

Рассматривая наукоцентрические аспекты новоевропейской философии в более широком контексте, следует отметить, что одним из важнейших факторов этого движения является то революционно новое положение, которое человек как индивид постепенно занимает в социокультурном пространстве. Этот фактор осмыслялся неоднократно, начиная еще с середины XIX в. в рамках марксистской концепции социально-экономических формаций. Этот же феномен рассматривали в различных теоретических «срезах» М. Вебер, Г. Тард, Р. Арон и др. речь идет о

¹⁹⁸ См.: Микешина Л.А. Эkleктика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки. Т. 38. – 2013. – №. 4. – С. 35 – 36.

¹⁹⁹ См.: Назаров В.Н. Введение в теологию. – М.: Гардарики, 2004. – С. 12 – 15.; Шохин В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины. – М.: ИФ РАН, 2002. – С. 24 – 25.

становлении индивидуальной субъектности (с той, разумеется, оговоркой, что в своем чистом виде она существует только в сфере собственно теоретической рефлексии). Говоря иначе, человек начинает пониматься как активный субъект, носитель целеполагающей и творчески-преобразующей деятельности, а мир — как арена реализации его амбиций, заведомо оправданных самой человеческой природой. При этом не так важно, как именно мыслится эта природа — как материально-чувственная или как духовно-рациональная — философское мышление так или иначе разворачивается в рамках субъект-объектной парадигмы. Кроме того, принцип автономии самоопределения индивида в сфере социального взаимодействия и этического выбора постепенно укореняется в основной системе ценностей европейского общества. Фиксация объективности и результативности этого движения в каноническом виде представлена практической философией И. Канта.

Последствия формирования субъект-объектной парадигмы или, точнее, субъектоцентризма прекрасно осмыслены М. Хайдеггером: «Решительное, определяющее сущность нового времени, переплетение двух процессов, а именно процесса превращения мира в образ, а человека в субъект, проливает вместе с тем свет и на основной происходящий в историческом совершении нового времени процесс, на первый взгляд кажущийся почти абсурдным и противосмысленным. А именно: чем полнее во всем своем объеме и во всех своих частях обретается мир в распоряжении человека как мир, завоеванный человеком, чем более объективным выходит на свет объект, тем более субъективным оказывается *subiectum* и тем настоятельнее поднимает он голову, с тем большей безудержностью преобразуется наблюдение мира и учение о мире в учение о человеке, в антропологию»²⁰⁰. Отметим, что о существовании определенной связи между антропологическим дискурсом и выстраиванием классического научно-философского понимания синкретизма мы говорили в первом параграфе настоящего исследования.

²⁰⁰ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М., 1993. — С. 150.

Более образно эту же специфику выразил М. Фуко как раз в связи с формированием дисциплинарной матрицы научного познания: «Человек — это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад; правда, он так быстро состарился, что легко вообразить, будто многие тысячелетия он лишь ожидал во мраке момента озарения, когда он будет познан»²⁰¹. Разумеется, «творец всякого знания» здесь это сам человек, занявший в мире умопостигаемых сущностей то «королевское место», которое ранее занимали Бог, Космос, Единое, Благо, Природа и т.д. Однако, подобное воцарение в качестве единственного субъекта и преимущественного объекта познания оборачивается парадоксом: «В классическом мышлении тот, для кого существует представление, кто в нем себя представляет, признавая себя образом или отражением, тот, кто воссоединяет все пересекающиеся нити «представления в картине», — именно он всегда оказывается отсутствующим»²⁰². Отсутствующим в силу того, что действительное бытие человека, основа его персональной конечности и потенциальной родовой бесконечности замещается сущностями (началами), представляющими лишь отвлеченные характеристики отдельных родовых качеств. Это, как известно, разум, рацию, чувственное восприятие, воля, бессознательное, праксис, моральное самосознание, анималистические рудименты и т.п.

Однако, задолго до установления таких параметров восприятия и осмысления сущности человеческого как человеческого персонаж диалога Джордано Бруно «Изгнание торжествующего зверя» (1584) Юпитер сообщает нам: «Вот этот принцип [является] той сущностью, которая воистину есть человек... Это и есть божество, герой, даймонион, особый бог, разумность; в нем, от него и через него, с одной стороны, образовывались и образуются различные составы и тела; с другой, подвергаются различного для каждого особливому бытию, различным именам, различным судьбам»²⁰³.

²⁰¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А - cad, 1994. — С. 330.

²⁰² Там же.

²⁰³ Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. — Самара: Агни, 1997. — С. 23.

Поэтому общая характеристика основных течений классической европейской философии может быть, как минимум, двоякой. С точки зрения ориентации на строгие принципы научного познания, это — объективистская стратегия; с точки зрения господства субъекта и одновременного его «децентрации» в той или иной категориальной системе — это субъективистская стратегия или субъектоцентризм.

При этом обе сущностные характеристики в процессе идейно-исторической эволюции философии проявляют себя в одних и тех же последствиях. Например, известный гносеологический переворот в философии XVII в., благодаря которому теоретическая система начинает конструироваться не с постулатов онтологического рода, а с когнитивно-методологических принципов, достаточно хорошо объясняется с обеих позиций. В первом случае, это — проявление наукоцентрической ориентации; во втором — репрезентация человека как единственного достоверно известного субъекта познания. Аналогичным образом, получившие распространение в данный период социально-философские концепции в духе теорий естественного права и общественного договора могут выступать как утверждение самотождественности субъекта (абстрактного индивида) как реального носителя естественных законов и, в то же время, служить инструментом деперсонификации (поскольку принципы и законы естественного разума идентичны для всех людей). Примеры такого рода можно усматривать на любом «поле» дисциплинарно структурированной философии. Представляется, что если не «букву» этой двоякости, то ее «дух» патетично, но точно выразил Ф.В.Й. Шеллинг (1775 – 1854) в «Письмах о догматизме и критицизме» (1795): «Для того, чтобы только поверить в абсолютный объект, я должен был бы сначала устранить себя как субъекта этой веры!»²⁰⁴ Обратное отношение он так же представил в «Системе трансцендентального идеализма» (1798 – 1800): «...Вся внутренняя связь трансцендентальной философии покоится

²⁰⁴ Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 42.

только на постоянном потенцировании самосозерцания, от первой и простейшей потенции в самосознании до высшей, эстетической»²⁰⁵.

На наш взгляд, эти и близкие по смыслу высказывания других представителей классической и современной мысли указывают на неизбежность того «системного скачка» в истории новоевропейской философии позволяет провести — хотя и довольно условную — черту между тремя столетиями ее истории. XVII в. — период становления и оформления школьных систем, конкурирующих на основании предпочтения методологических принципов (эмпиризм, сенсуализм, логический рационализм). XVIII в. — период институционализации школ предшествующего периода (например, в форме вольфианской метафизики, фиксирующей творческие интуиции системы Лейбница в дисциплинарно оформленной метафизической схематике). И это век мыслителей Просвещения с их стремлением создать на основе синтеза механистического истолкования природы, сенсуалистической теории познания, социально ориентированной естественноправовой теории и этики «разумного эгоизма» универсальную систему достоверного и социально-прагматического знания. Эта система должна была служить тотальной критике религиозных и иных предрассудков и заблуждений общечеловеческого естественного разума (включая злоумышленные). Она нашла свое выражение в проекте энциклопедизма и, уже в самом конце XVIII в., легла в основу проекта идеологии как универсальной науки о всех достоверных идеях. В соответствующих разделах нашего исследования было показано, что подобная форма организации научно-философского знания чревата производством вполне эклектических систем. Отсюда и рассмотренная здесь «апология эклектики» Дени Дидро.

В свою очередь, философские учения немецкого идеализма конца XVIII — первой половины XIX вв. обоснованно рассматриваются как фундаментальный опыт построения интегральных теоретических систем на основе преодоления одностороннего, методологически ограниченного характера предшествующих

²⁰⁵ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентальной философии // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1987. — С. 286.

школ. «Точкой сборки» для одних здесь выступает чистый субъект, *Ichkeit* (И. Кант, И.Г. Фихте, Ф. Якоби), для других — получившее новые философские атрибуты Единое (Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель).

Мы полагаем, что для систем Шеллинга и Гегеля вполне верным будет утверждение, которое уже высказывались прежде, хотя и в имплицитном виде. А именно: стремление создавать свои учения как целые миры — универсальные теории, все объясняющие и подчиняющие единой идее (как правило, абстрактной) требует от философской системы особой синкретической логики выстраивания категориальных схем. Классическим образцом рационального построения в рамках объективного идеализма может служить философское учение такого непревзойденного систематика (и, отчасти «панлогиста»), как Плотин. Именно он обнаружил предел чистой рациональности и открыл новые горизонты вдохновенно-целостного созерцания реальности. В рамках последнего такие частные определения системосозидания, как «рациональное», «логическое», «образное» и «сверхрациональное» утрачивают свое самодовлеющее значение, становясь лишь моментами последовательного развертывания синкретической логики.

Таким образом, теоретическая система такого рода практически неизбежно будет представлять собой синкретический продукт, образованный на основе органической диалектики, где все составные элементы связаны и подчинены единому принципу. Даже с учетом того, что корни разнородных по времени и парадигмальной принадлежности элементов будут скрыты — возможно, и для самих авторов теоретической конструкции. Именно на основании этого тезиса мы будем строить анализ синкретических мотивов в системах Лейбница, Шеллинга и Гегеля.

При этом следует указать, что специфическое преломление принципов синкретического мышления в данных системах имело определенные истоки в философии Возрождения и раннего периода Нового Времени. Это, прежде всего, религиозно-мистические учения, связанные с реформационной теологией. Общеизвестно, что первый крупный мыслитель Реформации Мартин Лютер (1483

– 1546) в своем противостоянии католической схоластике опирался на учение Августина, основанное на неоплатоновских корнях. Тем самым Лютер не только возродил в новом социокультурном контексте ряд принципов августинизма (спасение через веру и благодать, примат божественной воли над свободой человеческой воли и др.), но и актуализировал обращение к фундаментальным идеям платонизма и неоплатонизма.

Одним из последствий этого была разработка неортодоксального синкретического религиозно-философского учения Якоба Беме (1575 – 1624). Его роль в становлении новоевропейской философии подчеркивает то обстоятельство, что Гегель в своих «Лекциях по истории философии» раздел «Возвешение новой философии» посвящает лишь двум мыслителям — Френсису Бэкону и Якобу Беме. Здесь он признает, что они были совершенно различны в своих идеях, но сходятся в том, что «...дух движется в содержании своего познания как в своем достоянии, и оно, таким образом, выступает как конкретное бытие»²⁰⁶. Несмотря на почти полную безвестность при жизни, идеи Беме получили широкое хождение в среде немецких интеллектуалов того времени; с 1682 по 1841 гг. собрание его сочинений на немецком языке издавалось четыре раза. Среди более или менее прямых последователей Беме выделяются поэт и мистик-каббалист Христиана фон Розенрота (1636 – 1689), идеолог движения «Буря и Натиск» Иоганн Георг Гаман (1730 – 1788), религиозный философ Франц Ксавер фон Баадер (1765 – 1841), католический философ-мистик Карл Эккартсхаузен (1752 – 1803). К этому ряду вполне можно добавить Шеллинга и Гегеля, высоко ценивших диалектику трансцендентного и имманентного, представленную в учении Беме. Что же касается его учения о Софии, то его считал прямым предшествованием собственной софиологии Вл.С. Соловьев.

Другим истоком синкретизма в великих идеалистических системах был ренессансный (флорентийский) неоплатонизм. Однако здесь следует отметить два существенных обстоятельства. Прежде всего, творчество многих его представителей ко времени Гегеля и Шеллинга было основательно забыто или

²⁰⁶Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 т. Т. 3. – СПб.: Наука, 1994. – С. 281.

только начинало реконструироваться. Сам Гегель в «Лекциях» лишь упоминает Марсилио Фичино (1433 – 1499) и Джованни Пико дела Мирандола (1463 – 1494). О первом он отмечает, что его значение сводится к ознакомлению западной аудитории с философией Плотина и Прокла; о философии второго не сообщает ничего определенного, кроме факта заимствований из того же Прокла. Но данным представителям ренессансной философии повезло значительно больше, чем одному из крупнейших и оригинальных мыслителей той эпохи — Николаю Кузанскому (1401 – 1464), чья фундаментальная философия всеединства была попросту неизвестна (первое издание его работ после XVI в. было осуществлено только в 1862 г.).

Значительно большую известность в конце XVIII – начале XIX вв. имели идеи Джордано Бруно (1548 – 1600), но отношение к ним было неоднозначным (в отличие от драматических обстоятельств его жизни и смерти). Так Гегель в целом характеризует его философию так: «...Основными чертами его многочисленных произведений являются, с одной стороны, прекрасное, восторженное воодушевление благородной души, чувствующей, что в ней пребывает дух, знающей единство своего существа и всех других существ как цельную жизнь мысли <...> Но лишь в *познании* дух может породить себя как целое. Если же он еще не достиг этой научной культуры, то он схватывается за все формы, встречаемые им вокруг себя, не приведя их как следует в порядок. Такого рода неупорядоченное многообразное богатство являет нам Бруно и благодаря этому его изложение получает часто вид чего-то смутного, запутанного, аллегорического, какой-то мистической фантастики»²⁰⁷. Тем не менее, он уделяет значительное место изложению и анализу воззрений Ноланца, отмечая при том неоригинальность исходных пантеистических позиций и смешение метафизических экспликаций всеединства с оккультными идеями и «техникой Луллия». Все же окончательный вердикт вполне положителен: «Надо признать великим начинанием попытку Бруно мыслить единство. Второй частью его замысла была попытка понять универсум в его развитии, в системе его

²⁰⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 т. Т. 3. – СПб.: Наука, 1994. – С. 243.

определений и показать, как внешнее является знаком идей. Это — те две стороны, которые мы должны были отметить в философии Бруно»²⁰⁸. Впрочем, Гегель излагает его философию в изложении и систематизации Ф.Г. Якоби (1743 – 1819), т. е. здесь мы имеем дело с двойной интерпретацией (в начале своего изложения Гегель замечает, что Якоби лишь недавно напомнил о Бруно как о предшественнике Спинозы).

В свою очередь, Шеллинг делает «неистового итальянца» персонажем одного из самых известных своих произведений — диалога «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (1801). Здесь он вкладывает в его уста собственную систему всеединства: «...”Само по себе бытие” представляет всегда одинаково универсум, особенное же отражает в себе столько от абсолютного единства, сколько выражено в нем относительным противоположением души и тела; а так как характер этого противоположения определяет большее или меньшее совершенство души и тела, то каждое единство во временном рассмотрении изображает универсум в соответствии со степенью своего развития... Всякое единство определяет для себя одинаковым образом свою страдательность и деятельность, выступая из общности с вечным, в котором идеи всех вещей содержатся, не страдая друг от друга, каждая совершенна, одинаково абсолютна»²⁰⁹.

Представляется, что данный фрагмент достаточно адекватно передает философскую основу учения Бруно о множественности миров (именно из этого рассуждения он заимствован), однако своеобразная гилозоистская космология итальянского мыслителя здесь интерпретирована явно в духе монадологии Лейбница. Здесь, в частности, акцентируется противоположность духовного и телесного, в то время как для Бруно это лишь результат искаженного восприятия реальности, которая есть Единое или Бог, предстающий в трех ипостасях: Высший Разум, Мировая Душа и Субстанция Мира. О последней Бруно высказывается так: «...Состав вечной вещественной субстанции (каковая не

²⁰⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 т. Т. 3. — СПб.: Наука, 1994. — С. 255.

²⁰⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1987. — С. 577.

может ни произойти из ничего, ни обратиться в ничто, но способна и к разрежению, и к сгущению, к изменениям формы, порядка, фигуры) разрушается, сложность колеблется, фигура переиначивается, судьба разнообразится; и только элементы всегда остаются теми же по существу, и тем же самым, как был всегда, остается вещественный принцип, который есть истинная субстанция вещей — вечная, нерождаемая, негибнущая»²¹⁰. Как видно из приведенного фрагмента, этот вариант всеединства существенно отличается от его канонической версии в рамках неоплатонизма и его теистических интерпретаций. Бруно, по сути, отходит как от учения об эманации, так и от религиозного креационизма, рассматривая духовную субстанцию не столько как самодостаточное порождающее начало, сколько как «...некий принцип, некое начало, действующее и образующее изнутри, от коего, коим и вокруг кого идет созидание... Во власти этого принципа объединять противоположные элементы, уравнивать в известной гармонии несогласные свойства, созидать и поддерживать состав живого существа»²¹¹. Шеллинг, со своей стороны, обязывает «своего Бруно» говорить о Едином именно как о Боге: «Единое же, существующее абсолютно, есть субстанция всех субстанций, которую мы называем Богом. <...> Следовательно, Бог есть идея всех идей, познание всякого познания, свет всякого света. Из него все исходит, и к нему все возвращается»²¹². Исходя из этой сентенции, трудно предположить, что философия Бруно (так же, как и самого Шеллинга) чем-то принципиально отличается от теологии Григория Богослова или Аврелия Августина... Но можно указать, что сам «театр теней», который создал Шеллинг вокруг воззрений этих мыслителей подчеркивает синкретическую сторону его собственной философии.

Есть и второе обстоятельство, относящееся к рецепции неоплатоновских идей через посредство гуманистической мысли Возрождения в среде европейских интеллектуалов классического периода. Оно заключается в том смешении неоплатоновских, герметических и гностических текстов, которое сложилось

²¹⁰ Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. — Самара: Агни, 1997. — С. 20 — 21.

²¹¹ Бруно Дж. Цит. соч. — С. 21.

²¹² Шеллинг Ф.В.Й. Цит. соч. — 577 — 578.

благодаря идее единства универсального «тайноведения», которую развивали гуманисты (в частности, Фичино). К этому следует добавить отсутствие аутентичных гностических текстов в европейском научном обороте вплоть до XX в. и, как следствие, знакомство с ними из вторых и третьих рук. Поэтому, с одной стороны, следует иметь в виду, что различного рода гностические и / или герметические «влияния» в философских системах классического типа могут быть очень сильно опосредованными или даже иллюзорными. С другой стороны, наличие у немецких романтиков и, вслед за ними, у Шеллинга и Гегеля заметного интереса к данным построениям вполне объяснима родством субъектоцентрической направленности мысли. Ведь гуманисты в свое время охотно и некритично восприняли данные учения по явной причине: «Герметизм, признававший живое единство и взаимозависимость всех частей универсума, не мог не служить оправданием для алхимии, магии, астрологии, а с ними вместе — обоснованию особой роли человека в мире, который ему доступно освоить и преобразить»²¹³. Этот мотив, безусловно, был близок мыслителям и писателям романтического направления, из среды которых вышли в свое время классики диалектического идеализма. Г. Йонас в своем исследовании «Гностическая религия» упоминает, что легендарный основатель гностицизма и «отец всех ересей» Симон Волхв иногда использовал псевдоним Faustus (лат. «благодатный»), а также прославился своей спутницей, которую величал Еленой Прекрасной и последним воплощением падшей Софии. Несмотря на сомнительную достоверность этих сведений, он замечает: «Несомненно, некоторые поклонники произведений Марлоу и Гете подозревают, что их герой — потомок гностических сектантов и что прекрасная Елена, вызванная его искусством, была однажды падшей Мыслью Бога, через которую было спасено разбуженное человечество»²¹⁴. Добавим, что легенда о «могучем чернокнижнике» Иоганне Фаусте, сложившаяся еще в XVI в. вдохновила не только творчество

²¹³ Кудрявцев О.Ф. «Великое чудо человек» // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и гуманистическая традиция. — М.: Юристъ, 1996. — С. 10.

²¹⁴ Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). — СПб.: Лань, 1998. — С. 122.

Гете, но и близких ему по времени и по духу писателей — Г.Э. Лессинга, Ф. Мюллера, Ф.М. Клингера.

Таким образом, влияние неоплатоновских учений о всеединстве на теоретические системы Шеллинга и Гегеля происходило как непосредственно (через трактаты Плотина, Порфирия, Прокла и через историко-философскую критику), так и опосредованно (через философские, эстетические и литературные идеи романтизма). Но можно уверенно сказать, что — даже при заметном сходстве многих концептуальных построений — явная опора или прямое заимствование отсутствуют. Косвенным подтверждением этому служит то, что Гегель рассматривает неоплатоников почти исключительно в историко-философских работах, тогда как Платон, например, в его теоретических трактатах фигурирует достаточно часто. У Шеллинга видим ту же ситуацию: в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» он лишь единожды упоминает об «остроумном, но неубедительном» обосновании Платином перехода изначального блага в материю и зло²¹⁵. Тем не менее, представляется вполне обоснованной точка зрения А.Ф. Лосева, считавшего, что в философии Шеллинга и Гегеля происходит настоящее возрождение неоплатонизма. Основанием для этого может служить следующее: «Итак, все бытие, со всем своим прошлым, настоящим и будущим, абсолютно все бытие есть оно само, бытие есть бытие,— вот с какого утверждения необходимо начать философу, желающему не уничтожить, но сохранить бытие. *И вот с этого-то утверждения и начинается неоплатонизм*»²¹⁶. В отношении к немецким философам это вполне справедливо.

Еще одним значимым источником синкретизма в универсалистских системах диалектического идеализма являются философские учения Б. Спинозы (1632 – 1677) и Г.В. Лейбница (1646 – 1716). Однако, с той оговоркой, что речь идет преимущественно об общих онтологических постулатах их систем. Именно в

²¹⁵ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 105.

²¹⁶ Лосев А.Ф. Неоплатонизм, изложенный ясно как солнце // Контекст – 2003. Литературно-теоретические исследования. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 277.

пантеистической онтологии Спинозы и плюралистической модели бытия Лейбница заложен потенциал, который раскрывается в шеллинговском и гегелевском учениях об абсолюте или Едином.

Например, в диалоге «Бруно» Шеллинг сформулировал тезис о тождестве Бога и природы: «Высшее могущество..., или высший Бог — это тот, вне которого нет природы, так же как и истинная природа — это та, вне которой нет Бога»²¹⁷. Это утверждение, по сути, является экспликацией провозглашенного Спинозой принципа «DeussiveNatura». Позднее, в одной из Мюнхенских лекций 1827 – 1828 гг. Шеллинг представляет принцип всеединства, уже отчетливо сводя воедино мотивы неоплатонизма и спинозизма: «Мысль о всеединстве — это вечная мысль, состоящая в том, что все существующее черпает бытие из Бога и тем самым представляет собой протяженную субстанцию, существующую через Бога и в Боге — это основная мысль всякой истинной религии»²¹⁸. Далее, раскрывая соотношение понимания Первоначала в философии и религии, он указывает, что единственность бога утверждается в монотеизме «...только в отношении к самой божественной сущности; при отвлечении же от Его сущности Он является уже не единственным, но множественным. Этот вывод не противоречив. Ошибка общераспространенной трактовки монотеизма состоит в том, что принято думать, будто то, что утверждается этим понятием, есть единство, тогда как на самом деле это множественность, и лишь посредством этой множественности впервые утверждается единство. Лишь так это учение обретает смысл»²¹⁹. В свою очередь, в «Бруно» всеединство бытия последовательно представляется как вечное взаимодвижение, взаимодействие и взаимоопределение бесконечного множества «единств» (монад), каждое из которых отражает в себе весь универсум. Здесь, несомненно, присутствует канонический неоплатоновский принцип «единого многого», введенный в контекст монадологической концепции Лейбница. В ней, в частности, утверждается: «Это многообразие должно обнимать многое в едином

²¹⁷ Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 557.

²¹⁸ Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827 – 1828 гг. в записи Эрнста Ласо. – Томск: Водолей, 1999. – С. 281.

²¹⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Цит. соч. – С. 273 – 274.

или простом. Ибо так как естественное изменение совершается постепенно, то кое-что при этом изменяется, а кое-что остается в прежнем положении; и, следовательно, в простой субстанции необходимо должна существовать множественность состояний и отношений, хотя частей она не имеет»²²⁰.

К слову сказать, монадология Лейбница представляется нам несколько отстраненной по своему общему смыслу от основной системы рационализма. Поскольку идея взаимоотражения монад как основа духовного единства мира, потенциально осознающего себя в форме высшего единства или Бога, в значительной степени носит не спекулятивный, но интуитивный характер. Возможно, поэтому основной последователь Лейбница Христиан Вольф постарался придать этой концепции отчетливо механистический вид. Зато это вполне импонировало Шеллингу, который во все периоды творчества развивал идею потенциального обожения мира в той или иной форме.

Таким образом, мы можем зафиксировать синкретический характер универалистских философских систем немецкого идеализма уже на фоне тех истоков и влияний, которые были представлены выше. Однако, внутренним фактором синкретической природы этих систем является сам стратегический замысел интегрального описания и объяснения реальности на основе идеи (интуиции, категории) Единого (Первоначала, Абсолюта). Можно выделить ряд обязательных признаков подобных синкретических конструкций: это единая цель развития, всеобщие законы, последовательная экспликация постулируемого абсолютного первоначала и т. д. Подобные элементы системы характеризуют ее как универсальную, претендующую на всеобщность, а, следовательно, и на целостность в теоретическом описании мира.

Разумеется, логическое конструирование универсальной системы предполагает наличие универсальной онтологической интуиции, позволяющей обосновать целостность бытия уже на исходных этапах его самораскрытия.

Такой подход к построению философской онтологии неизбежно требует особых методов осмысления. Всякое понимание целостного бытия само должно

²²⁰ Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 1. – С. 414.

быть цельным, содержать в себе аспекты различных гносеологических позиций в форме органичного синтеза (того, что в философии всеединства называется «цельным знанием» либо «непосредственным усмотрением всеединой сущности»).

В дальнейшем наш анализ действия этих принципов будет производиться на примере философской системы Гегеля в ее сопоставлении с основными концептами учения Плотина. Хотя, оговоримся еще раз, доказывать систематическое заимствование первым у второго мы отнюдь не намерены и придерживаемся мысли, что сходные интенции теоретического мышления могут порождать (и порождают) сходные теоретические конструкции — даже в кардинально изменившихся социальных и культурных условиях.

Итак, чтобы раскрыть преимущества синкретизма и сопутствующих ему методов в создании целостных теорий, необходимо остановиться на предложенных примерах, в частности, на теории Единого как Абсолюта (поскольку именно ею задаются исходные принципы и платоновской, и гегелевской систем).

В решении вопроса о субстанции мира Гегель, как известно, постулирует Единое как Абсолютный Дух. Это бытие, которое не только едино и тождественно себе, но реализуется также как чистая идея — мысль, сама себя познающая, дифференцирующая и вновь поглощающая. Синкретизм Гегеля — это попытка соединения мистического и рационального в рамках единой философской системы путем доведения логического дискурса до крайнего предела. Когда критический рубеж (то есть, степень возможного использования «рацио») оказывается позади, и так называемый «панлогизм» исчерпывает свои эвристические потенции, логический разум подходит к сфере мистического, таинственного, еще не познанного.

Это область самого Абсолютного Духа (персонифицированного и одновременно безличного, жаждущего знания и в тоже время имеющего в себе все, а значит — ничего, кроме самого себя). Таким образом, Абсолютный Дух есть единственное основание мира, самодостаточное и уже познавшее себя. А

потому с необходимостью порождающее нечто новое. Поскольку чистое «рацио», тем более, предметное мышление и чувственность здесь оказываются не властны, уместным будет вспомнить, что даже универсальное в рамках человеческого мышления имеет свои границы. И тогда на смену логике приходит «невывысказываемое», «непостижимое», то, к чему можно стремиться, но окончательно познать нельзя.

Исходя из сказанного, трудно упрекнуть Гегеля в односторонности. Достаточно вспомнить хотя бы его диалектическую идею тождества противоположностей, которые, будучи доведенными до крайности, не просто сходятся, а превращаются друг в друга. Положительное содержание верховного первопринципа — «Единое и Все» — дается с помощью интеллектуальной интуиции. Акт самопознания как нечто имманентное Абсолютному Духу выступает в качестве целенаправленного процесса, но его итог предстает слишком абстрактным. Цель, понимаемая как конкретное тождество диалектических аспектов понятия, в сфере логического мышления есть опосредованное знание в виде умозаключения. Но когда оно реализуется в действительности, то представляется человеческому разуму как величайшая мистификация. И тогда акт познания духом самого себя может завершиться его переходом в новое — иррациональное или же сверхрациональное — состояние. Осмысление такого превращения дает концепция «мистического рационализма», введенный Н.О. Лосским и примененный, в том числе, к учениям Шеллинга и Гегеля⁴. Эта же характеристика полностью применима и к философии Плотина, о чем говорилось в соответствующем разделе исследования.

Параллель между синкретической теорией Гегеля и Плотина подтверждает мысль о существовании философской парадигмы, общей для всякого рода философской абсолютизации, особенно. В данном случае мы имеем дело с абсолютизацией мыслительной способности, предлагаемой в качестве универсального объяснительного принципа и предельной схемы всеобъемлющего

⁴ См.: Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. — М.: Политиздат, 1991. — С. 151 — 166.

становления. Сам Гегель высказывается об этом: «Ибо так как через всю философию проходит *одна* идея, то она снимает своими собственными силами ту особенную форму, которую она приняла, ту односторонность в виде которой она высказывается»⁶.

Близость философско-логических построений Гегеля и Плотина осталась бы непрясленной без учета одного очень важного обстоятельства. Дело в том, что неоплатонизм вообще и александрийский, в частности, известен своим изощренным символизмом, становящемся подчас объектом критики. Нередко символика мифологических аллюзий оценивается как признак упадка античного мышления, его замыкания в сфере утонченных, но безжизненных образов деградирующей языческой культуры.

Однако, символизм многих изречений Плотина уже предстает в европейском варианте. Они более понятны современному человеку, нежели, к примеру, высказывания его учителя Аммония Саккаса, который, в представлении современников, еще оставался в русле мифологической традиции и был более склонен к мистическому созерцанию, чем к логическим построениям. Не случайно многие идеи платиновской философии легко усваивались в период становления философско-теологической традиции как в западном, так и в восточном течениях христианства, несмотря на языческий характер его учения.

Плотин оказывается предшественником Гегеля в создании универсальной рационалистической гносеологии, цель которой есть величайшая истина, достигаемая с помощью интуиции или в состоянии интеллектуального экстаза. Мистицизм в гносеологии такого типа всегда обусловлен спецификой постижения единой субстанциальной основы – Абсолюта. Логические определения последнего, как правило, отрицательны, будучи следствием сопоставления или сравнения, а чаще являясь результатом «выведения от противного».

Если содержательный аспект Абсолюта и предстает в позитивном виде, то оказывается предельно абстрактным, даже «пустым», что и дает возможность немецкому мыслителю, например, отождествлять чистое бытие и ничто. В

⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 т. Т.3. – СПб., 1994. – С. 105.

действительности, об этих категориях сказать нечто утвердительное нельзя, поскольку они лишены содержания, и потому с легкостью переходят друг в друга, образуя первичный акт становления. Такой способ определений неизбежен в мистицизме, где высказанное слово, а точнее, — понятие, утрачивает часть своего изначального смысла. Тем более, если затрагивается сфера высшей, абсолютной реальности, трансцендентной по отношению даже к разуму, более всего соответствующему задачам логического схватывания абсолютного.

Эта проблема рассматривается Плотинем в следующем рассуждении: «В самом деле, мыслимое всегда есть мыслимое только для другого (мыслящего), и наоборот, сколько бы ум не напрягал свое мышление, все усилия его останутся тщетными, если он не найдет и не воспримет мыслимого, ибо он не может ни мыслить, если нет для него мыслимого, ни тем более быть совершенным, не обладая мыслимым»⁸. Следовательно, Единое-Абсолют само по себе не мыслит (так как ему не о чем мыслить) и не мыслится (так как ему нечем мыслиться).

Объясняется такое особое состояние Единого в качестве Первоначала тем, что оно тождественно самому себе и целостно, внутренне не дифференцировано и поэтому, рождая многое, остается единым. «В самом деле, необходимо допустить, что прежде и выше всего существующего есть начало, отличное от всего прочего, которое, всегда пребывая в самом себе, в то же время присуще всему, не смешиваясь ни с чем, которое есть единство абсолютное (а не такое относительное единство, которое принадлежит сущему как его атрибут), которое выше самого бытия и сущности, которого поэтому и наш ум не может объять, и слово не способно выразить... Итак, первое начало всегда только одно, и оно по существу своему есть единое»⁹.

Сходный способ введения первичного понятия Абсолюта применяется Гегелем в «Феноменологии духа». В соответствующем фрагменте утверждается, что высшее понятие немислимо само по себе, будучи предшеством всякого

⁸ Плотин. О том, что начало, которое превыше всего, не мыслит, и о том, что есть первое мыслящее и что есть второе мыслящее (Эннеады. V. 6.) // Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. Т. 1. М.: РМ, 1994. — С. 85 — 86.

⁹ Плотин. Как происходит от Первого начала то, что после него (Эннеады. V. 4.) // Там же. — С. 59.

становления и реализации. Если даже это реализация чисто логических категорий, пока еще чуждых телесной конкретности, тем не менее, благодаря ей достигается возможность схватывания внутренних различий Первоначала. Пока таковые отсутствуют, осознание «отступает назад», не обнаруживая для себя предмета.

Гегель предлагает следующую формулу: «В этом внутреннем истинном как абсолютно-всеобщем, которое очищено от противоположности всеобщего и единичного и которое возникло для рассудка, теперь только раскрывается (schliesssichauf) за пределами чувственного мира как мира являющегося мир сверхчувственный как мир истинный, за пределами исчезающего посюстороннего — сохраняющееся потустороннее, — некоторое в-себе [-бытие], которое есть первое и поэтому самое несовершенное явление разума или лишь чистая стихия, в которой истина имеет свою сущность»¹⁰.

Первым следствием, вытекающим из самой сущности Абсолюта, является признание «сверхсущего», т. е. некоторого творящего божественного существа, трансцендентного по отношению к сущему как таковому. Именно поэтому Гегель считает неоплатоников предшественниками христианской теологии, хотя у самого Плотина, а тем более Порфирия, Прокла или Ямвлиха не обнаруживается даже намек на теистическую трактовку Бога. Таким образом, в неоплатонизме (в отличие от философии Гегеля), идею единого Бога можно обнаружить лишь в качестве чисто логического символа, не связанного с той конкретностью его созерцания, которая присуща раннехристианской мысли

Однако идея совершенства Единого-Абсолюта, отождествление его с Благом в его сопоставлении с несовершенством конкретно-эмпирического мира, с тем злом, которое присутствует в нем, неизбежно порождает проблему теодицеи (хотя применить это понятие к неоплатоникам можно в известной степени лишь условно).

Итак, в мире присутствует зло и часто совершенно бессмысленное. Зло, которое люди не понимают, и потому не связывают его со своими поступками и мыслями, а приписывают его высшему сверхъестественному началу. Но

¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 1994. – С. 78.

необходимо понимать, что Богу-Абсолюту ничто не противоположно, следовательно, зло не обладает самостоятельным онтологическим статусом, его нет в природе истинного бытия, значит, нет вообще: «...Если зло и существует [каким-то образом], то существует оно в несуществующих [вещах], как некий вид несуществующего, существует в некоем [разряде вещей], смешанных с небытием или в той или иной мере причастных небытию»¹¹.

Но любая синкретическая теория призвана объяснять все, что имеет место в структуре мироздания, даже если речь в идеально-логической системе идет о чувственно-воспринимаемом мире, о жизни конкретного человека, обладающего, по Плотину, телом лишь как «тенью души». В неоплатонизме сфера материального, данная как последняя ступень (сама по себе бесконечная) в процессе эманации, или природа как инобытие абсолютной идеи у Гегеля, не обладают самостоятельным бытием. Всякое сущее в конкретно эмпирическом мире, таким образом, располагается где-то на границе абсолютно-сущего и, в силу своего несовершенства, удалено от него на некоторое расстояние.

Отсюда двойственность в осмыслении Блага у Плотина. С одной стороны воспроизводится платоновская версия самодостаточного трансцендентного Блага, с другой стороны утверждается: «...Хотя оно есть Благо, но не для самого себя, а для всех других существ, имеющих нужду в благе, тогда как само Благо не имеет в себе нужды, ибо было бы странно, если бы само Благо чувствовало нужду в себе»¹². И далее, определяя Единое как Благо, Плотин указывает: «Оно само высочайшее благо, причем не для себя самого, а для других существ, которые могут участвовать в нем»¹³. Таким образом, если рассматривать Единое как Благо, то важнейшей его характеристикой будет «бытие-для-других» и, в тоже время, «бытие-для-себя». Но не в том смысле, что оно познаваемо и будучи «бытием-для-других» схватывается как феноменальное бытие, а в том, что оно с необходимостью порождает свое иное, в силу его переполненности и

¹¹ Плотин. О природе и источнике зла (Эннеады. I. 8.) // Историко-философский ежегодник. М.: , 1989. – С. 162.

¹² Плотин. О том, как и почему существует множество идей и о благе (Эннеады. VI. 7.) // Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. Т. 2. М., 1994. – С. 94.

¹³ Там же. – С. 135.

совершенства. Наконец, Единое становится «бытием-для-других», так как обладает «преизбытком бытия», а не в силу какого-либо принуждения. Поэтому Единое-Благо, оставаясь единственной причиной всего сущего, представляет собой необходимость или закон, то есть образует строго очерченные границы возможного, пребывая при этом как актуально бесконечное.

Этот пример убедительно показывает использование Платином диалектики в ее мистико-рационалистической форме. Последняя реализуется не только через снятие противоположностей путем их примирения, но и как постоянное, иногда неожиданное (в рамках строго логического дискурса) превращение их друг в друга. Комментарий Гегеля к этому моменту: поскольку Благо-Единое лишено своекорыстия и в нем нет ничего случайного, постольку «это единство не имеет в себе никакого множества или, иначе говоря, множество не существует в себе, единство представляет собою, как у Парменида и Зенона, лишь абсолютное чистое бытие, или же есть абсолютное добро...»¹⁴.

Таким образом, онтологическая сущность Абсолюта неразрывно связана с его благой сущностью и определяет собой его значение в качестве собственно Блага, источника всякого Блага и стремления к осуществлению Блага. Подобные рассуждения об идее блага приводят к единственно возможному в рамках системной онтологии разрешению вопроса о сущности зла. Причины зла не существует; в противном случае надо признать наличие первоисточника зла, обладающего тем же статусом, что и Абсолют.

Исключение в этом вопросе составляет один из последних трактатов Платина «О природе и источнике зла» (I. 8.). В нем даже самые преданные ученики — Ямвлих и Прокл — усматривают склонность философа к гностическому дуализму. Она проявляется, прежде всего, в признании материи как самостоятельной сущности. Зло, таким образом, существует не просто как атрибут вещей, как лишенность или недостаток блага, а как самостоятельная субстанция (греч. «hypostasis»). В этом трактате Платин, вступая в спор Аристотелем по поводу существования противоположностей, доказывает

¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 т. Т. 3. СПб., 1994. – С. 116.

реальность только двух абсолютно противоположных начал — Единого или блага, с одной стороны, и Материи, или зла как такового, с другой. Именно эти сущности в полной мере равны себе и не включают ничего другого, тогда как все остальные вещи могут быть противоположными только в силу причастности к ним.

Но подобный дуализм разрушает любую синкретическую теорию, лишая ее внутреннего единства, поскольку главный принцип, на котором оно держится, заключается в том, что Абсолют (Единое) есть все. Будучи трансцендентным по отношению к миру чувственных вещей, Единое обнаруживает себя как их единственный источник, как условие и цель их реализации.

Гегелевское конструирование «идеи блага» с точки зрения системного дискурса происходит аналогично: от высших логических абстракций к поиску предметно-практической определенности Абсолюта, возможности его пресуществления в единичном, конкретном, завершенном. В таком контексте понятие блага вводится следующим образом: «Как субъективное, понятие... имеет своей предпосылкой некоторое в себе сущее инобытие; оно есть *побуждение* реализовать себя, цель, которая хочет *через самое себя* сообщить себе объективность в объективном мире и осуществить себя»¹⁵. Соответственно, «поскольку понятие есть теперь *для себя* в-себе-и-для-себя-определенное понятие, идея есть *практическая* идея, *действие*»¹⁶.

Понимая практическую идею именно как осуществляющуюся и стремящуюся к осуществлению, Гегель заключает: «Эта определенность, содержащаяся в понятии, равная ему и заключающая в себе требование единичной внешней действительности, есть *благо*. Оно выступает с достоинством чего-то абсолютного, ибо оно целокупность понятия внутри себя, объективное, имеющее в то же время форму свободного единства и субъективности. Эта идея

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 3. — М., 1972. — С. 281.

¹⁶ Там же. — С. 281.

выше идеи рассматриваемого [нами] познания, ибо она обладает достоинствами не только всеобщего, но еще и действительного»¹⁷.

Однако, качества «субъективности» и «практической определенности», присущие идее блага, могут натолкнуть на мысль о том, что само благо выступает лишь как частное определение Абсолютного, как «некая особая цель», осуществление и сама постановка (осознание) которой принадлежат единичному субъекту. Следовательно, идея блага обращается лишь в «идею особого блага» и, становясь таковой, утрачивает свою непосредственную причастность Абсолюту. Поэтому Гегель разъясняет: «Упомянутая *конечность* содержания в практической идее означает поэтому не что иное, как то, что она прежде всего еще неосуществленная идея. <...> То, что таким образом по форме как таковой выступает как противоположность, выступает в форме понятия, рефлексированной в виде *простого тождества*, т. е. в содержании как его простая определенность. В силу этого благо, хотя оно и значимо в себе и для себя, есть какая-то особенная цель, которая, однако, не должна получить свою истинность лишь через реализацию, а уже сама по себе есть истинное»¹⁸.

Более того, сопоставляя «практические» и «теоретические» аспекты блага, Гегель утверждает: «Так как внешняя действительность изменяется через деятельность объективного понятия и ее определение тем самым снимается, то именно этим она лишается чисто являющейся реальности, внешней определенности и ничтожности, тем самым она *полагается* как в себе и для себя сущая. При этом вообще снимается указанное предположение, а именно определение блага как чисто субъективной и по своему содержанию ограниченной цели, снимается необходимость реализовать эту цель лишь через субъективную деятельность и сама эта деятельность»¹⁹.

Таким образом, идея блага оказывается связующим звеном между миром чисто теоретического становления и миром практического действия. Однако, благо присуще и самой Абсолюту: в нем самом оно выражает требование

¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 3. – М., 1972. – С. 282.

¹⁸ Там же. – С.282 – 283.

¹⁹ Там же – С. 286 – 287.

актуализации внутренних целей и потенций Духа; для сферы объективирующей субъективной деятельности благо как истинная (т. е. всеобщая) цель полагает возможность восхождения субъекта к Абсолютному, т. е. — к снятию самой своей субъективности.

Благо равным образом оказывается важнейшим переходным принципом от «еще неосуществленной идеи» к ее «практической определенности», под которой в данном случае понимается материально-телесный субстрат мирового становления. Следовательно, самореализация Абсолюта как блага неизменно связана с взаимодействием идеальных и материальных плоскостей развертывающегося мира. И вновь, именно эта логическая схема впервые теоретически полноценно разрабатывается в платоновско-неоплатоновском круге идей.

Обращаясь к пониманию зла в неоплатоновской традиции, можно вспомнить, что зло есть ничто — в смысле отсутствия добра, как темнота есть отсутствие света. Но если добро — это рассеивающийся свет, источник которого невозможно чувственно воспринимать (а, следовательно, и специально уничтожить), то зло — это самые удаленные и намеренно закрывающие себя для блага элементы чувственно-материального мира. Последние есть ничто иное как множественные души людей, помещенные в телесную оболочку и разделенные между собою, а потому не знающие единства, и как следствие, отпавшие от Мировой Души — сферы истинной красоты, добра и мудрости.

Но возложить ответственность на человеческие души за все существующие зло, проникающее в царство Абсолютного, возможно только при условии наличия у них свободной воли. А значит, зло имеет нравственную природу, коренится в сознании человека и связано со свободой выбора (такая трактовка некоторых идей Плотина оправдана самим способом изложения его мыслей — во многом противоречивых и даже иногда взаимоисключающих). Пока нет нравственного выбора с последующей рефлексией, нет, и возможности проявить свою волю. Добро не навязывается человеку извне, оно просто есть и присутствует всюду; можно «жить в нем», не задумываясь о его сущности. Но зло всегда осознано

(возможно, оно даже неизбежно в процессе движения к абсолюту), поскольку это — преднамеренный отказ от Блага, а значит, и от бога, связанный со своеволием человека. Хотя само Благо от присутствия зла не претерпевает изменений, не становится менее совершенным и не убывает.

Непонимание человеком своего места в мироздании, устремленность к телесной, низменной части своего бытия, сознательный отказ от поиска истины, а, значит, от добра и любви самого бога — вот настоящее зло. Оно есть ничто иное, как отчуждение истинного бытия от самого себя, человека от своей собственной сущности, заданной ему свыше самим Абсолютом посредством Мировой Души.

В «Феноменологии духа» Абсолют в процессе своего становления проходит несколько этапов развития (сознание, самосознание, разум, абсолютный дух), каждый из которых в определенной степени связан с отчуждением. Стремление к высшему тождеству предполагает движение от абстрактного к конкретному, но последнее не представляет собой эмпирическую конкретность или просто некую множественность.

Конкретное тождество есть высший синтез мысли как чистой формы со своим собственным содержанием, акт рефлексии, в котором, наконец, осуществляется единство всего сущего. Являясь целью мирового развития, такое тождество является и абсолютным благом, поскольку в нем преодолевается неизбежное в раздробленном состоянии отчуждение.

Свобода воли создает условие, как для отчуждения, так и для всеобщего тождества. Следовательно, существует только одно начало, из которого неизбежно проистекают противоположности, в том числе, добро и зло. Благо раскрывается человеку через его способность к самосознанию и волеию. В единичном такая способность порождает сферу нравственности, во всеобщем — сферу морали. Но деление между ними условно: «Таким образом абсолютная свобода сгладила в себе самой противоположность всеобщей и единичной воли; отчужденный от себя дух, доведенный до крайней точки своей

противоположности..., низводит эту противоположность до прозрачной формы и находит в ней самого себя»²⁰.

Гегель помещает зло в сознание человека, но только как единичный произвол, то, что добровольно отрекается от сознания долга и выступает как абсолютное неравенство всеобщему. Подобные суждения имеют выход на философию права, где воля отдельного индивида противопоставляется всеобщему закону: «Поэтому тот, кто говорит, что он по отношению к другим поступает согласно своему закону и совести, фактически говорит, что он третирует их»²¹. Именно такое знание себя, как осознание приоритета своей индивидуальной воли над всеобщей, и есть действительное зло. Философ находит подтверждение этому в христианской традиции: «Человек представлен так, что он утратил форму равенства себе самому, вкусив от древа познания добра и зла, и был изгнан из состояния невинного сознания, из природы, достаемой без применения труда, и из рая, этого сада животных, — и все это произошло как нечто необходимое»²².

Подобные рассуждения немецкого мыслителя приводят к важному выводу о том, что зло есть добро с необходимостью навязанное чужой волей, или о том, что добро есть зло, если основывается на своеволии отдельного индивида. Синкретизм Гегеля, в таком случае, есть ничто иное как тождество добра и зла. Различение этих противоположностей в самом Абсолюте не происходит, но в эмпирическом, множественном мире, где все качественно различно и сложно в силу своего несовершенства, зло проявляет себя в виде «разорванности» индивидуального сознания человека.

Если принять такую трактовку акцидентального пребывания зла в мире, то неизбежно встает вопрос о роли субъективности в становлении Абсолюта. Возможно, зло присутствует там, где субъект занят исключительно своим самоопределением и, как следствие, противопоставляет себя всеобщему. Тогда зло имеет не только абстрактную природу (в виде противостояния единичного сознания и Абсолютной Идеи), но и вполне конкретный смысл.

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб., 1994. — С. 321.

²¹ Там же. — С. 356.

²² Там же. — С. 412.

Обнаружить этот смысл можно через рассмотрение двух важнейших категорий гегелевской философии — действительности и субъективности. В противном случае остается неясным, как зло может корениться в человеческом сознании и оставаться в то же время непричастным ко всему остальному. Также непонятно, как зло может быть связано со свободной волей, если та обладает действительным содержанием в виде абсолютной сущности, а зло проявляет себя в форме акциденций, то есть не имеет субстанциальной основы, а значит и не действительно.

Гегель дает следующее объяснение этим парадоксам: «Таким образом здесь представлено примирение божественной сущности с *«иным»* вообще и определенно с мыслью о нем, со злом. — Если это примирение, по своему понятию, изображается так, что, мол, оно имеет место потому, что зло в себе есть то же, что добро, или же что божественная сущность есть то же, что природа во всем ее объеме, — поскольку природа, отделенная от божественной сущности, есть только ничто... — Если зло есть то же, что добро, то именно зло не есть зло, а добро не есть добро, а и то и другое, напротив, сняты — зло вообще есть внутри себя сущее для-себя-бытие, а добро — лишенное самости простое»²³. На основании этих суждений можно сделать вывод, что простота Абсолюта и есть его действительное существование в виде абстрактного тождества. При условии, что оно, будучи Благом, в своем последующем становлении эмануирует все сущее. Напротив, зло остается самодовлеющим и внутренне дифференцированным, ибо его существование для него важнее, чем существование чего-либо иного. Сознание человека фиксирует это противостояние непосредственно в самой действительности, которая, с одной стороны, предзадана ему, а с другой стороны, творится им в процессе познания самого себя, природы, истории и самой Абсолютной Идеи.

Действительность, таким образом, одна из самых мистических категорий гегелевской философии. Разумное как замысел действительно, хотя и недостаточно совершенно. Разумное, осуществившее себя, также действительно,

²³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб., 1994. – С. 415.

но при этом оно перестает быть только собой; оно есть нечто неизмеримо большее, а именно, — реализовавший себя разум предстает уже как Абсолют. Но Абсолют не может быть, как сказано, только мышлением, поскольку тогда он вынужден искать внутри себя объект мысли, то есть отчуждать нечто от самого себя, а значит, переходить в свое иное. Таким образом, оставаясь самим собой, Абсолют обладает «чистой» сущностью, неразрывно связанной, в свою очередь, с абсолютной свободой.

Гегель обнаруживает необходимую связь между абсолютной сущностью, свободой и действительностью, утверждая: «Абсолютная сущность поэтому не исчерпывается определением ее как простой *сущности мышления*, она есть вся *действительность*, и эта действительность существует только как знание; то, чего сознание не знало бы, не имело бы смысла и не может быть для него силой; в его знающую волю отступила вся предметность и мир. Оно абсолютно свободно в том, что оно знает свою свободу, и именно это знание своей свободы есть его субстанция и цель и единственное содержание»²⁴. Здесь действительность проявляет себя как знание, присвоенное субъектом мышления посредством реализации им свободной воли. В таком случае, действительность есть ничто иное как свобода, понятая в качестве осознанной необходимости.

Но тогда, может ли подобное знание быть носителем зла? Отталкиваясь от предыдущего фрагмента, можно предположить, что Гегель ответил на этот вопрос положительно, так как, «то, чего сознание не знало бы, не имело бы смысла». Это рассуждение полностью противоположно этическому учению Сократа, в котором зло есть только незнаниедобра, а, следовательно, знание последнего исключает совершение злых поступков. По гегелевской логике, наше знание о зле и есть его действительное существование, именно субъект наполняет его смыслом и придает ему силу, делая это содержание более устойчивым. К примеру, знание о неизбежности смерти есть для человека единственно возможное знание о ней, поскольку опыта смерти с последующим ее осмыслением нет, и поэтому смерть лишена смысла, так как сущность ее не постигается человеческим сознанием.

²⁴ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб., 1994. — С. 320.

Будет ли в этом случае смерть злом? Только тогда, когда человек приписывает смерти действительное существование, даруя ей при этом основные признаки самой жизни — страх, боль, утрату, страдание и так далее.

Однако, смерть предстает как «непосредственная чистая негация». Эта смерть, «...у которой нет никакого внутреннего объема и наполнения; ибо то, что подвергается негации, есть не наполненная точка абсолютно свободной самости; эта смерть, следовательно, есть самая холодная, самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем, если разрубить кочан капусты или проглотить глоток воды»²⁵. При таком понимании смерть не может быть действительной, ибо она не затрагивает ни одной из форм субъективности. То, что отсутствует в нравственном и моральном духе, по Гегелю, не может объявиться и в их конечной цели — Абсолютном Духе.

В капитальном труде И.А. Ильина, посвященном гегелевской философии, есть положения, раскрывающие данную проблему. Ильин, рассуждая с смысле человеческой жизни, говорит: «Смерти вообще подлежит только то, что ведет конкретное — эмпирическое существование, ибо этот способ “бытия” несет в самом себе законы процессуальности и эфемерности». И далее: «То, что называется “смертью” человека, есть на самом деле *освобождение его от всех эмпирически-единичных определений* и возвращение его к “чистой свободе”, к *чистому субстанциальному бытию*. ...Вот почему можно сказать, что “чистая единичность, пребывающая в смерти, есть ее собственное противоположение — Всеобщность” и что эмпирическая смерть человека есть “исход духа” к новой жизни»²⁶.

Этот фрагмент в равной мере раскрывает как представления самого Гегеля, так и его предшественника — Плотина. Последний неоднократно в своих трудах высказывал подобные мысли. «Исход духа» к новой жизни, или смерть, в таком случае, есть не большее зло, чем «взросление» человека, связанное с его переходом в более свободное состояние (в смысле возможности развития своего

²⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб., 1994. — С. 318.

²⁶ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — СПб.: Наука, 1994. — С. 401 — 402.

самосознания). Но, по сути дела, речь идет о более важных превращениях, так как душа человека со смертью освобождается от своей тени — тела, и наконец, непосредственно обретает себя (преодолевая все стадии отчуждения) во Всеобщем.

Действительность как знание абсолютной сущности задается сознанием благодаря субстанциальности последнего. Поэтому она не содержит в качестве имманентного только лишь материальное начало. Категория действительности соединяет в себе чистое «бытие-в-себе» и «бытие-для-себя» в форме потенциального развертывания сущего как такового и актуально присутствующее наличное бытие, устремленное к своему исходному состоянию, но на более высоком уровне. Только в действительности, таким образом, можно обнаружить мистическое таинство единения возможного и осуществленного, абсолютной свободы и необходимости, добра и зла. Здесь различия понятий обретают свою определенность, актуализируются, благодаря постоянному присутствию самосознания. Преодоление этих различий осуществляется в рамках той же разумной действительности благодаря самореализации абсолюта, то есть тождеству всеобщего и единичного.

Гегель следующим образом описывает действительное пребывание духа в субъекте: «*Существование* чистого понятия, в которое удалился дух, покинув свое тело, есть некоторый индивид, которого дух выбирает себе сосудом своей скорби. Дух присущ этому индивиду как его всеобщее и его мощь, со стороны которой индивид подвергается насилию, — как его пафос, отдавшись которому самосознание индивида теряет свободу»²⁷. Но потеря индивидуальной свободы есть в тоже время возможность обретения абсолютной свободы и выхода в подлинную действительность.

Таким образом, можно сделать вывод, что субъективность и действительность в синкретической теории неизбежно предполагают существование друг друга, поскольку самосознание осуществляется как процесс разворачивания самой действительности. Иначе оказывается невозможным

²⁷ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб. 1994. – С. 376.

преодоление дуалистических противоречий, часто ведущих к односторонности и деизму в понимании бытия, что делает, в свою очередь, недостижимым построение универсальных систем.

Признавая действительность, философ должен идти до конца, а это значит — принять синкретизм как часть своих теоретических построений. Только в органичной, целостной системе возможно подлинно диалектическое мышление. Следовательно, сам рационально-мистический способ осмысления, выбранный создателем подобной теории, призван снимать все перечисленные выше противоречия.

Но наиболее показательным, с точки зрения синтеза мистического и рационального, в философии Гегеля является исследование времени, пространства и движения, а, соответственно, и ряда других категорий, тесно взаимосвязанных с ними. Рассматривая все эти категории в различных трудах немецкого мыслителя, нетрудно заметить их зависимость, производность от понятия Абсолюта. В диалектическом синтезе, как правило, снимается противостояние покоя и движения, времени и вечности. Но это не значит, что в действительности они не имеют различных качественных характеристик.

На примере «Феноменологии духа» Гегеля можно убедиться, что для объяснения подобных парадоксов одной лишь диалектической логики не достаточно, так как проникновение в сферу трансцендентного требует интеллектуальной интуиции. Следовательно, за каждой гранью рационального вырастает мистический горизонт — неуловимый, бесконечный, единственно возможный в универсалистских построениях.

Следующая важнейшая характеристика Абсолюта-Единого, с помощью которой разворачивается мистический синтез, состоит в его вневременности. Наиболее интересным образом эта характеристика раскрывается в неоплатонизме. Ключ к объяснению бесконечного становления обнаруживается в описании сверхвременного процесса эманации, который представляет собой центральное связующие звено мистических учений всех последователей неоплатонической традиции.

Очевидно, что Абсолютное или сверхвременное бытие обладает противоположными свойствами. По словам Н.О. Лосского, в этом случае философская теория сталкивается с бытием нового типа, «столь же отличным от временного бытия, как плоскость отличается от линии»²⁸. Развивая эту аналогию, русский мыслитель пишет: «Согласно учению Плотина, жизнь Духа сполна вневременна, она не содержит в себе *никаких изменений* и, следовательно, ничего хотя бы отдаленно похожего на временной процесс. И в самом деле, тот тип временного процесса, который наиболее знаком нам по наблюдению над нашей собственной *душевною* (психической) жизнью или *материальною* природою, невозможен в Царстве Духа. <...> Таким образом, в Царстве Духа есть изменение, но нет отмены, нет умирания, есть предшествующее и последующее, но нет отпадения в область прошлого, ведущего бытие бледных бесплотных теней»²⁹.

В то же время, А.Ф. Лосев указывает на дуализм как важную черту его онтологической системы. Он проявляется в виде обособленности Единого как производящего от того, что им произведено, а главное, — от всего чувственно-материального. Следовательно, логично было бы заключить, что в структуре бытия присутствует разрыв между «сущим в самом себе» (взятым как если бы эманация еще не имела места) и тем, что из него истекает (излучается), не говоря уже об отношении к материально-телесному миру.

В действительности, сам принцип вневременности Первоначала снимает вопрос этого кажущегося противостояния. Поскольку то, что эманурует из Единого, всегда находится в пределах его границ и внутренне с ним неразрывно связано, постольку Единое содержит в себе не только потенциально все возможное, но и то, что уже актуально присутствует в мире. Иначе говоря, если Единое-Абсолют есть все, то это «все» обладает действительностью. Такая логика подразумевает акт одновременного присутствия в Абсолюте прошлого, настоящего и будущего — такое слияние во времени, при котором все части целого не утрачивают своей определенности и даже качественной специфичности.

²⁸ Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. — М.: Правда, 1991. — С. 402.

²⁹ Там же. — С. 402 — 405.

Лосский, рассматривая мир как органическое целое и определяя его как подлинное Царство Божие, утверждает: «Здесь нет эгоистического обособления и взаимоисключения. Всякая часть этого царства существует для целого, и, наоборот, целое существует для всякой части. Мало того, *вследствие полного взаимопроникновения* всего всем здесь исчезает различие между частью и целым: всякая часть здесь есть целое. Осуществление принципов органического строения доведено до предела. Это — вполне совершенный организм»³⁰

Такое описание бытия как сверхвременного единства он передает словами самого неоплатоника: «Здесь (в чувственном мире), — говорит Плотин, — каждая часть происходит от другой части и остается только частью, там же (в умопостигаемом мире) всякая часть происходит из целого, причем целое и часть совпадают (Плотин. Энн., V. 8, 4)»³¹. Поэтому единство умопостигаемого мира есть не что иное как одновременное присутствие всех его частей в бесконечном течении самой жизни, которая находится по ту сторону времени и пространства.

Таким образом, особая связь со временем является наиболее мистической характеристикой Абсолюта. Конструирование абстрактных логических схем позволяет осуществить самые изощренные представления о связи внутренних элементов бытия. При этом сохраняется дискурсивное выведение истин различного порядка, предполагающих внутреннее расчленение и обязательное строго иерархическое выстраивание понятий. Которые, в свою очередь, следуя принципу субординации, заполняют заранее предписанные им места в структуре, наполняют, дополняют и взаимопереходят друг в друга.

В контексте диалектического мышления сосуществование коррелятивных понятий не исключает их одновременного присутствия в одной плоскости бытия. Что, в конечном итоге, дает возможность «обмануть», обойти саму неизбежность последовательного разворачивания во времени или темпоральный дискурс. В сфере человеческого мышления подобные спекулятивные операции оказываются вполне приемлемыми. Но любые попытки экстраполировать принцип

³⁰ Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. — М.: Правда, 1991. — С. 398.

³¹ Там же — С. 400.

вневременности на сферу бытия в целом заканчиваются переходом в мир, где господствует интеллектуальная интуиция, а законы логики становятся божественными законами.

Данная проблема имеет свое наиболее простое разрешение в объективном идеализме Гегеля, поскольку в его концепции мышление (мыслящий себя абсолютом) как некий процесс отождествляется с разворачивающимся бытием. В таком случае, логическое и мистическое оказываются двумя сторонами бесконечного процесса становления, не имеющего границ во времени и пространстве.

В «Науке логики» Гегель конкретно указывает на количественную характеристику не только указанных категорий, но и добавляет к ним материю, свет и даже «Я» (ссылаясь на некоторые математические рассуждения Лейбница). Здесь же Гегель приводит определения в виде очевидных представлений: «Пространство, время и т. д. — это протяжения, множества, которые суть выхождение вовне себя, течение, не переходящее, однако, в противоположность, в качество я или “одно”, а как выход вовне себя они суть вечное *самопродуцирование* своего единства»³².

По Гегелю, необходимо различать время и пространство как внешнее, дискретное присутствие (то есть, как результат представления) и собственно их действительное, абсолютное существование. Критикуя атомистов, Гегель отмечает, что внешнее сложение одних тел с другими связано с их абсолютной непроницаемостью и взаимоисключением. Но поскольку речь идет о материальных вещах, а не о понятиях, то подобная внешняя дискретность в человеческом представлении может иметь место.

Если иметь в виду гегелевское понимание действительности как абсолютно свободной и самотождественной сущности, выраженной в понятии, то пребывающие в ней пространство и время обладают несколько иными свойствами. Здесь немецкий мыслитель обращается за примерами к математике, отрицающей устаревшую, по его мнению, метафизику атомизма и эмпиризма.

³² Гегель Г. В.Ф. Наука логики. Т. 1. — М., 1970. — С. 261.

Здесь полагается, что время состоит из отдельных моментов, а пространство — это, прежде всего линия, из пространственных точек, где поверхность состоит из линий, а пространство — из поверхностей. В математике же дискретность всегда условна, это представление, которое «принимается лишь на мгновение»; на самом деле, в бесконечном множестве линий уже заключена снятость их дискретности.

Далее, Гегель дает определения, раскрывающие подлинно антиметафизический смысл этих категорий: «Пространство — это то абсолютное *вовне-себя-бытие*, которое точно так же совершенно непрерывно, оно инобытие и снова инобытие, тождественное себе; время — это абсолютное *выхождение вовне себя*, порождение “одного”, момента времени, “*теперь*”, которое есть непосредственно уничтожение самого себя и постоянно возобновляемое уничтожение этого прехождения, так что это самопорождение небытия есть такое же простое равенство и тождество себе»³³.

Таким образом, основополагающие категории в системе онтологии проходят несколько этапов своего развития. Высший из них — абсолютное тождество или царство умопостигаемого, лишенное односторонности и строго очерченной количественной определенности. Но при этом высшая, конечная цель становления логических понятий органично включает в себя все многообразие действительного мира. Абсолют не может пребывать во времени и находиться где-либо в пространстве, являясь одновременно их первоисточником, как причина не может быть сведена лишь к одному своему следствию. Во-первых, поскольку она всегда потенциально богаче и шире любых своих эмпирических проявлений. Во-вторых, Абсолют как причина есть первоначальная субстанция, но даже не в том смысле, что она предшествует во времени производным от нее элементам, а в том, что она пребывает в вечности.

Абсолют, являясь в тоже время и Богом, имеет своей причиной самого себя, не зависит ни от чего внешнего, а потому не может быть сотворен, и ничто из того, что он производит, не может его уничтожить. Убедительное обоснование независимости бога от времени представил Аврелий Августин, предвосхищая

³³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. – М., 1970. – С. 261.

лучшие традиции схоластики, что бог вечен, а потому его описание во времени не имеет смысла.

Развитие диалектического синтеза, который осуществляется вне времени как процесс эманации, Гегель показал на примере мистико-символического образа Троицы. Чтобы уяснить смысл подобного сравнения, необходимо в общих чертах восстановить логику движения понятий. Изначально понятия, как правило, имеют религиозное содержание только символически, постепенно все, более наполняясь конкретным духовным смыслом, имеющим нравственную природу (в итоге раскрытия религиозного аспекта Абсолютного Духа, Гегель вновь возвращается к проблеме добра и зла).

Абсолютный Дух, оставаясь центральным понятием, предстает в «абсолютной религии» как триединство в нескольких основных аспектах. В одном случае его триединство проявляется, во-первых, как содержание самого чистого сознания и выступает как стихия мышления, которая «есть нисходящее движение к наличному бытию или к единичности»³⁴. Во-вторых, оно дано как возвращение из представления и инобытия или «стихия самого самосознания». И, наконец, средний термин между ними — это их синтетическая связь, сознание иностановления или процесс представления как таковой. Эти три момента и составляют дух.

Далее, обращается внимание на взаимосвязь этих моментов внутри духа-субстанции: «Его обстоятельное движение, стало быть, в том, что он простирает свою природу в каждом из своих моментов как в некоей стихии; так как каждый из этих кругов завершается внутри себя, то эта его рефлексия в себя есть в то же время переход в другой круг»³⁵. Здесь процесс эманации духа в мир единичного осуществляется путем выхода за пределы некоторой синтетической связи, а именно, представления, порождающего определенность и, соответственно, время.

Подлинно истинным и действительным может быть только это внутри себя совершающее круг движение: «Это движение внутри себя самого выражает

³⁴ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб., 1994. — С. 408.

³⁵ Там же. — С. 408.

абсолютную сущность как *духа*; абсолютная сущность, которая постигается не как дух, есть лишь абстрактная пустота, точно так же как дух, который постигается не как это движение, есть лишь пустое слово»³⁶.

Следующий аспект — это триединство духа внутри себя самого. В нем «различаются три момента — *сущности, для-себя-бытия*, которое есть инобытие сущности и для которого сущность существует, и *для-себя-бытия* или знания себя самого в «ином»... *Знание сущности о себесамой*; есть ничто иное как слово, которое, будучи высказано, покидает высказавшего это слово и оставляет его опустошенным, но которое столь же непосредственно внимается, и лишь то, что оно внимает себе самому есть наличное бытие слова»³⁷.

Иначе говоря, эта сфера умопостигаемого — Логос, Разум, которому уже не достаточно пребывания в простой непосредственной сущности единого, и он стремится выйти за пределы самого себя. Так возникает мысль, представленная множеством идей и понятий, которая в конечном итоге переходит в следующую форму отчуждения — «Дух в своем овнешнении; царство сына» — Эта форма, дополняет Гегель, представляет «налично сущий дух, который есть единичная самость, обладающая сознанием и отличающая себя от себя как иное или как мир»³⁸.

Следующая стадия — «Дух в своем осуществлении или царство духа». Истинное содержание этой стадии становления Духа заключается в том, что «...постигание в понятии (*Begreifen*) не означает для него овладения тем понятием (*Ergreifendes Begriffes*), которое снятую природность знает как всеобщую, стало быть, примиренную с самой собою, а означает овладение названным *представлением*, согласно которому божественная сущность примирена со своим наличным бытием благодаря совершению самоотрешения божественной сущности, благодаря свершившемуся вочеловечиванию ее и ее смерти»³⁹.

³⁶ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб., 1994. — С. 410.

³⁷ Там же. — С. 409 — 410.

³⁸ Там же. — С. 411.

³⁹ Там же. — С. 418.

В этом великом становлении, завершающемся восстановлением самодостаточности Абсолюта, прошедшего все стадии самоотчуждения и возвращения к себе, вновь воцаряется целостно-всеобъемлющий Логос. Но ему уже принадлежит актуально его жизнь и его смерть, его активность и его покой, его полнота и его ничтожность. В гегелевской формулировке это выражается так: «То, что принадлежит стихии *представления*, [т. е.] что абсолютный дух как дух *единичный*, или, вернее, как дух *особенный*, в своем наличном бытии представляет природу духа, здесь, следовательно, перемещено в само самосознание, в знание, сохраняющееся в своем *инобытии*; вот почему это знание в действительности не умирает, — как *представляют действительно* умершим *особенное* [лицо], — а его особенность отмирает в его всеобщности, т. е. в его *знании*, которое есть примиряющаяся с собой сущность»⁴⁰.

Общая картина бытия духа предстает, таким образом, в виде бесконечного диалектического движения понятия, стремящегося к тождеству, а, следовательно, к покою, к своему собственному инобытию. Круг во времени и в пространстве замыкается самым мистическим образом, поскольку Единое-Абсолют как некое целое есть в тоже время нечто совершенно противоположное себе — это мир, наличное бытие, смысл которого состоит в творении самого себя. Как утверждает Гегель, Дух в своей полноте таков, что «...это движение сквозь себя самого составляет его действительность; — то, что движет себя, есть дух, он — субъект движения и точно так же самый процесс движения, или он есть субстанция, через которую субъект насквозь проходит»⁴¹.

Принципиально важно, что творение не выходит за границы рефлексии, то есть, осмысления духом своего иного: «Дух... сам по существу, состоит в том, чтобы быть не только в мышлении, но быть *действительным*, ибо в самом его понятии содержится *инобытие*, т. е. снятие чистого лишь мысленного понятия... Он *творит*, следовательно, некоторый *мир*. Это *творение* есть слово, которым

⁴⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб., 1994. — С.418

⁴¹ Там же. — С. 419.

представление обозначает само *понятие* со стороны его абсолютного движения...»⁴².

Эта идея развивается далее в религиозной символике: «Следовательно, можно сказать, что уже первородный сын света, уйдя в себя, оказался отпавшим, но на место его тотчас же был рожден другой. Такая – свойственная только представлению, а не понятию – форма как «отпадение», равно как и «сын», низводит, впрочем, моменты понятия точно так же обратно до процесса представления или переносит процесс представления в царство мысли»⁴³.

Философ подчеркивает, что внутреннее разнообразие и самоопределение аспектов (лиц) Троицы позитивно, поскольку именно в процессе его установления и создается целостно-всеединное видение реальности Абсолютного. Здесь же обнаруживается и причастность его к жизни в ее высшем смысле как живой определенности.

С другой стороны, по словам Гегеля, само по себе описание моментов, составляющих абсолют, представляет лишь пустое занятие, поскольку в действительности они едины. Более того, их определенность и различие имеют смысл только в совершенном тождестве или в идее «целокупности». Следовательно, рождение дальнейших ипостасей не совершается во времени, так как инобытие, имманентное абсолюту, проявляется только как его противоположность, – другое не во времени и пространстве, а другое как представление о самом себе.

Самоосознание предполагает наличие этой самости, внутри которой и происходит разворачивание действительности. Здесь не обойти картезианское «Cogito...», поскольку субъект и его мысль о существовании тождественны. Возможно, Гегель остановился бы только на возведении самого субъекта как единичного понятия до уровня абсолюта, так и не преодолев дуализма мысли и тела, неизбежного в одностороннем рационализме. Но он зашел слишком далеко в своем панлогизме, увидев то, что лежит за границей «рацио»: необъятное поле

⁴² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб., 1994. – С. 411.

⁴³ Там же. – С. 412.

иррационального, мир интеллектуальной интуиции, жизнь, как она есть на самом деле.

Последняя представляет собой действительную жизнь самого Абсолютного Духа или процесс разворачивания понятия. Только в ней и возможно всестороннее, полное раскрытие определенных качеств личности, которые делают ее действительно «живым индивидом». Но при этом личность не растворяется в абсолюте, а напротив, поднимается в процессе самосознания от индивидуально-субъективного уровня до всеобщего. То есть, она становится более совершенной, так как в результате своего становления стремится обладать знанием, как самой себя, так и своего иного.

Стремление субъекта к тождеству со всеобщим осуществляется в три этапа, которые в совокупности образуют жизнь или, точнее, ее идею. В логических понятиях жизнь выражена как диалектическое единство трех важнейших категорий — *общего*, *особенного* и *единичного*, каждой из которых соответствует в наличном бытии свое проявление сущего.

Таким образом, реализуясь в своем ином, жизнь через отдельные понятия предстает в следующих категориальных определениях: «*Во-первых*, как *живой индивид*, который есть для себя субъективная целокупность и выступает в качестве предпосылки как безразличный к объективности, противостоящей ему как безразличная.

Во-вторых, жизнь есть *жизненный процесс*, состоящий в снятии своей предпосылки, в полагании безразличной к жизни объективности... Этим жизнь делает себя всеобщим, которое есть единство самого себя и своего иного. Жизнь есть поэтому,

в-третьих, *процесс рода*, заключающийся в том, что она снимает свою порозненность и относится к своему объективному наличному бытию как к самой себе. Этот процесс есть, стало быть, с одной стороны, возврат к своему понятию и повторение первого расщепления, становление новой индивидуальности и смерть первой непосредственной индивидуальности; но с другой стороны, *углубившееся в себя понятие* жизни есть становление относящегося к самому себе понятия,

существующего для себя как всеобщее и свободное, — переход к *процессу познания*»⁴⁴.

В философской системе Плотина жизнь также предстает в сложном многомерном взаимодействии логических инстанций. К примеру, процесс познания из потенциального состояния переходит в актуальное, только порождая свое иное, а именно, внешний объект, по отношению к которому возможно осмысление и, следовательно, жизнь (схваченная и осмысленная в логических категориях). В схематической триаде платоновских категорий момент непосредственного присутствия жизни начинается со второй ипостаси Единого — Ума или Логоса и получает свое окончательное прибежище посредством Мировой Души или Софии в разумных душах людей как «живых индивидов».

Понятие жизни, на котором Плотин специально не концентрирует своего внимания, тем не менее, присутствует во всех его трактатах как связующее звено между умопостигаемым и чувственно-материальным. И хотя жизнь человеческого тела возможна лишь благодаря душе, она необходима, поскольку нет другого способа познания истины, если не отталкиваться при этом от познания чувственной стороны бытия как первой ступени на пути восхождения к истине.

Созерцая Единое в состоянии экстаза, человек подчиняет свое телесное существование высшей идее — благу, преодолевая в самом себе зло и порочность. Думая о благе как о чем-то самодостаточном, он постигает высшее предназначение человека вообще, состоящее в бескорыстном служении истине (позже, в христианской традиции это получило форму абсолютного служения, самоотрицающего экстатического поклонения богу). Плотин, так мало внимания уделявший плотской жизни, в одном из трактатов говорит следующее: «Поэтому, если кто говорит, что презирает свое существование и жизнь, тот этим только показывает, что обманывается в самом себе и в своих подлинных чувствах, потому что даже тот, кому жизнь тяжела, если ропщет, но только на (свою такую)

⁴⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 3. — М., 1972. — С. 220.

жизнь, к которой примешивается смерть, вовсе не затрагивая этим истинной жизни»⁴⁵.

Гегелевская философия предлагает осмысление жизни не в виде застывших, хотя и совершенных идей, и понятий, не в форме чистых абстрактных сущностей, которые есть в тоже время чистая негация, а как самой бесконечности, противоречивой и бросающей вызов своим собственным порождениям. Эта жизнь, соответственно, намного богаче, ярче и действительнее всего того, что в ней пребывает. И потому ее невозможно понять, абсолютизируя роль только одного из моментов, составляющих всю полноту и целостность жизненного процесса.

Необходимо, *таким образом*, выйти за пределы одностороннего понимания жизни и увидеть движущуюся картину всю в целом, охватить необъятное одним единым взором, в котором слились бы воедино чувственное и логическое. И когда дух созерцает эту жизнь в себе, то для него (и причащающегося ему в философствовании) не существует сейчас и потом, здесь и там; есть только завораживающая бездна, имя которой – вечность.

Немецкий философ выражает данную мысль следующим образом: «Эту простую бесконечность или абсолютное понятие можно назвать простой сущностью жизни, душой мира, общей кровью, которая будучи вездесуща, не замутняется и не прерывается никаким различием, напротив, сама составляет все различия, как и их снятость, следовательно, пульсирует внутри себя, не двигаясь, трепещет внутри себя, оставаясь спокойной»⁴⁶. Этот, едва ли не поэтический, образ как нельзя лучше передает мистико-рационалистическую стихию, в которой рождается стройное видение мира как становящегося Логоса. Последний предстает в тотальной системе категорий во всех возможных — мыслимых и образно воспринимаемых аспектах.

Представляется, что данный сравнительный анализ вполне отчетливо демонстрирует родство философских систем классического немецкого идеализма

⁴⁵ Плотин. О том как и почему существует множество идей, и о благе (Эннеады VI. 7) // Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. Т. 2. М., 1994. – С. 78.

⁴⁶ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.1994. – С. 89.

с учением неоплатонизма (прежде всего, Плотина). Это родство не столько генетического рода, сколько результат действия сходных установок и теоретико-методологических интенций, создающее системно-теоретический конструкт всеединства.

Основные итоги:

1. Классические философские системы немецкого идеализма, созданные Ф.В.Й. Шеллингом и Г.В.Ф. Гегелем, относятся к категории синкретических систем всеединства. Это обеспечивается как разнообразием идейно-теоретических истоков и влияний, связанных с философскими и теологическими учениями, относящимся к различным культурным парадигмам.
2. В центре этих теоретических систем находится диалектика самораскрывающегося Абсолюта, постигающего свое подлинное содержание и сущность через творчество, историческое созидание прогрессирующего мира. В этом отношении принципиальную роль играет интуитивное познание, единственно позволяющее схватывать подвижное и изменчивое бытие в его целостности, которая в своих высших определениях разумна. Таким образом, онтологическая интуиция Абсолюта (Единого) раскрывается в системе интегрального (цельного) знания.
3. Общая логика выстраивания диалектических категорий в философии Шеллинга и Гегеля с аналогичными аспектами неоплатоновской мысли сопровождается рядом существенных различий в осмыслении их содержания. Так, если для Плотина высшее благо в его человеческом измерении есть экстатическое слияние с Единым при полной отрешенности от чувственного мира, то для немецких философов всеобщее благо есть разумная благоустроенность мира при центральном месте в нем человека.

Рассмотренные в данном разделе синкретические философские учения, представленные немецкой классикой, являются важнейшим этапом в эволюции философии всеединства. Принципы построения теории, универсализм мышления, категории, методология – все это стало неоценимым вкладом в общую мировую

традицию научных и философских синкретических систем. Как отдельные идеи, так и целые концепции немецких мыслителей оказали существенное влияние на становление отечественной философии всеединства.

Обращаясь в следующей главе к истокам синкретизма в русском философском наследии всеединства, необходимо еще раз подчеркнуть общность в теоретическом и методологическом плане основных синкретических принципов мировоззрения в мировой истории философии.

ГЛАВА 3

СИНКРЕТИЗМ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

§ 3.1. Истоки синкретизма в отечественной философии всеединства

В предыдущей главе синкретизм философии всеединства рассматривался в развитии этой традиции от античности до классических европейских систем XIX в. После учений Шеллинга и Гегеля, где проблематика всеединства раскрывается преимущественно в рационалистических формах, западная философия не производила универсальных систем такого рода. После определенного перерыва центр философии всеединства сместился в Россию, что выдвигает вопрос о характере связи европейской и русской ветвей всеединства. Для его разрешения необходимо выявить важнейшие истоки отечественной мысли всеединства и специфику восприятия ею предшествующей традиции.

Русская религиозная философия всеединства как философская школа развивалась с последней четверти XIX в. вплоть до середины XX в. Ее основоположником является Владимир Сергеевич Соловьев (1853 – 1900), которого наряду с Памфилом Денисовичем Юркевичем (1826 – 1874) считают первым русским философом академического (т.е. классического европейского) типа. Это связано не только с их деятельностью в качестве университетских профессоров, но и с самим характером представления философских идей в форме полноценных теоретических исследований системного рода. Основные представители философии всеединства в России (С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, П.А. Флоренский, С.Л. Франк) также являются мыслителями-теоретиками европейского типа, несмотря на религиозно-мистическую основу их философских систем.

Собственно говоря, стремление к созданию логически выстроенной и завершенной (хотя бы потенциально) теоретической системы и есть основной признак классической академической философии. Ее эталонами служат системы

И. Канта, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля, Ф.В.Й. Шеллинга, оказавшие самое существенное влияние как на содержание, так и на строй мышления русских философов всеединства. Не случайно к Вл.С. Соловьеву применяли эпитет «русский Шеллинг», а С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский прошли «школу» неокантианства. Поэтому совершенно прав С.Б. Роцинский, который констатирует: «Русская философия при всей ее несомненной оригинальности и самоценности, зарождалась, становилась и развивалась в русле мировой интеллектуальной культуры, прежде всего, под влиянием европейской философской мысли, вольно или невольно впитывая в себя ее достижения. Исключительная уникальность не была свойственна ни одной настоящей философской школе»²²¹. Это утверждение обретает свою актуальность в контексте двух важных для отечественной истории философии периодов:

- Конец 1980 – первая половина 1990-х гг. — время, когда имело место не только актуальное возрождение философского наследия, но и стремление вписать его в современность культуры и общества. Одним из следствий этого стал тезис о культурно-исторической уникальности русской философии, особенно в ее религиозных формах, в чем видится отчасти некритическое восприятие ее реальной истории и содержания.

- Начало XXI в. — время определенного подъема национального самосознания, однозначного как объективный факт, но крайне неоднозначного в плане нередкого смешения «национального» и «националистического». В этом контексте тезис об уникальности русской философии своеобразно сочетается с преувеличенным пиететом перед русским православием как основой национальной культуры.

Разумеется, отрицать укорененность идей всеединства в православной религиозно-культурной традиции столь же абсурдно, как и говорить о независимости русской философии всеединства от нее. Однако факт принятия Булгаковым и Флоренским священнического сана отнюдь не делает их

²²¹ Роцинский С.Б. Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примирение, синтез. – Элиста: АПП «Джангар», 1999. – С. 3.

философию автоматически православной в ее ортодоксальном значении. Особенно, с учетом той критики (происходившей далеко не всегда с чисто философских позиций), которую они получили со стороны церковных мыслителей.

Так или иначе, прямое следование представителей русской школы всеединства системным канонам и принципам теоретического выражения этой фундаментальной интуиции, сложившимся в европейской философии, не подлежит сомнению. К тому же, одним из таких канонов является обстоятельная и обоснованная критика идей и учений даже тех мыслителей, к которым более всего тяготеет собственная теория. Собственно, с этого и начинается русская философия всеединства: с диссертационных работ Соловьева «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874) и «Критика отвлеченных начал» (1878 – 1880). В ходе защиты второй диссертации Соловьев, отвечая на критику оппонента, признал близость своих воззрений «к так называемой положительной философии» позднего Шеллинга, но настоял на отделении этой позиции от пантеистических идей раннего Шеллинга и Шлейермахера²²². Следует отметить, что обвинения как в пантеизме, так и в онтологическом дуализме постоянно сопутствовали философии всеединства. Как известно, обе мировоззренческие позиции противоречат даже не собственно православной, а общехристианской догматике.

Сложности взаимоотношений с православием рассматриваются нами как один из факторов относительно большего влияния европейской традиции всеединства сравнительно с теми проявлениями этой идеи, которые представлены в рамках православной теологии и духовной практики. Точнее, влияние последних было так или иначе опосредовано классической европейской мыслью. То же самое можно сказать и о более ранних версиях всеединства.

Отношение Православной Церкви к философии в целом можно проиллюстрировать двумя примерами. Историк церкви и видный деятель православия А.В. Карташев (1875 – 1960) в своих «Очерках по истории Русской

²²² См.: Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 849.

Церкви» определяет исходную позицию церкви по отношению к научно-философской и образовательной деятельности как в целом отрицательную. Важнейшей причиной этого, по его мнению, являлось долгое противостояние влиянию католического и протестантского Запада: «Именно отрешенность от многоученого, но еретического Запада и оправдывала опытно, наглядно, то невысказанное словами, но глубоко залегшее в русском православном сердце убеждение, что для спасения души культура совсем не нужна, что она для церкви дело постороннее, даже и терпимое, но во всяком случае соблазнительное»²²³. Он также показывает, что поворот церкви к этим сферам произошел под влиянием церковно-государственных реформ XVIII в., а главного идеолога этого процесса — Феофана Прокоповича (1681 – 1736) — недвусмысленно определяет как «западника» и проводника «протестантского направления»²²⁴. В результате, как полагает Карташев, становление не только светской, но и «духовной школы» происходило по «западническим» направлениям. Косвенно это мнение подтверждает П.Н. Милюков (1859 – 1943), который в «Очерках по истории русской культуры» отмечает, что обучение антикатолической полемике (как наиболее актуального направления апологетики с точки зрения церкви) в духовных семинариях XVIII – XIX вв. основывалось на лютеранской литературе²²⁵.

Если принять это к сведению, то «западническая ориентация» русской философии всеединства вовсе не выглядит чем-то странным сама по себе. Она является следствием коллизии между философскими и церковно-догматическими учениями, присущей христианской культуре в целом. Но если для европейской философии эти взаимоотношения в XIX в. становились все менее значимыми, то для русской они сохраняли свою важность. Это объясняется как государственным статусом православия, так и тем, что идеи всеединства разрабатывались в религиозно-философском ключе. По этому поводу эксплицитно высказался С.Н. Булгаков: «Все философские системы, которые только знает история философии,

²²³ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 2. – М.: Терра, 1992. – С. 543.

²²⁴ См.: Там же. – С. 547 – 548.

²²⁵ См.: Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 2 т. Т. 1. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 324.

представляют собой ...“ереси”, сознательные и заведомые односторонности, причем во всех них одна сторона хочет стать всем, распространиться на все»²²⁶.

Сам Булгаков фиксирует три «самоопределения мысли», которые создают общее поле философского мышления:

- ипостась или личность;
- идея или ее идеальный образ, смысл, логос;
- «субстанциальное бытие как единство всех моментов или положений бытия, как реализующееся *все*»²²⁷.

С одной стороны, порядок этих самоопределений противоположен тому, что присущ неоплатоновской философии в ее движении от субстанциального всеединства к его конкретной — личностной — воплощенности. С другой стороны, характеристики ипостаси-личности идентичны типичному пониманию Единого: «Именно самая сущность ипостаси состоит в том, что она неопределима, неопишима, стоит за пределами слова и понятия, а потому и не может быть выражена в них, хотя и постоянно в них раскрывается»²²⁸. Если личностное понимание Единого есть неотъемлемая черта христианского учения, то философия и религия действуют в общем пространстве. Следовательно, коллизия между ними неизбежна.

Представленный Булгаковым анализ оснований философии включает два показательных момента. Во-первых, он говорит, что перед лицом неизреченности ипостаси «приличествует молчание, возможен только немой мистический жест». Во-вторых, обращается к критической оценке кантовской философии — в тех ее основаниях, где представлен «субъектоцентризм» всей новоевропейской мысли²²⁹. И если в первом моменте отчетливо видно влияние многовековой традиции апофатического понимания Единого (Плотин, Ареопагитики, Григорий Палама, Николай Кузанский), то он все же раскрывается через обращение к рационалистической теории (Кант, Гегель).

²²⁶ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. — М.: Наука, 1993. — С. 312.

²²⁷ Там же. — С. 317.

²²⁸ Там же. — С. 319 — 320.

²²⁹ См.: Там же. — С. 320 — 325.

Представляется, что в этом и состоит специфика истоков русской религиозной философии всеединства. А именно, в том, что как будто наиболее близкие (культурно и исторически) ее предпосылки воспринимаются через призму той самой «критической», «рационалистической», «панлогистской» европейской традиции, от которой она стремится всячески оттолкнуться и которую стремится преодолеть. В этом плане рассуждения о православности или неправославности русской философии всеединства оказываются в пространстве, не связанном напрямую с содержанием собственно философских идей, но организованном по правилам идеологической бинарности «свой – чужой». В действительности, идея всеединства не принадлежит «западной» или «восточной» мысли, поскольку должно признать: «Всеединство не есть некая реально существующая действительность — это только идея этой действительности. Она может рассматриваться только как идеальная форма, абстрагированная от всякого содержания. Лишь соединение формы с содержанием превращает идеальное в реальное, сущность — в сущее»²³⁰.

На этом основании, предложенным Вл.С. Соловьевым, критическая работа русской мысли («критика отвлеченных начал», критика «одностороннего идеализма», критика европейского субъективизма) в действительности выступает как восстановление начал античной и христианской философии. Под ними понимается, прежде всего, целостность мирозерцания в триединстве Бога, духовной сферы и конкретности воплощенного бытия («становящееся все» у Булгакова). Тем самым предполагается соединение актуального движения теоретической мысли в ее современных формах с корневым, смыслопорождающим содержанием. И если философия всеединства (даже в рационализированных формах гегельянства и шеллингианства) вообще представляет собой продукт синкретизма, то в русской ветви всеединства синкретическое качество выступает и как результат рефлексии всего пространства истории философии, и как целевой и инструментальный мотив. В этом отношении она не противостоит новоевропейской традиции, а обращается к самым ее

²³⁰ Роцинский С.Б. Цит. соч. – С. 7.

истокам. Критика европейского субъективизма — это инструмент преодоления «упадка христианского мирозерцания». Характерным образом, не только Вл.С. Соловьев, но и его последователи говорят о христианстве в его родовом единстве, в его общедуховном смысле.

В этом контексте критика «отвлеченной ипостасности» европейского философского идеализма, представленная Булгаковым, содержит интересные параллели. В частности, анализируя положения фихтеанского наукоучения, он пишет: «...Является одной из очевидных и многочисленных двусмысленностей и неясностей у Фихте то, что он, исходя из трансцендентального Я, превращает его в Я абсолютное, которое затем разменивает на Я эмпирическое, неизменно связанное с не-Я. В сущности, между Я и я не больше близости и сходства, чем между спинозовской субстанцией и самосознанием ее модуса, отдельной человеческой личности, или между платоновским Единым и самосознанием отдельной человеческой души в этом мире»²³¹. Данное сопоставление произведено по принципу схождения противоположностей: одна из самых ярких форм субъективного идеализма в определенных аспектах совпадает со столь же яркими формами пантеистической философии. И совпадение это происходит под знаком человеческого начала, в котором субстанциальное и личностное нераздельны.

Но для философа эта нераздельность («подлинная ипостасность») осуществима только в рамках христианского, т. е. персоналистического миропонимания. Булгаков указывает на это в рассмотрении платонизма как общего истока универсалистских и субъективистских течений мысли: «Момент ипостасности либо вовсе отсутствует у Платона, либо относится к области относительного, бывания, становления. <...> Благодаря этому учение Платона об идеях не имеет законченного и самостоятельного метафизического характера, оно может войти и в христианское богословие в качестве учения о Софии и софийности мира и вовсе не должно быть истолковано непременно как

²³¹ Булгаков С.Н. Цит. соч. С. — 350 -351.

панлогизм...»²³² Но выбор между мистико-интуитивным мирозерцанием и рациональным исследованием не является вопросом всего лишь интерпретации истоков философского мышления, он осуществляется как ответ на запросы социального и культурно-исторического становления человечества. Во всяком случае, это и означает, что философия всеединства должна стать «делом самой жизни».

Таким образом, русская философия всеединства неотделима от общего развития философской мысли, включая те направления, которые воспринимались ее представителями с отчетливо критических позиций. В самых существенных теоретико-методологических и духовно-нравственных интенциях она мыслит себя как восстановление, продолжение и завершение общей линии всеединства, заложенной в системах неоплатоновского типа. Они, в свою очередь, раскрывали свой философский потенциал через двуединство преемственности (эллинизм – христианский неоплатонизм – ренессансный неоплатонизм – системы классического идеализма) и «перетекания» смыслообразующих оснований системы от универсализма к персонализму.

Поэтому представляется верным, что наиболее существенные истоки отечественной философии всеединства фактически те же, что и для соответствующих систем новоевропейской философии. Разумеется, с учетом того, что они сами выступают и как положительный источник, и как точки отталкивания и преодоления. В свою очередь, исторический опыт предшествующих учений впитывался и разрабатывался его русскими представителями через посредство классической европейской мысли и ее современных течений. На этом основании можно признавать за философией всеединства некий внеконфессиональный характер (независимо от самоопределения ее конкретных творцов); по самой природе основных интуиций и постулатов всеединства здесь предстают идеи и мотивы христианской культуры как некой духовно-исторической целостности.

²³² Булгаков С.Н. Цит. соч. – С. 356.

Сказанное в меньшей степени относится к текстам и учениям, ставшими достоянием историко-философской мысли вслед за «взлетом и падением» философской классики. Это ряд гностических и герметических текстов, христианских апокрифов и писаний неортодоксальных теологов, учение Николая Кузанского, религиозно-философские учения Индии и Китая и те направления неклассической философии, которые строились под их влиянием (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше). Хотя интерпретация этого материала все-таки происходила под знаком влияния Канта, Гегеля, Шеллинга и др.

Возвращаясь к вопросу об истоках синкретизма русской философии всеединства, можно указать на то, что влияние собственно православной традиции (восточные отцы, византийское богословие, теология исихазма), будучи глубоко укорененными в российской культуре, все-таки соотносятся с инокультурной и иноязычной традицией. Тем самым они также оказываются достаточно опосредованными, хотя, безусловно, присутствуют как та религиозно-культурная среда, в которой формировалось специфическое мировоззрение всеединства. В этом плане они играют роль скорее архетипов этнокультурного сознания, чем целенаправленно избранный философский материал и инструментарий. Например, Соловьев говорит об особой роли образа Софии именно в русской православной культуре, о национальном аспекте софийного начала, но в разработке этих идей ссылается на гностиков, каббалистов, Беме и Шеллинга.

Что же касается влияния предшествующей и современной отечественной философии, то здесь проявляется особая избирательность не только в плане персональных предпочтений, но и в отборе конкретных тем и мотивов мысли. Например, говоря о влиянии философии славянофилов (в частности, А.С. Хомякова) на того же Соловьева, следует уточнить, что речь чаще всего идет о двух компонентах его воззрений: учение о «познании сердцем» и концепция соборности как духовно-телесного воплощения всеединства в его социальной ипостаси. Примерно тоже можно сказать и о значении Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова и др. Впрочем, такая избирательность свойственна

любым философским школам и традициям, а стало быть, также не является показателем уникальности русской философии всеединства (за исключением национальной принадлежности указанных мыслителей).

На основании сказанного можно констатировать два специфических фактора становления русской философии всеединства. Это, во-первых, опора не предшествующий опыт разработки этой проблематики (преимущественно, в рамках классической философии). И, во-вторых, ориентация на восстановление религиозно-философской модели всеединства, что мыслится как способ преодоления односторонности европейской мысли. Отсюда восприятие и использование мотивов средневековой и ренессансной традиций, отечественной религиозной философии, а также идейных комплексов, выходящих за пределы собственно христианской мысли. Речь идет о тех движениях мысли, которые были маргинальными для классической философии, но вновь актуализировались в конце XIX – начале XX вв.: языческий неоплатонизм, гностицизм, каббалистика, а также учения, включавшие их элементы (например, мистическая философия Я. Беме или некоторые направления нео-оккультизма).

Эти факторы раскрывают принципиальное отличие социокультурного контекста развития философии всеединства в России по сравнению с ее классическими моделями. С одной стороны, он определяется идеей назревшего кризиса, апокалиптическими предчувствиями, ощущением катастрофичности социально-исторического процесса. И это вновь тенденция, характерная для всей европейской мысли конца XIX в., связанная с критическим переосмыслением ценностей и разочарованием в классической метафизике, основанной на монистических принципах. С другой стороны, кризисное мироощущение в его интеллектуально-творческом преломлении становится мощным стимулом к новому синкретическому синтезу, в котором архаичное, классическое и современное были бы гармонично взаимосвязаны.

Действенность этого стимула проявляется в различных сферах культуры. В философии всеединства синкретизм становится методологической и теоретической базой новых духовных исканий, связанных, с одной стороны, с

познанием человеком своей сущности, а с другой — со стремлением преодолеть кризис рациональности. Путем к этому представляется восстановление мистико-рационалистической метафизики, что предопределяет религиозный тип философствования. В небывалом всплеске художественного модернизма искусствовед Е.В. Шахматова видит не только «попытку начать с нуля Вселенскую историю», но и поиски синкретического синтеза, необходимого, «чтобы воссоединить разъятое, достигнув Единого — отправной точки вселенской эволюции»²³³. Специфической формой реализации сходных интенций явился нео-окультизм, основу которого нидерландский религиовед В. Ханеграаф видит «в синкретизме неоплатонизма, герметизма, астрологии и каббалы эпохи Возрождения...»²³⁴. Историк теософии М. Карлсон, со своей стороны, видит в ней «широкую, синтетическую (и часто синкретическую) философскую систему, мировоззрение, которое стремится понять сверхъестественное и неизвестное, проникая в скрытые тайны мудрости, направленные на понимание единства человека и вселенной»²³⁵. Таким образом, при всем расхождении эти культурные движения своего времени характеризуются явной синкретической тенденцией, обусловленной стремлением к целостному знанию, преодолению разрыва между субъективным миром человека и окружающей его действительностью.

В контексте философии всеединства достижение этой цели предполагает, с одной стороны, придание универсальным онтологическим схемам антропного характера (как, в частности, концепт ипостасно-личностной субстанциальности С.Н. Булгакова), а с другой — осмысление человека как носителя всеединого начала (эту роль играет, как правило, софиология). В обоих случаях мы имеем дело со специфической моделью религиозной антропологии, в которой проблемы родовой и личностной сущности человека рассматриваются сквозь призму

²³³ Шахматова Е.В. Мифотворчество Серебряного века // Вестник Томского гос. ун-та. — 2009. — № 322. — С. 83.

²³⁴ Hanegraaff W. Esotericism // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. — Leiden: Brill.: 2006. — pp. 336 — 340.

²³⁵ Carlson M. No Religion Higher Than Truth: The Russian Theosophical Movement since 1875. — Princeton: Princeton Univ. Press, 1922. — P. 10.

теоцентрической онтологии. Применительно к христианской традиции эту специфику подчеркивает В.Н. Лосский, указывая, что у Отцов Церкви нет развернутого учения о личности, а лишь учение о Лицах или Божественных Ипостасях. При этом он констатирует: «Тем не менее, христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и не стоит говорить о том, что это учение о человеке относится к его личности»²³⁶. Решение проблемы раздельности и, одновременно, сущностного тождества ипостаси и индивидуальной личности требует особого понятия, которое служит «невывраженным обоснованием», неявно присутствующим во всех верованиях, относящихся к человеку²³⁷.

В философии всеединства таким опосредующим и обосновывающим понятием выступает София. Соответственно, антропология здесь предстает как антропо-софиология, а религиозно-философский концепт человека можно обозначить как антропо-софийный. Антропо-софийные параметры философского дискурса позволяют анализировать проблему человека в единстве онтологических, гносеологических и социальных аспектов мысли всеединства. Антропо-софийный характер данного типа религиозно-философского синтеза представлен в таких кардинальных концепциях и образах, как Богочеловечество, София, Симфоническая личность, Соборное человечество.

Поскольку предложенные термины близко ассоциируются с понятием антропософии, необходимо прояснить соотношение этих течений мысли. Тем более, что на этом материале отчетливо выявляется специфика рецепции и использования элементов различных учений и традиций в русской ветви всеединства.

Термин «антропософия» (греч. ἄνθρωπος – человек и σοφία – мудрость) восходит к трактату «О магии, или Пневматике древних» (1565), вышедшему под именем «ангела Арбателя» (иначе – Арватила). В дальнейшем его использовали как представители оккультного знания (Р. Фладд, К. Экхартсгаузен и др.), так и

²³⁶ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Богословие и богословие. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. – С. 113.

²³⁷ См.: Там же. – С. 116.

ряд философов и ученых XVIII – XIX вв. (И.Г. Фихте, Ф. Шеллинг, И.П. Трокслер, Ф. Brentano, Р. Циммерман). У Шеллинга, например, антропософия выступает как альтернатива «субъективной антропологии» или философского психологизма, для Фихте это — фактически синоним его системы философии «яйности» (Ichkeit). Трокслер и Циммерман, напротив, практически отождествляют антропологию и антропософию.

В современности антропософия наиболее тесно ассоциируется с именем Рудольфа Штейнера (1861 – 1925), который противопоставил свою доктрину теософскому учению Е.П. Блаватской (1831 – 1891). Идейное и организационное оформление произошло в 1910 – 1913 гг. Среди традиционных оккультных течений антропософия современная антропософия выделяется масштабностью синкретизма, который представлен как в культурно-генетическом плане, так и в методологическом. В последнем случае это активное использование идей и принципов естествознания и гуманитарных наук (прежде всего, психологии) в построении оккультно-синкретического комплекса. Это же относится к своего рода социально-гуманитарным технологиям, таким как коррекционная педагогика, психотерапия и т.п. Таким образом, антропософия Штейнера является одним из образцов синкретического нео-оккультизма.

Исходную базу штейнеровских воззрений составляют натурфилософские идеи И.В. Гете, биологический эволюционизм Ч.С. Дарвина и Э. Геккеля, элементы индуистских и буддистских учений (прежде всего, учение о карме и сансаре), неоплатонизма и гностицизма (учение об эонах и архонтах), мистики Ареопагитик (предвечный божественный свет, имена архонтов) и основные компоненты теософских воззрений. Н.А. Бердяев в своем критическом анализе данного феномена отметил, что теософия и антропософия есть формы религиозного синкретизма, возникающие в периоды кризисов и исканий, в которых «отрывки древних знаний и оккультных преданий сплетаются с современным сознанием, с современным натурализмом и рационализмом...»²³⁸.

²³⁸ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика. 1994. – С. 194.

При этом, антропософия генетически связана с вне-научной традицией познания; ее центр — целостно-смысловой образ человека как единства микро- и макрокосмосов, стремление к соединению западной и восточной традиций мистицизма и оккультизма. С другой стороны, современная антропософия соответствует общей тенденции нео-оккультизма адаптироваться к условиям господства «духа научности». Поэтому она часто выступает как вариант «нетрадиционной психологии», «парапсихологической науки», «комплексной» или «развивающей» педагогики. Можно согласиться с Бердяевым в том, что распространение антропософии вызвано кризисом «официального знания» и глубинной потребностью современного человека в «знании премудром», в основе которого лежит не отвлеченная философия, а конкретная мифологема²³⁹. Он также считает, что это движение не является характерно русским и существенным для нашей религиозной мысли, но признает возможность его «возрастания» в контексте духовных исканий русской культуры²⁴⁰.

Взаимодействие русской религиозно-философской мысли с антропософией можно представить двумя основными направлениями. Это, во-первых, прямое заимствование установок и основных идей (зачастую, в популяризированном виде, в форме модного увлечения). Это относится к учению Р. Штейнера, которое получило распространение преимущественно в среде художественной интеллигенции. Признанным лидером русского штейнерианства был Андрей Белый (Алексей Бугаев; 1880 – 1934), хотя в его интерпретации антропософия приобрела черты, несвойственные ей в исходном варианте. Во-вторых, необходимо отметить присутствие антропософских мотивов в самой религиозно-философской традиции. Но в этом случае следует опираться не на современную антропософию, а на давнюю традицию, идущую от неоплатоников, гностиков, мистиков позднего Средневековья и Ренессанса, Я. Беме, Ф.К. Баадера, Сен-Мартена.

²³⁹См.: Бердяев Н.А. Теософия и антропософия в России. — М.: YMCA-Press, 1989. — С. 2.

²⁴⁰Там же. — С. 1.

Во втором случае следует ввести понятие антропософии в более широкий контекст. В этом значении антропософия есть концепция человеческой сущности как динамического единства собственно человеческого и божественного начал. В этом качестве она присутствует практически во всех направлениях религиозно-мистической философии, рассматриваемых в нашей работе. Общим для них является противопоставление антропософского образа человека его рационалистической и натуралистической трактовке. Благодаря чему антропософские концепции являются как частью философско-антропологических воззрений, так и идейно-методологической оппозицией классической антропологии²⁴¹.

В соотношении «антропо-софиологии» всеединства и штейнеровской антропософии присутствует глубинное расхождение. Суть его в том, что традиция всеединства сохраняет фундаментальную связь с христианской парадигмой религиозной мысли, хотя и подвергается критике со стороны ортодоксального богословия. Западная тео- и антропософия, напротив, тяготеет к восточному космоцентризму, в целом чуждому христианскому миропониманию. Но были и точки притяжения философии всеединства к антропософии (в широком значении).

Одна из них — использование понятия Софии как инструмента познания и системотворчества. В исследовании Н.К. Бонецкой, посвященном встрече русской софиологии и антропософии, указывается: «Результаты встречи русской софиологической мысли, вышедшей из Соловьева, с антропософией оценить нелегко: картина пестра и сложна, ситуация не завершена. Развитие русской софиологии изначально шло как бы по направлению к антропософии»²⁴². Общей точкой соприкосновения между ними оказывается тема Софии, позволяющая выстроить иерархию всеобщего Единства. Софийная символика задает особый

²⁴¹ См.: Антропософия // Современный философский словарь. — М.: Академический проект, 2004. — С. 49 — 53.

²⁴² Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. — 1995. — № 7. — С. 86 — 87.

подход к целостному рассмотрению человека, определяя и онтологическую структуру мира.

Второй момент — тесная связь Софии с идеей воплощения, позволяющая реализовать свойственное метафизике всеединства стремление к обнаружению и развёртыванию единства идеально-божественных основ мироздания с наличным бытием мира и человека. Благодаря этому, сама София обретает двойственный характер как символ индивидуального и универсального, живого и идеального, телесного и духовного. Немаловажен и гностический смысл Софии-Мудрости, дающий возможность противопоставить проект софийного знания логоцентризму европейской философской традиции. И, наконец, софийность задаёт образ человека как соборно-коллективного существа; концептуальное раскрытие данного образа позволяет вывести общий системный дискурс на уровень социально-исторического познания. Исторический смысл Софии в том, что она выступает и средством, и предвосхищением цели мирового исторического процесса как становления положительного Богочеловечества. Таким образом, антропо-софийная символика позволяет выразить динамическое восприятие человека и социально-исторической проблематики.

Суть ее в современном дискурсивном пространстве выразил С.С. Хоружий: «Существование человека занято двояким делом: оно держится и движется. Будь то отдельный человек или социум, или существование как таковое (здесьнее бытие, *dasein*), — перед ними налицо две задачи: воспроизведение (поддержании, сохранение) и возрастание (самопревосхождение, трансцендирование). <...> При этом в онтологическом смысле, то есть применительно к строению бытия, задача воспроизведения является очевидно статической... Задача же возрастания есть задача именно *бытийного* возрастания, онтологической динамики...»²⁴³

Такое фундаментальное двуединство онтологических измерений человека передаётся софиологическими построениями всеединства. София здесь дана как единство и взаимопереходность тварного и нетварного, имманентного и

²⁴³Хоружий С.С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Хоружий С.С. После перерыва: пути русской философии. — СПб., 1994. — С. 263.

трансцендентного: «София есть основа мира, его идеальная энтелехия, она существует не где-то вне мира, но есть его основная сущность... Мир не вне Софии, и София не вне мира, и в то же время мир не есть София, хотя ему свойственна софийность, во времени осуществляющаяся»²⁴⁴. Другими словами, софийность есть единство поддержания-возрастания или онтологический фундамент мира и его движения. Это же качество двойственности относится к антропному аспекту софийности: «То, что называется душой, что мы называем нашим Я или нашей личностью, есть незамкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка (ипостать) чего-то другого, высшего»²⁴⁵.

В плане онтологической статики София вводит принцип единства макро- и микроуровней космоса, становясь скрепляющим звеном органической системы. Онтологическая динамика выявляется через развёртывание софийности уже в антропных терминах, определяющих несубстанциальность личного бытия, являющегося лишь возможностью целостности, конкретно-личностного всеединства.

Эта схематика носит противоречивый характер. С одной стороны, она сближается с античными и восточными космоцентрическими моделями мышления. С другой стороны, она не самодостаточна, так как является условием для выявления антропных аспектов универсальной картины. Иерархическая структура мира есть условие для «самопревосхождения» человека, а София играет роль оправдания человечности, стремящейся преодолеть свою тварную наличность. Поскольку же София связана с Божественным Абсолютом как выражение его замысла о совершенном мире, то такой аспект софийности входит в противоречие уже с христианским (во всяком случае, православным) пониманием сущности человека.

Здесь, на первый взгляд, определяется существенное сходство с антропософией штейнеровского образца, а именно, выведение человеческой

²⁴⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 195.

²⁴⁵ Соловьёв В.С. Соч. в 10 т. – СПб., 1911 - 1913. Т. 9. – С.20.

сущности из многообразных иерархических и эволюционных эонов единого космического процесса. Но реализация многостороннего потенциала Софии снимает это совпадение: София не эволюционна, но мистична в своём качестве соединения несоединимого. Сходный мотив выражает Бердяев: «Одна иерархия не может эволюционно перейти в другую иерархию. <...> Человек может стать непосредственно лицом к лицу перед Богом, и никакая космическая эволюция не разделяет их»²⁴⁶.

В свою очередь, синкретическая картина сущности и существования человека в оккультной антропософии по своей логике ничем не отличается от традиционного образа антропогенеза в научно-рационалистической парадигме. Человек здесь тоже представлен продуктом действия социально-исторических закономерностей и орудием позитивного воплощения законно полагаемой цели развития; он так же оказывается «разлагаемым» на компоненты «социального», «группового», «индивидуального», подобно концентрическим телам антропософии, восходящим от «физического» тела до «безличного Я» в его рядоположенности абсолютной космоструктуре.

Вместе с тем противоречивость софийной символики человека в его потенциальном единстве с «миром в Боге» позволяет переместить интенции антропо-софийного всеединства в сферу гносеологии, открывая новую грань постижения человека. Если софийная онтология есть опыт синтеза единичного и всеобщего в целостном органичном образе, то гносеология предстает как проект единства рационального и сверх-рационального, опыта понимания, в котором объективность мировосприятия не противостоит жизненной и смысловой насыщенности.

Антропо-софийный проект гностического синтеза основан на убеждённости в достижимости цельного знания, опирающегося на фундаментальную интуицию. Средством такого движения становится избегание крайних позиций методологического спектра, то есть отказ от редуцирования многообразных когнитивных практик до одного самодовлеющего и абсолютизированного

²⁴⁶Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – С. 178.

принципа. Будь то эмпиризм, рационализм или мистицизм в их внутренней замкнутости на собственные основополагающие принципы, образ Софии в данном плане оказывается как нельзя более подходящим. Специфика гносеологического преломления софийности связана с её противопоставлением Логосу. Но оно парадоксальным образом оказывается внешним, так как внутренний смысл гностических поисков указывает скорее на их сопоставленность, хотя мотив подлинности именно мистически-софийного мудрого знания всегда подчёркивается вполне сознательно.

Софийность знания даёт необходимый для развёртывания общего проекта всеединства поворот гносеологии к человеку. Это своего рода восхождение от абстрактно-теософских, космологических и онтологических уровней синтеза к разработке конкретно целостного образа. Но сам образ не является единственной целью: главная задача указать на универсальный смысл человечности, придать вселенскую, всеобъемлющую значимость. Этого требует и начальная традиция христианства, на восстановление и переосмысление которой в целом претендует школа всеединства.

С другой стороны, оккультная антропософия в немалой степени связана с традицией гностицизма, влиянию которой были подвержены и представители школы всеединства (особенно Соловьев и Карсавин). Но если учение всеединства акцентирует, прежде всего, характерную для гностицизма убежденность в достижимости полноценного знания о началах реальности, то оккультная антропософия больше заинтересована в гностической картине мира с ее бесконечными переходами замкнутых миров. Это явствует из слов Р. Штайнера: «Пока мир наблюдается в физическом воплощении, жизнь является привязанной к отдельным живым существам. В стране духов она освобождена от этого и протекает, подобно крови жизни, через всю страну. Она является там живым единством, разлитым во всем, и от этого в течение земной жизни человеку является лишь отблеск. И он выражается в каждой форме почитания, которое человек проявляет перед Цельностью, Единством и Гармонией мира. Религиозная жизнь людей проистекает от этого отблеска. Человеку становится ясно, что смысл

бытия лежит не в преходящем, не в единичном. Он смотрит на это преходящее, как на «символ», как на отображение вечного, гармонического Единства. С благоговением и молитвой взирает он на это Единство»²⁴⁷.

Пересечения антропософской и антропо-софийной картины мира и человека, на наш взгляд, определяются не столько общностью теоретико-методологических мотивов, сколько черпанием образов и идей из общих источников. Применительно именно к антропософской сфере одним из таких источников было религиозно-философское учение Якоба Беме (1575 – 1624), которое он сам называл теософией. Хотя следует иметь в виду некое «неудобство» его текстов для читателя. Оно заключается не только в перегруженности их многообразной символикой «собственного производства», но и в том парадоксальном сочетании философско-теологических абстракций с оккультными (преимущественно, алхимическими) понятиями и образами сугубо натуралистического свойства. Как следствие, «...классическим способом усвоения Беме европейской культурой было и остается “упоминание”. В тысячах источников по самым разным проблемам его имя упоминается, наверное, десятки тысяч раз... Имя Беме можно встретить в сочинениях по истории культуры, изобразительных искусств, литературы, немецкого языка, естествознания, техники и, конечно, теологии, но меньше всего — в трудах по истории философии»²⁴⁸. И поэтому «...хотя Якоб Беме и оказал сильное подспудное влияние на европейскую культуру, но присутствует он в ней сегодняшней главным образом как некое “припоминание”»²⁴⁹. Хотя его идеи имели хождение в России еще с конца XVII в. и произвели известный резонанс: первый их проповедник К. Кульман был сожжен в Москве по царскому указу как еретик, а рукописные книги с переводами молитвенных стихов Беме ходили в народной среде (в некоторых таких списках автор именовался «св. Бем»).

²⁴⁷ Штайнер Р. Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение. – СПб.: Амрита, 2016. – С. 38.

²⁴⁸ Бакусов В. Послесловие // Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 412.

²⁴⁹ Там же.

Религиозно-мистическая антропософия Беме построена по принципу всеобщего подобия, на котором основанная его модель иерархии ипостасей и проявлений всеединства. Этот принцип применяется как к сфере духовных сущностей, так и плотских существ: «Вот смотри: каково существо в Боге, таково оно и в людях и в ангелах; и каково Божественное тело, таково и тело ангельское и человеческое. Однако с тем различием, что ангел и человек есть тварь, а не целое существо, но лишь сын целого существа, которого оно породило: потому он справедливо подчинен целому существу, ибо он сын его тела»²⁵⁰. Тот же принцип прослеживается в отношении единичного существа и совокупности: «Теперь заметь: как устроен ангел в своем телесном образе и со всеми членами, так же устроено и все царство; оно в совокупности своей, как один ангел»²⁵¹. Данные утверждения вполне соответствуют таким концептам русской философии всеединства, как «соборное человечество» или «симфоническая личность».

Другим аспектом раскрытия идеи всеединства у Беме является принцип неразрывного взаимоприсутствия духовного и телесного, которое коренится в самом источнике бытия: «...В Боге Отце всякая сила, и Он есть родник всех сил в своей глубине: в Нем свет и тьма, воздух и вода, зной и холод, твердое и мягкое, густое и жидкое, звук и звон, сладкое и кислое, горькое и терпкое, и чего я не могу и перечислить; однако я сужу об этом по моему телу, ибо первоначально, от Адама, оно создано из всех сил Бога и по образу Его»²⁵². Здесь также важен принцип вечного соприсутствия противоположностей, истекающий из первичного противостояния Бога и Ничто (Ungrund, Бездна). Благодаря этому теософская картина всеединого бытия у него динамична, процессуальна и диалектична, что в свое время так высоко оценил Гегель.

Впрочем, хаос всеобщего противоборства господствует только «на переднем крае жизни», за пределами которой пребывает всеобъемлющий и всепримирающий Бог-Бездна или Бездна Бога. Бог Беме, в отличие от Единого

²⁵⁰ Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 69.

²⁵¹ Там же.

²⁵² Там же. – С. 85 – 86.

неоплатоников, способен мыслить самого себя, более того, только он сам себя понимает. Но самопознание осуществляется опосредованно — через самораскрытие в Троице, в котором Бог предоставляет себя человеку для созерцания. Когда это созерцание трансформируется в мистическое самосозерцание, происходит откровение человеком Бога для него самого. В данных положениях отчетливо присутствует след учения Майстера Экхарта о «темной природе Бога», недоступной ему самому без проникновения человека в тайну собственной души: «Глаз, которым я смотрю на Бога, есть тот же глаз, которым Бог смотрит на меня». Эта известная формула гносеологии Экхарта, в свою очередь, восходит к мистике Ареопагитик. Изложение некоторых моментов мистического учения Якоба Беме позволяет нам показать, что значимыми истоками русской философии всеединства служили практически все учения этой мировой синкретической традиции — как в качестве прямых источников, так и опосредованно, через последовательную интерпретацию идей, категорий и образов в историко-философском процессе. С другой стороны, ряд культурных феноменов своего времени (в частности, антропософия Штайнера), также связанных с идеей всеединства, скорее проявляют параллельность некоторых мотивов, вытекающую из общности источников. Также можно указать, что русская философия всеединства не только наследует антропоцентрические интенции европейской философской культуры, но и вводит их в контекст более ранних моделей всеединства, в которых впервые была разработана софиологическая проблематика. Даже если конкретные учения всеединства служили источником идей русских философов опосредованно — через интерпретацию европейскими мыслителями и историками философии (как вероятно, было с учениями гностиков или Беме в XIX в.), то сам синкретический характер этого рода философии, общность теоретических интенций и логика построения системы, как правило, приводят к воспроизводству сходных вариантов раскрытия проблематики всеединства. Именно такое развитие всеединства, с учетом всех особенностей его антропоцентрической и

софиологической направленности будет рассмотрено в последующих параграфах данной главы.

Основные итоги:

1. Русская философия всеединства конца XIX – первой половины XX вв. не была совершенно уникальным явлением в истории философии. Ее представители следовали основным принципам и идеям не только классической европейской философии, но и более ранних периодов развития этой философской традиции. Само стремление к логически совершенному оформлению философско-теоретических воззрений, нетипичное для предшествующей русской философии, отчасти подтверждает этот тезис.

2. Как следствие, важнейшим истоком теоретических идей и методологических принципов служило соответствующее наследие европейской философской мысли, воспринятое через призму специфических мотивов отечественной культуры того времени (в частности, мотив общего кризиса). В процессе рецепции этого наследия доминанта рационалистического монизма сменилась стремлением к созданию «нового религиозно-философского синтеза» как инструмента преодоления кризиса и восстановления христианских основ общества, культуры, нравственности.

3. Освоение и критическая переработка классического философского наследия стали основой для вбирания русской философией всеединства многообразного опыта данной философской традиции всех периодов ее развития. Специфическими истоками творчества русских философов служат вновь открытые учения этого рода (в частности, философия Николая Кузанского), концепции представителей неклассической европейской философии, а также русских мыслителей. Влияние укорененных в православной культуре традиций всеединства носило преимущественно опосредованный характер как часть личностно-жизненного и культурного опыта (за исключением наследия богословия восточных Отцов Церкви, традиции Ареопагитик и т.п.).

4. Важнейшим элементом философии всеединства является софийное учение, которое богато представлено в истории философии, начиная с

древнейших времен. Именно, поэтому так важно, рассматривая особенности отечественной философии всеединства, обратиться к теме антропо-софийности. Данный термин вводится специально с тем, что бы показать отличие подобных учений от получившего широкий резонанс в первой половине XX века антропософского учения Штейнера. Распространенные в данный период формы нео-оккультизма существенного влияния на становление и развитие русской философии всеединства не оказали, будучи для ее представителей преимущественно объектом критики. Сходство ряда мотивов, положений и понятий определяется не взаимовлиянием, а принадлежностью к различным ветвям синкретической мысли всеединства и общностью некоторых значимых теоретических источников (например, философии неоплатонизма и теософии Я. Беме).

В следующем параграфе на примере философской системы Вл.С. Соловьева показывается, что мистические основания синкретических философских учений всеединства выступают как системообразующий элемент для подобного рода теорий.

§ 3.2. Мистицизм как основа синкретической методологии в философии всеединства В.С. Соловьева

Философский мистицизм в своей основе тяготеет к синкретическим формам поскольку сталкивается с необходимостью применения методологического синтеза рационального и мистического (интуитивного) в самом познавательном процессе и в результате поиска адекватного способа изложения его результатов. Философия всеединства изначально устремлена на поиск методологического основания, позволяющего воссоздать универсальную картину мира, преодолевая односторонность монизма и дуализма. Синкретизм в области методологии как соединение мистицизма и рационализма как раз и позволяет добиться необходимого результата.

Нами уже рассматривался вопрос о том, что подобный методологический принцип, обозначаемый как мистический рационализм, является характерной чертой философских систем всеединства, восходящих к позднеантичной неоплатоновской традиции (см. Гл. 1.3. и 2.1). Это в полной мере относится к христианскому неоплатонизму Средних Веков и эпохи Возрождения, а также — хотя и в менее явном виде — к системам диалектического идеализма Гегеля и Шеллинга. В последнем случае мистицизм как таковой представлен лишь как исходное всеединое миропонимание и использование элементов интеллектуальной интуиции. Однако, стремление к выражению плодов этих шагов в целостном познании реальности в рамках строго дискурсивных универсалистских систем неизбежно скрывает присутствие элементов мистического опыта за рационалистической схематикой и терминологией, «очищенной» от религиозно-мистической символики.

Интересен в этом плане анализ элементов мистического рационализма в системах классической философии конца XVIII – первой половины XIX вв., предпринятый Н.О. Лосским в работе «Обоснование интуитивизма» (1904 – 1905). Рассматривая философию «Я» И.Г. Фихте, он указывает, что под терминами «интуиция» и «мистическое восприятие»

подразумевается непосредственное знание о внешнем по отношению к субъекту миру (у Фихте — мир не-я). Точкой отсчета здесь является утверждение немецкого философа, что «...объекты внешнего опыта содержат в себе целиком всю реальность мира не-я; она имманентна процессу знания». Лосский признает, что это есть «шаг вперед по направлению к мистицизму», если «...объекты внешнего мира творятся в сверхиндивидуальном сознании и непосредственно даны для созерцания человеческому я»²⁵³. Таким образом, для Фихте знание есть единый живой мир, который он позднее осмыслил как образ Божий, схему живого Бога. Поэтому: «Индивидуальные эмпирические я сами суть объекты этого мира, продукты его; в отношении к ним как индивидуумам этот мир дан. Он дан им, как один и тот же общий их мир. Отдельные я индивидуальны только в своем внутреннем созерцании, а в деятельности внешнего созерцания они стоят выше индивидуальности, входят в сферу общего для всех, единого мира»²⁵⁴. Впрочем, согласно Лосскому, отнести учение Фихте о непосредственном знании полностью к сфере интуитивно-мистической гносеологии затруднительно, т. к. именно мир внешних объектов мало интересовал его по сравнению со сферой жизни «я». А это, скорее, след докантовского радикального сенсуализма (Дж. Беркли, Д. Юм).

Более интересна философия Шеллинга, для которого «...живое знание абсолютного может быть только “непосредственным созерцанием”, которое бесконечно превосходит всякое определение через понятие»²⁵⁵, равно как и данные элементарного чувственного опыта. Русский философ определяет методологическую позицию интуитивизма еще и как «универсалистический эмпиризм». Характеризуя философию Шеллинга с этой точки зрения, он признает, что «эмпиристическое течение» здесь также представлено в скрытой форме, потому что «...Шеллинг мало интересуется процессами знания, поскольку они совершаются в индивидуальном человеческом я. Его гносеология есть гносеология самого Абсолютного»²⁵⁶.

²⁵³ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. — М.: Правда, 1991. — С. 152.

²⁵⁴ Там же. — С. 152 — 153.

²⁵⁵ Там же. — С. 156.

²⁵⁶ Там же — С. 157.

Еще более ярко это проявляется в философии Гегеля. С одной стороны, «...из его философии еще яснее видно, что истинная спекуляция должна быть действительно умо-зрением, т. е. непосредственным проникновением в сущность вещей, испытыванием самой внутренности их. В этом смысле диалектика Гегеля есть по существу чисто эмпиристический метод мышления...»²⁵⁷ И это особенно хорошо видно в учении о самопознании объективного духа. Но, как и в случае с Шеллингом, «склонность односторонне пользоваться» чисто рационалистическим умозрением приводит к доминированию абстрактного теоретизирования над живым и непосредственным созерцанием. Впрочем, Лосский полагает, что у последующих мыслителей собственно интуитивистского направления мистический рационализм проявлен еще меньше: «В философии Шопенгауэра интуитивизм там, где он является, резче подчеркнут на словах, но менее широко проведен на деле, чем у Шеллинга и Гегеля»²⁵⁸.

Сравнительно с этим, общий мистический характер русской философии всеединства является несомненным, в том числе и благодаря ее религиозному характеру. Но в силу обстоятельств, рассмотренных в предыдущем разделе, особенности мистического рационализма в данных системах должны быть прояснены особо. Здесь, прежде всего, интересны мистические аспекты философской системы Вл.С. Соловьева — как основателя русской школы всеединства и как ярким последователя Шеллинга и Гегеля.

Соприсутствие в творчестве Соловьева рациональных и мистических элементов позволяет трактовать его философское наследие неоднозначно, вплоть до сомнений по поводу ее определенного отнесения к мистической мысли. В свое время сомнения такого рода высказывали как представители рационалистической (А.И. Введенский), так и иррационалистической (Н.А. Бердяев) философии. Введенский считал мистицизм Соловьева недосказанным в самых главных моментах, а Бердяев критиковал «постоянное стремление Соловьева

²⁵⁷ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. — М.: Правда, 1991. — С. 158.

²⁵⁸ Там же. — С. 163.

иррациональную тайну выразить рациональным способом»²⁵⁹. Он также фиксировал не просто двойственность, а даже антиномичность соловьевской мысли: «Есть Владимир Соловьев дневной и ночной. И противоречия Соловьева ночного лишь по внешности примирялись в сознании Соловьева дневного. Про Владимира Соловьева с полным правом можно сказать, что он был мистик и рационалист, православный и католик, церковный человек и свободный гностик, консерватор и либерал. Противоположные направления считают его своим»²⁶⁰.

Данные суждения, на наш взгляд, стимулируются именно мистическим рационализмом, который является основополагающим принципом миропонимания и системосозидания Соловьева. Им обусловлено и противоречивое отношение к его философии не только со стороны теоретических оппонентов, но и со стороны единомышленников. К примеру, М.М. Тареев видел существенное отличие религиозно-философского мышления от метафизически-философского следующим образом: «Последнее развивается двумя методами, или мистико-гностическим или метафизико-логическим (рационалистическим); из них первый имеет в основе убеждение, что мистическое сношение с потусторонним миром, или вера, дает нашему уму положительное (позитивное) и определенное знание, а вторым предполагается возможность логического познания потустороннего бытия»²⁶¹. Он признавал, что Соловьев применяет оба метода и потому оказывается «столько же мистиком, сколько и рационалистом»²⁶². Характерно в этом плане также высказывание Е.Н. Трубецкого: «Соловьев мыслит всю нашу действительность, весь естественный порядок слишком мистическим, но потому самому... он мыслит слишком натуралистически и рационалистически божественную идею»²⁶³.

²⁵⁹ См.: Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // Вопросы философии. – 1989. – №6. – С.59 – 75; Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В.С. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Сб.1. М., 1911. – С. 104 – 105.

²⁶⁰ Бердяев Н.А. Основная идея Владимира Соловьева // Н.А. Бердяев о русской философии: В 2 т. – Свердловск: Изд-во Уральского гос. ун-та, 1991. – С. 44

²⁶¹ Тареев, М.М. Религиозный синтез в философии В.С. Соловьева // Христианское чтение. 1908. – № 1. – С. 44.

²⁶² Там же. – С. 45

²⁶³ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Владимира Соловьева: В 2 т. Т. 1. – М.: Медиум, 1995. – С. 294.

Истоки этого своеобразия лежат в стремлении Соловьева построить универсальную философскую систему на основе синтеза основных мотивов философского процесса XIX века, т. е. «создать философскую систему, которая, учитывая достижения как эмпирической науки, так и философского умозрения нового времени, служила бы при этом теоретическим выражением истины христианской церкви...»²⁶⁴. Создание такой универсальной системы должно служить установлению в универсальном же масштабе христианской истины, которая, как правило, не выражается на языке рационализма. Для него важно, чтобы эта истина понималась как объективно-жизненная, а не как абстракция спекулятивного идеализма. Наряду с универсальностью истина и истинное знание должны иметь характер сокровенно интимного и мистического по своей сути переживания, совершающегося в самих глубинах личностной жизни и сознания. Ни чувственно-эмпирическое познание реальности, ни рационально-логическое исследование сами по себе не способны обеспечить такого нераздельного слияния универсально-надмирной истины с конкретно-индивидуальным переживанием.

Древняя и постоянно возобновляющаяся традиция мистической гносеологии как раз и основывается на возможности достижения такого уровня сознания, когда в самих глубинах индивидуальности осознается и вмещается некая предельная сверх-реальность, принимаемая как подлинная реальность мира, его предельное основание. Философская мистика всегда придавала самое существенное значение возможности схватить вещь в ее индивидуальном своеобразии и, одновременно, представить и понять в объединяющей все вещи этого мира системе сущностей, данных как безличная объективность. В силу синкретического характера философских устремлений Соловьева мистическая гносеология становится подлинным центром его концепции познания мира, которая определяет ведущие мотивы философского мышления как целого.

Однако само по себе обращение к мистике никоим образом не объясняет своеобразия системы русского мыслителя, ведь блестящих примеров мистической

²⁶⁴ Гайденок П.П. «Мистический рационализм» и проблема сверхразумного начала // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – С. 49.

мысли в западной и русской религиозной мысли вполне достаточно. Чтобы уяснить незаурядность Соловьева в этом пространном списке имен и учений, следует обратиться к его концепции «цельного знания». Само понятие цельного знания и проект построения его как целостной и внутренне органичной системы вполне логично вырастают из замысла универсальной христианской философии, которая как бы подводит итог основным направлениям философского процесса Нового времени и, одновременно, задает новые направления религиозной мысли. Понимая, что ни один взятый в отдельности способ познания не обеспечивает искомой полноты и цельности знания, Соловьев конструирует систему, воплощающую его замысел. В рамках этой системы каждому аспекту сущего соответствует определенный уровень познания, сферы, применения которых в идеале не пересекаются, а достоинства каждого дополняют неполноту и недостатки других.

В этом плане все основные способы (уровни) познания равноправны, поскольку адекватны лишь в пределах определенной сферы, собственного среза сущего. За исключением одного — мистического, которому принадлежит совершенно особая роль в многогранной системе философских воззрений Соловьева. И отнюдь не только в области гносеологии, поскольку «мистицизм как глубинная черта характера Соловьева — ключ к пониманию самих произведений философа и его жизни»²⁶⁵.

Поэтому анализ философской мысли Соловьева исключительно с точки зрения ее систематики, которая демонстрирует очевидную способность к схематизации, логической последовательности, ясности, раздельности и рациональности выражения, оставляет возможность одностороннего восприятия его как чистого последователя Шеллинга, Гегеля и всего классического рационализма. Но и восприятие Соловьева как адепта традиционной мистики будет столь же односторонним и неполноценным. Именно в единстве противоречивых по своей сути оснований философской системы можно понять истинное значение и внутренний смысл всех построений философа.

²⁶⁵ Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. — СПб.: Изд-во «Образование», 1913. — С. 47.

Гораздо более продуктивным оказывается сопоставление философской концепции Соловьева с системой воззрений, принадлежащей к совершенно другой культуре и соответствующей иным стимулам и потребностям. Как и в случае с философией Гегеля, предметом сопоставления выступает система неоплатонизма Плотина (см. Гл. 2.3.). Однако дело заключается в том, что отношение самого Соловьева к античному неоплатонизму далеко не является восторженным или просто непредвзятым.

Примечательно, что Соловьев довольно часто упоминает такие учения, относящиеся к мистической традиции, как учение Я. Беме или кабалистику, признавая их влияние на собственную мысль. То же можно сказать и о христианской средневековой мистике, включая ее католическую ветвь. Но его отношение к античному платонизму и неоплатонизму существенно иное: здесь он занимает обычную позицию правоверного христианина по отношению к язычникам²⁶⁶. Вероятно, жесткое разделение культурных форм на христианские и языческие не позволяет ему реально соотнести мотивы собственного творчества с системами античного мистицизма (даже с учетом значительного влияния, которое оказали идеи платоновско-неоплатоновского круга на патристику и более поздние системы христианской мысли). Интересно отметить, что следующее поколение русских религиозных философов понимает насущную задачу христианской философии как синтез «...одностороннего христианского спиритуалистического аскетизма с полнотой и цельностью античной мысли, что позволит преодолеть и ложный субъективизм христианства, и ложную объективность языческой эпохи»²⁶⁷.

Неоднозначность соотнесения идей Соловьева с различными течениями античной мысли поддерживается и рядом современных исследователей. Так Ю.Б. Тихеев констатирует: «...обращение Соловьева к античному наследию не было

²⁶⁶ В частности, Вл. Соловьев убежден, что высшее мистическое знание-осмысление «...носит всечеловеческий характер; именно христианская мистика всеединства вводит в круг философского постижения историософские мотивы, тогда как неоплатоники фиксировали свою мысль на значении всеединства для индивида как субъекта мистически-экстатического постижения». См.: Гутова, 2009, С. 66.

²⁶⁷ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда. – 1989. – С. 163.

прямым. На «платонические» или «гностические» учения, ссылки на которые можно обнаружить в его ранних работах, русский философ смотрел сквозь призму результатов интенсивной историко-философской работы, проделанной к тому времени в европейской науке. При этом Соловьев оставался сторонником так называемого «вселенского учения», в создание которого, по его убеждению, свой вклад внесли в равной степени античные и современные мыслители, а это в значительной мере нивелировало историческое своеобразие их мысли»²⁶⁸. Таким образом, обращение Соловьева к идеям (а также терминологии) платонизма, неоплатонизма и гностицизма происходило преимущественно через усвоение и переработку учения Шеллинга²⁶⁹. А. Каменских акцентирует внимание на соотношении идей Соловьева с учением Оригена, которое, как известно, создавалось при заметном влиянии неоплатоновеских учений. Однако, как резюмирует исследователь, Соловьев не был ни последователем Оригена (в тексте «Оригенист»), ни «русским Оригеном»²⁷⁰. Близкая мысль выражена в работе М.В. и Л.М. Максимовых, в которой рассматривается связь соловьевской системы с платонической традицией в целом: «Идея божества как безусловной личности — вот что противостоит у Соловьева идеальному космосу Платона. Божество, понимаемое только как идеальный космос, может быть, по Соловьеву, лишь объектом созерцания»²⁷¹. Авторы подчеркивают, что русский мыслитель отчетливо противопоставлял умосозерцаемое абстрактное Благо (как высший принцип платонизма в целом) конкретной и «энергийной» Любви (как духовному идеалу христианства). В этом он видит противоположность не только эллинского и христианского мировоззрения, но и коренное различие религиозных традиций²⁷². Таким образом, вновь подчеркивается характерное

²⁶⁸ Тихеев Ю.Б. К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С. Соловьева // История философии. – 2014. – №19. – С. 139.

²⁶⁹ Там же. – С. 136 – 137.

²⁷⁰ Kamenskikh A. Origen in Russian philosophy: from Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev // ΣΧΟΛΗ Vol. 8. 2 2014. pp. 446 – 459.

²⁷¹ Максимов М.В., Максимова Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70-х - начало 80-х гг. XIX в.) // Соловьевские исследования. – 2015. – № 2 (46). – С.61.

²⁷² Максимов М.В., Максимова Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70-х - начало 80-х гг. XIX в.) // Соловьевские исследования. – 2015. – № 2 (46). – С. 61 – 62.

противопоставление «статического» видения бытия в античной культуре и «динамического» его понимания в новоевропейской.

С другой стороны, А.Ф. Лосев в своей фундаментальной работе «История античной эстетики» доказывает, что именно понимание всеединства в динамическом смысле отличает учение Плотина от платонизма в его предшествующих версиях: «...Плотиновское единое становится, движется, изливается энергично, осмысливается и эманурует»²⁷³. Тем не менее, Лосев солидарен с теми историками русской философии первой половины – середины XX века (Г.В. Флоровский, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, И.Н. Полторацкий), которые противопоставляли «отвлеченность» античной философии с «персонализмом» религиозной философии христианства, в том числе — и с учением Вл. Соловьева о Богочеловечестве.

Возможно, только временная удаленность, новый культурный опыт и несвязность конфессиональными узами позволяют представить действительное отношение концепции Соловьева и античного неоплатонизма, поскольку так приобретает возможность рассматривать конкретную систему не только с точки зрения ее собственного смысла, но и более отчетливо представлять ее действительные следствия. При этом речь идет не о прямом заимствовании идей или следовании какой-либо концепции, а об общности исходных мотивов и результатов философского осмысления, их своеобразной параллельности.

Напомним, что исходный пункт мистических построений неоплатонизма — уверенность в возможности получения истинного знания посредством мистического опыта, что, впрочем, является неотъемлемым свойством всех мистических учений. Конкретная практика приобретения такого опыта может быть различной, но ее конечная цель всегда одна — трансцендирование человеческого существа к абсолютному началу, что представляется достижением собственной подлинности; потому оно совершается не внешними усилиями, а в глубине самого человеческого сознания. Одно из последствий этого — приобретение цельного и непосредственного знания. Так, согласно Плотину:

²⁷³ Лосев А.Ф. ИАЭ. Итоги тысячелетнего развития: В 2 т. Т. 1. — М.: Искусство, 1992. — С. 498.

«Чтобы узреть первоединого, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и отрешившись от всего, вознесшись превыше всего в полнейшем покое молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние или отраженные (т. е. душа и ум), а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий (т. е. единый, абсолютно первый)»²⁷⁴.

Плотин и Соловьев в самом понимании мистического познания в целом следуют учению Платона. К примеру, у Соловьева собственно мистика выступает в двух аспектах: в теоретическом — как основополагающий элемент философии цельного знания, и в до-теоретическом — как врожденное непосредственное чувство. Платон, считая философию «повивальной бабкой мудрости», как раз видит основную задачу философа как раскрытие этого чувства. Соловьев же идет дальше: ему важно, чтобы проявление мистического чувства еще было бы воплощено в мысли, в слове, ибо он уверен, что все действительное всегда воплощается в некую конкретную субстанциональную форму. Совершенно такая же уверенность присуща и Плотину.

Есть еще одна важная идея (скорее даже комплекс идей), восходящая к платоновской традиции, которая лежит в самом основании неоплатоновских систем, как и философии Соловьева. Это — идея Единого, тесно связанная с платоновским учением о благе. Из всех видных представителей неоплатонизма — Плотина, Ямвлиха, Порфирия, Прокла и др. — специфические и своеобразные мистические теории Единого разработали, пожалуй, лишь Плотин и Ямвлих. Однако если для последнего большой интерес в этом отношении представляли элементы практической мистики, теургии, то Плотин, прежде всего, ориентируется на построение целостной теории и возможность систематически изложить существо мистических идей. В этом отношении мысль Плотина показывает определенную параллельность философским поискам Соловьева.

Таким образом, эти исходные идеи показывают, что вопреки искаженному представлению о неоплатонизме русский мистик «...интерпретирует античный

²⁷⁴См.: Плотин. Эннеада V.1.4 / Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. Т. 2. — М.: РМ, 1994.

неоплатонизм не совсем адекватно. Тут сказывается общая зависимость от той самой традиции нового времени, которую он хочет преодолеть»²⁷⁵. Между философскими построениями неоплатоников — прежде всего Плотина — и собственными идеями Вл. Соловьева существует определенная связь. И связь эта, как уже говорилось, не выражается в понятии заимствования или прямого влияния, но скорее относится к понятию параллельности мышления, обусловленной стремлением решить некоторые принципиально сходные задачи и проблемы. В этом случае сходство исходных идей мистической философии обусловлено общим источником, направляющим мысль обоих философов — учением Платона. А.Ф. Лосев в работе «Очерки античного символизма и мифологии» замечает: «Когда я читал изложения Платона, ставившие его в ряд христианских богословов или романтических идеалистов XIX века, меня всегда коробила беззастенчивость таких излагателей и отсутствие в них достаточно исторического или историко-филологического чутья. Это и заставляло меня особенно ценить Вл. Соловьева»²⁷⁶.

Коль скоро исходным пунктом развития мистической доктрины является учение о достижении достоверного, истинного, цельного знания, то и само содержание мистических концепций в наиболее развернутом виде представлено в сфере гносеологии. Но оно этим отнюдь не исчерпывается, т. к. решение гносеологических вопросов для мистической традиции всегда связано с вопросом о бытии, ибо само достижение субъектом экстатического состояния понимается и как достижение подлинного бытия, отличного от посюсторонней, иллюзорной реальности.

Исходное понятие соловьевской онтологии — это понятие сущего или Абсолюта. Иначе его можно представить, как совершенное Первоначало или Божество. Это и есть истинная реальность, все остальное производно от него и вторично. Само бытие существует как предикат истинно-сущего, таким образом, всякое бытие относительно, безусловно только сущее. В таком понимании

²⁷⁵ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 163.

²⁷⁶ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — С. 695.

Первоначально Соловьев также близок Плотину, у которого Единое выступает условием всякого бытия: «Все не единое сохраняется силой Единого и есть то, что оно есть благодаря ему»²⁷⁷. Соловьев определяет абсолютное первоначало как обладающее положительной силой бытия, как-то, что само свободно от всякого бытия и поэтому выступает по отношению к бытию как творческое начало. Русский философ раскрывает принцип всеединства следующим образом: «Великая мысль, лежащая в корне всякой истины, состоит в признании, что в сущности все, что есть, есть единое и что это единое не есть какое-нибудь существование или бытие, но что оно глубже и выше всякого бытия, так что вообще все бытие есть только поверхность, под которою скрывается истинно-сущее как абсолютное единство, и что это единство составляет и нашу собственную внутреннюю суть, так что, возвышаясь надо всяким бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею. Эта абсолютная единичность есть первое положительное определение абсолютного первоначала»²⁷⁸. Единое Плотина — это момент причастности, поскольку рождает свое-иное не по нужде, а от избытка, совершая тем самым творческий акт, становясь демиургом, творцом.

Другая характеристика Абсолюта у Соловьева выглядит так: «Абсолютное есть ничто и все: ничто — поскольку оно не есть что-нибудь, и все — поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь»²⁷⁹. Здесь он делает попытку определить Абсолют путем последовательного применения к нему отрицательных и положительных характеристик. Сама эта традиция апофатического и катафатического определения мистического первоначала вполне очевидно возводится к неоплатоновской мистике Единого, двойственную природу определенности которого досконально обсуждал Плотин. Характерно в этом контексте описание русским философом путей постижения Единого у Плотина:

²⁷⁷ Плотин. Эннеада V. 3. 15 // Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. – М., 1994. [Здесь намеренно цитируется старый русский перевод трактатов Плотина под редакцией проф. Г.В. Малеванского, близкий ко времени жизни Соловьева, хотя и уверены, что он читал их на греческом].

²⁷⁸ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. – С. 222.

²⁷⁹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. – С. 234

«Божество понимается Платином не только как сверхчувственное, но и как сверхмыслимое, неопределяемое для разума и невыразимое для слова, неизреченное. Откуда же мы о нем знаем? Плотин указывает два пути: отрицательный и положительный. Ища подлинно-божественного смутным сначала стремлением души, мы перебираем всякие предметы, понятия и определения и находим, что все это не то, чего мы ищем; отсюда логическое заключение, что искомое находится выше или по ту сторону всякого определения мысли и бытия. Оно есть сверхсущее, и мы логически истинно познаем его, когда отрицаем от него всякое понятие»²⁸⁰.

В рассмотренных выше отношениях онтология Соловьева и концепция Единого Плотина сходятся в общих определениях, но в своем развертывании их пути расходятся. Вся философская онтология Плотина строится на взаимодействии и последовательном порождении трех начальных ипостасей — Единого, Ума и Души, из которых и выявляется все положительное содержание вселенной. Здесь Плотин устанавливает строгую иерархическую зависимость: если Единое — это абсолютный свет, то все последующие нисходящие ступени знаменуют постепенное угасание этого света, вплоть до уровня материального бытия, где вообще царит тьма.

Соловьев же, принадлежа к христианской культуре, конструирует свою мировую иерархию, опираясь на детально разработанную диалектику христианской троицы. Развертывание ипостасей Абсолюта у Соловьева предстает как воплощение ликов Троицы — Отца, Сына и Духа Святого. Отец или Эн-Соф (Не-нечто — термин кабалистики), вторая ипостась — Сын, Слово или Логос, Дух Святой соответствует Мировой Душе. Эти три категории общи всему сущему, затем следует сложная иерархия сущего как существующего, сущности как идеи, бытия как проявления модусов бытия или природы и т.д. Важно же здесь то, что все они суть выражение Абсолюта через Логос: «Абсолютное не может действительно существовать иначе как осуществленное в своем другом. Другое

²⁸⁰ Соловьев В.С. Плотин // Философский словарь Владимира Соловьева. — Ростов н/Д.: Феникс, 1997. — С. 392.

же это точно так же не может действительно существовать само по себе в отдельности от абсолютного первоначала, ибо в этой отдельности оно есть чистое ничто (так как в абсолютном — всё), а чистое ничто существовать не может»²⁸¹. Выражение Логоса в идее есть Ум, потенциально содержащийся в Эн-Соф и порождаемый им как вечное его проявление. Душа (Св. Дух) в логическом смысле есть идея и тоже проявление Абсолюта посредством Логоса. Следовательно, Абсолютное присутствует во всех проявлениях, оставаясь при этом трансцендентной, сверхсущей реальностью, несводимой ни к множественности, ни к вещной единичности. Само Сверхсущее суть объединяющее начало. Все сущее является сущим в силу единства, и это справедливо как относительно того, что прежде всего и основным образом обозначается как сущее.

Комментируя этот сложный вопрос, Дж.М. Рист именно здесь замечает оригинальность мысли Плотина по отношению к «каноническому» платонизму: «Единое должно быть причиной всех конечных сущих; именно благодаря Единому такие сущие существуют. Эти сущие — не просто более ограниченные примеры единства; они отличны от Единого по виду, поскольку Единое действительно является их творцом. Это положение должно быть подчеркнуто, ибо именно лишь в свете бесконечности Единого его роль как творца всего иного может быть должным образом понята, и может быть увидено колоссальное различие между Платином и Платоном»²⁸².

Нельзя не отметить сходство мистической диалектики сущего и ипостасей с эманационным процессом, когда сами ипостаси истекают одна из другой, имея при этом общий источник — Абсолютно-сущее. А эманация, учение о которой подробно разработано Платином, предлагает всеобщую связь, зависимость идей и явлений (все идеи должны быть воплощены). Это и есть предельное выражение всеединства, приверженность к которому также общая для Плотина и Соловьева.

Плотин намеренно задается вопросом о том, чем бы было сущее, если бы оно не было единым? Нельзя говорить о войске, рассуждает он, если не предвидеть

²⁸¹Соловьев В.С. Цит. соч. — С. 240.

²⁸²Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. — С. 37.

его единства, нельзя говорить о хоре, и о стаде, если они не образуют единого. Но также не может быть речи и о море, и о корабле, без единства они перестанут быть тем, что они есть — теряя свое единство, если их разрубят на части, утрачивая тем самым свою прежнюю сущность, но становясь другими, снова представляют собою некоторое единство²⁸³.

Плотин идет далее, рисуя впечатляющую картину мира: «Кто удостоится присутствовать в этом хоре, тот может узреть здесь источник жизни, источник ума, начало всякого бытия, причину всякого блага, корень души. Все это производит Первоединый, нисколько оттого не умаляясь, так как он есть бестелесный. Не будь он таковым, тогда все, происшедшее от него, было бы тленным, между тем как (все названные сейчас) сущности вечны, вечны потому, что Он — виновник их — пребывает в себе неизменно и не делится в них, но остается целостным, — вот почему и они пребывают вечно подобно тому, как пребывает свет, пока пребывает солнце»²⁸⁴. Данная картина мироздания есть представление о нем как о единстве существующего, пребывающего в нем, при котором сохраняется индивидуальность каждой отдельной вещи или существа. Созвучность данного представления Плотина о всеединстве с построениями Соловьева очевидна.

Отличие же главным образом заключается в том, что Плотин не видел нужды выражать его в чистом, логическом виде. Да и само логическое конструирование мира необходимо Плотину лишь как вспомогательное средство, ибо создаваемый мир для него — выше всякой логики, будучи живым и цельным организмом. Соловьев же демонстрирует зависимость от рационалистической традиции идеализма в разлагании единства на логически последовательные воплощения ипостасей. Но, с другой стороны, их выраженность через Логос, который есть не только идея, но и конкретная личность, позволяет ему сохранить момент живой динамики самой жизни.

²⁸³ См.: Плотин. Эннеада V. 9. 1. // Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. — М., 1994.

²⁸⁴ Плотин. Эннеада VI. 9. 9. // Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. Т. 2. — М. 1994. — С. 114.

Добавим, что Единое Плотина как трансцендентное, недостижимо даже для Ума и, будучи выше всякого существования, не дается ни в разуме, ни в чувстве. Согласен с ним и Соловьев: Абсолютно-сущее не раскрывает свою полноту ни рациональному, ни чувственно-эмпирическому познанию. Также совершенно идентично выстраивает он и взаимоотношения Абсолюта и его ипостасей, которые образно выражены Плотинем в метафоре источника, не имеющих никаких истоков, но отдающего себя всем прочим потокам, не исчерпываясь и пребывая в вечном покое.

Понятийное выражение этой метафоры звучит как «все должно быть во всем». Данный принцип часто дает основание критикам философии всеединства говорить о пантеизме, рассматривая его в данном ключе (особенно если речь идет о теологической критике) как негативное проявление. Пантеизм, тем не менее, необходимо в данном ключе рассматривать как наиболее близкую по форме модель мироздания к синкретической метафизической картине мира, особенно если речь идет о философском мистицизме. Это и есть принцип верховного первоначала, вся природа которого исчерпывается моментом абсолютного единства. Из этого принципа вытекает уверенность Плотина в том, что всякая вещь несводима к множеству своих признаков, будучи их носителем, что совпадает с убежденностью Соловьева в реальности Абсолютно-сущего, лишь признав которую, можно понять несводимость мира к своим явлениям.

Самое важное в основной онтологической концепции Соловьева — это то, что сама по себе онтология служит обоснованием концепции цельного знания. Ипостасная иерархия онтологических сущностей обеспечивает представление о том, что во всякой вещи существует, присутствует не только материальное и идеальное начало, но и начало мистическое, определяющее ее цельность как внутри себя самой, так и во всеединстве мира.

Однако есть и существенные отличия в теоретических построениях на эту тему у Соловьева и Плотина. Они определены различием в понимании функций синкретического синтеза. Соловьев, задумывавший свою систему как прямое выражение исторического идеала христианства, т. е. как активно

ориентированную, настаивает еще на одном аспекте уникальности вещей и существ этого мира, когда их уникальность подтверждается через их приобщение к Богу в Едином. Всеединство у него может пониматься и как обоюдное стремление материального и идеального, тогда как Плотин акцентирует внимание на процессе исхождения из Единого, т. е. на пассивности бытия. Динамика категориальных выкладок Соловьева получает дальнейшее развитие в гносеологии, этике, эстетике, историософии и, наконец, в его учении о Богочеловечестве.

В учении русского философа присутствует двойственная трактовка положения Абсолюта, которая включает в себя одновременно процесс его нисхождения в мир и обратную логику восхождения через становление человека, его включенность в богочеловеческий процесс. Философский синкретизм всеединства предлагает в качестве идеала особого рода коллективное духовное бытие, где человек, проходя несколько стадий преобразования, возвращается к своей первоначальной целостности, иначе говоря, обретает вновь свою божественную сущность. Таким образом, истинное содержание человеческой жизни непосредственно имеет отношение к Абсолютно-сущему или божеству. Но его содержание есть не что иное, как его воплощение или материя, оно переходит в свое иное и реализуется на уровне символа. Следовательно, человечество в процессе своего развития не выходит полностью за пределы материально-телесного существования в сферу чистой духовности, а только лишь стремится восполнить недостаток нашего телесного бытия, обрести полноту и подлинное совершенство²⁸⁵.

Плотин же ищет в онтологической концепции всеединства торжества Единого и мотив возвышения материального до божественного ему чужд, по крайней мере, в том всечеловеческом значении, которое ему придавал Соловьев. Как указывает исследователь неоплатонизма Д. О'Мира, «для Плотина... самосознание достигает полного самопостижения в том знании, что душа

285 См.: Гутова С.Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства: Монография. – Нижневарт. гуманит. ун-та, 2009. – С. 177.

обретает в себе как интеллект, как часть умопостигаемого мира Вечных Истин. Душа, достигшая самопостижения, также постигает свои функции в управлении телесным существованием, но и ограниченность этих функций, включая телесную смерть, внутренне присущую этим функциям»²⁸⁶.

Параллелизм мышления Соловьева и Плотина не ограничивается близостью их онтологических построений. Если принять во внимание, что по большому счету эти утонченные выкладки по поводу природы Единого и всеединства, развертывание иерархии предельных категорий мира и сознания, наделенных субстанциальностью, необходимы Соловьеву прежде всего для обоснования системы цельного знания, то становится очевидной ее важность для всей системы его воззрений. Особое значение для обоснования синкретической методологии в философии Соловьева имеет мистический опыт. Наличие во всякой вещи мистического начала как Первоедиства — в этом русский философ принципиально схож с Плотинем — должно подтвердить значимость мистического опыта и мистического знания для достижения полного и объективного знания о реальности.

Так, В.П. Лега в своем исследовании творчества Плотина неоднократно подчеркивает, что «исходным пунктом платиновской философии является внутренний опыт человека — как обыденный, нормальный, так и необычный опыт, состояние мистического экстаза»²⁸⁷. Соловьев, в свою очередь, разделяет понятие философии на два уровня: первый из них — чисто теоретическая философия, имеющая преимущественно отвлеченный характер; вторая же — «есть дело самой жизни» и находится в теснейшем соприкосновении со сферами творчества, практики, нравственности, эстетики, хотя и существенно отлична от них. Такая философия, по мнению Соловьева, призвана осуществить собственно человеческое в человеке, служить примирению двух начал, а именно —

²⁸⁶ O'Meara D. Consciousness of self, of time and of death in Greek philosophy: some reflections // ΣΧΟΛΗ. — 2015. — Vol. 9.2. — pp. 283 – 291.

²⁸⁷ Лега В.П. Философия Плотина и патристика: взгляд с точки зрения современной православной апологетики. — М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. — С. 7.

материального и божественного в нем, что, в свою очередь оказывается возможным только через всю полноту реализации им свободной воли.

Философия не есть чистая теория, она призвана совершить внутренне единение человека с миром, предоставить ему возможность получить полноту знания о мире и о себе самом. Разделяя знание на фактическое, предметом коего является факт, формальное, предмет которого — идея, и абсолютное, направленное на познание Абсолютно-сущего, Соловьев утверждает первенство последнего по отношению к прочим. Этому роду познания соответствует теология, целью которой является единение человека с Абсолютом, и это свободная теология. Однако по собственному определению Соловьева, свободное соединение теолога и философа и является сущностью философской мистики.

Таким образом, философия не может достичь собственных целей вне мистического знания, которое единственно может указать путь за пределами мира сего, пути к Благу, всегда находящемуся за пределами наличного существования. Так становятся понятным выдающееся место мистики в философской системе Соловьева, но он почти не говорит исключительно о мистике, осмысляя ее значимость лишь в сопоставлении с иными способами познания. На мистическом опыте, приносящем непосредственное знание, должна базироваться уверенность философа в истинности своих суждений, но и останавливаться лишь на этом нельзя.

Мистика предстает у него как верховное начало не только познания, но и самой жизни человечества. В сфере знания ей соответствует теология, в сфере практики — церковь или духовное общество. Собственное вместилище мистики — это сфера творчества, но и здесь она занимает главенствующее, но не исключительное положение. В этом аспекте Соловьев сближает мистику с самим творчеством. И первое основание их сближения — это возможность достижения человеком экстатического состояния в творческой деятельности, которая также есть проявление трансцендирующего усилия. Но философско-мистическая интуиция превосходит творческую (эстетическую), т. к. она имеет своим предметом весь идеальный космос и является чистым логическим конструктом.

Сближение мистики как основы подлинной философии и творчества, несущего трансцендирующий экстаз, характерно и для Плотина. Он также исходит из того, что познание истины невозможно без экстатического вдохновения сродни вдохновению художника: «Так как в момент лицезрения Бога исчезает всякая двойственность, так как созерцающий дух до такой степени отождествляется с созерцаемым, что, собственно говоря, не созерцает его, а сливается с ним воедино, то понятно, что лишь тот, кто сможет сохранить целым воспоминания о том, каким он был во время лицезрения Божия, тот может сохранить в себе образ Бога...в этом экзальтированном состоянии никак душевная деятельность не проявляет себя: ни гневом, ни пожеланием, ни рассудком, ни даже мышлением,... а кто рассчитывает, как либо иначе узреть Бога, тот едва ли достигнет общения с ним»²⁸⁸.

Совпадение концепции мистического и творческого экстаза у Плотина и Соловьева отчасти объясняется тем, что оба основываются на «Федре» Платона — на это обращает внимание и эротический субстрат общения с Абсолютом, и идея восхождения к знанию, в результате которого происходит внезапный прорыв, «... предел, за которым глядит в лицо облик смерти, предел, который символизирует для человека его способность или готовность, расстаться с самим собой, каким он был к моменту события, расстаться со слепившейся с ним скорлупой»²⁸⁹.

Таким образом, мистический опыт, непосредственно представленный в интеллектуальной интуиции и творческом акте, обнаруживает, каким образом может быть осуществлен методологический синтез, заданный самой идеей всеединства в ее приложении к познанию. Данный синтез представлен не только в гносеологических конструкциях Соловьева и Плотина, но и в учениях других представителей философии всеединства. Опора на методологический синкретизм представлена в системных построениях двояко: первоначально как интуитивное слияние различных способов восприятия и описания действительности, а затем —

²⁸⁸ Плотин. Эннеады VI. 9. 11 // Избранные трактаты: В 2 т. Т. 2. —М., 1994.

²⁸⁹ Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // Мамардашвили М.К. О человеческом в человеке. — М.: Мысль, 1991. — С. 11.

как вполне осознанное использование часто противоположных по смыслу категорий и даже самостоятельных схем, воссоздающих онтологическую реальность. В отличие от эклектики, синкретизм всеединства вырастает из органической диалектики, способной примирить многие, даже исключаящие друг друга идеи в новом виде синтеза, отражающего сущность бесконечно многообразного мира.

Таким образом, становится понятным для чего Плотину и Соловьеву проделывать столь сложный путь синтеза мистического и рационального в области метафизических построений, обращенный в итоге к антропологической проблематике, к смыслу человеческого бытия. Из проведенного сравнительного анализа можно сделать вывод о том, что основной задачей синкретической теории Плотина и Соловьева является стремление объяснить природу человека исходя из его причастности к божественному началу.

Сосредоточившись на метафизических конструкциях неоплатонизма, многие исследователи неоднозначно воспринимают утверждение В.П. Лега: «Основная проблема, которая волновала Плотина на протяжении всей его жизни, — это чувство несчастного положения человека в этом мире»²⁹⁰. Однако еще более живой отклик находит высказывание одного из классиков платиноведения П. Адо: «Современный человек внутренне еще больше расколот, чем во времена Плотина. Но все же он может услышать его призыв. Не для того, чтобы в двадцатом веке рабски следовать духовному пути, который указывают “Эннеады”. Это было бы невозможно или иллюзорно. Но чтобы принять с тем же мужеством, как Плотин, все стороны человеческого опыта и все, что есть в нем мистического, неизреченного и трансцендентного»²⁹¹.

В творчестве Соловьева и Плотина главным итогом их творческих исканий представляется, то что именно в человеческом бытии обнаруживается истинный синтез идеального и материального, божественного и земного, мистического и рационального. В результате соотнесения человека с Абсолютом в рассмотренных

²⁹⁰ Лега В.П. Цит. соч. – С. 11.

²⁹¹ Адо П. Плотин, или простота взгляда. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – С. 10.

синкретических теориях выявляются некоторые ключевые аспекты, характеризующие общую картину мироздания, познавательный процесс и историческую перспективу становления человечества.

В качестве основных понятий синкретической теории всеединства выступают такие понятия как София, Единое (Абсолют) и Цельное знание. В учениях Плотина и Вл. Соловьева обязательным элементом, выступающим как основание конструирования метафизики всеединства является мистицизм.

В результате сопоставления онтологических концепций Соловьева и традиционных неоплатоновских схем выявляется их существенная близость в предельных логических построениях, носящих характер рационально-рефлексивного отображения и системно-теоретического выражения первичных интуиций всеединства непосредственно мистического содержания.

Таким образом, анализ основополагающих положений философии всеединства Соловьева и ключевых идей неоплатонизма позволяет говорить о принципиальной синкретичности их учений. Однако важнейшим отличием предложенного синтеза мистического и рационального является то, что для Плотина — это, прежде всего возможность высказать то, что превосходит всякий рассудок (то, что постигается только мистическим опытом), а для Соловьева — это стремление, в первую очередь, обосновать глубинные связи между человеком и божественным миром, через идею богочеловечества, то есть переход в состояние «положительного всеединства».

Подводя итог, важно еще раз подчеркнуть, что в наиболее важных своих размышлениях о сущности мироздания Владимир Соловьев опирается на древнюю мистическую традицию, создавая подлинный философский синтез. Однако его поиски представлены уже в новой культурной традиции, объединяющей в себе рациональную логику и мистическую диалектику становления. Таким образом, сама идея всеединства не является случайной в творчестве Соловьева, а представляет собою выдающийся образец синкретического мышления в истории философской мысли. Собственно, философские построения Соловьева и Плотина и представляют собой один из

вариантов такого трансцендирующего усилия, попытки обосновать особое предназначение человека, поскольку только с него начинается возвращение к подлинному всеединству. Это актуально и по сей день, когда существенным и проблемным для всякой культуры является то, каким образом происходит накопление, использование и передача знания в условиях специализации деятельности и фрагментации культурного опыта. Но, как сказал В.Ф. Эрн, «всякая измена единству — есть гибель цельности»²⁹².

Не менее важным в гносеологическом поиске является признание конечной цели, задающей смысл любому этапу познавательного процесса. Цель, в таком случае, не является частью самого этого процесса, она хотя и связана с практической деятельностью человека, но в тоже время берет свое начало в трансцендентном. С одной стороны, цель объединяет в себе идеал, совершенство, полноту в качестве основной мотивации поиска истины, а с другой стороны, обнаруживается ее конкретное воздействие на жизненные ориентации человека в форме безусловного нравственного начала, а, именно, религиозного мирозерцания. «Достижима ли эта цель или нет — она, во всяком случае, не может быть задачей чисто теоретической. Сознать себя во всем и все в себе, вместить полноту истины в реальном абсолютном союзе со всеми — это конечный религиозный идеал жизни, а не знания только»²⁹³.

Целостное знание не является самоцелью, оно — лишь путь, ведущий к гармонии человека с миром. В конечном счете, религиозное, нравственное содержание знания представляет собой важнейшее условие всякого синкретического мышления и понимания жизни во всей ее полноте. Невозможность выразить в рациональном дискурсе результаты религиозного (мистического, интуитивного) опыта, приводит к серьезным размежеваниям среди ученых, ориентированных на различные критерии достоверности, как познавательного процесса, так и его достижений.

²⁹²Эрн В.Ф. Природа мысли // Богословский вестник. — 1913. — Т. 1 (Март). — С. 509.

²⁹³Трубецкой Е.Н. Владимир Соловьев и его дело // Книга о Владимире Соловьеве. — М.: Советский писатель, 1991. — С. 458.

В отечественной философии всеединства мистический опыт и религиозные переживания занимают важнейшее, если не центральное, место. Признание, в свою очередь, религиозно-мистического опыта как необходимого условия познания всякого целостного феномена, придает истине, в том числе, сакральный смысл, обнаруживающийся через сложную символику (чаще взятую из христианской мистической традиции). В этой связи можно предположить, что развитая мифологическая символика свойственна всем синкретическим учениям. Характерно высказывание на эту тему Л.П. Карсавина: «Символизм и аллегоризм оказываются, таким образом, необходимыми моментами универсалистического синкретизма вообще. Впрочем, они укоренены в самом основании всякой глубокой религиозности. Ведь напряженная религиозная мысль выходит за грани рационального знания, питаясь мистическим постижением: для того же, чтобы выразить мистический опыт, недостаточно обычных слов и понятий: приходится фиксировать свое восприятие символом или образом»²⁹⁴.

Обобщая близкие по смыслу идеи мыслителей данного направления, можно сделать вывод о том, что теория познания в философии всеединства была ориентирована, прежде всего, на задачи разработки и обоснования религиозной метафизики. По мнению последователей Вл.С. Соловьева, возведение научного знания и научного опыта в степень непререкаемого авторитета стало возможным в результате подмены наивысшей, ничем не обусловленной цели человеческих исканий, на вполне прагматичные и заурядные устремления. Для философии всеединства характерно утверждение, что гносеологическую функцию может выполнять не только наука, но и религия, искусство и любая другая форма общественного сознания, если она интегрирована в «цельное знание».

Таким образом, синтез веры и знания — это важнейшее условие целостного мирозерцания, и только ориентированность на абсолютное, безусловное, имеющее к тому же нравственное содержание позволяет придать смысл всему гносеологическому процессу и любому научному исследованию в том числе.

²⁹⁴ Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василиды) // Карсавин Л.П. Сочинения. — М.: Раритет, 1993. — С. 19.

Научный опыт воспринимается ими как «историческое суждение опыта вообще», который на самом деле должен охватывать и мифологический опыт древности, и мистический опыт христианства. Философия всеединства, нацеленная на постижение всей глубины и полноты жизни, не приемлет предпочтения одного опыта и игнорирование других, так как это противоречит коренным требованиям синкретической теории, оказывается несовместимым с органической цельностью знания, в том числе, и опытного.

Ряд современных стратегий научного познания (в первую очередь, синергетические и феноменологические) явно выходят за рамки традиционно ограниченного применения и становятся универсальными. Проблема описания методологического синкретизма включает, кроме самого факта его существования в истории теоретической мысли, еще и признание за ним статуса инварианта, имеющего определенное значение и выполняющего ряд функций в пределах философского знания и фундаментальной науки в целом. Именно таковы были, на наш взгляд, теоретические и методологические интенции того движения в отечественной мысли XIX – XX вв., которое ныне обозначается как крупнейший вклад российской философии в мировую интеллектуальную традицию. Это русская ветвь метафизики всеединства (Вл.С Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин) и научно-философская школа космизма (Н.Ф. Федоров, К.Н. Циолковский, В.И. Вернадский и др.).

Несмотря на то, что большинство представителей всеединства указывали на ограниченность, односторонность познавательных потенций науки, которой, в конечном счете, не доступна трансцендентная сфера, и как следствие, цельность мироздания, они, тем не менее, не прекращали попыток доказать значимость и даже необходимость на современном этапе рационального знания и эмпирического опыта такого рода. Таким образом, синтез веры и знания — это важнейшее условие целостного мирозерцания, ибо только ориентированность на абсолютное, безусловное, имеющее к тому же нравственное содержание позволяет придать смысл всему гносеологическому процессу и любому научному исследованию в том числе. Поэтому, несмотря на расхождения последующих

систем всеединства с учением Соловьева (особенно в плане его личной убежденности в торжестве всемирно-исторического прогресса на основе синкретической «свободной теософии»), сам принцип мистического рационализма и идея цельного знания как одно из его воплощений здесь оставались системным инвариантом.

Итоги данного раздела можно резюмировать следующим образом:

1. Синкретические философские системы всеединства в отечественной философии строятся на принципах мистического рационализма, который определяет не только чисто гносеологические концепции, но и выступает как методология системосозидания. Здесь влияние этого принципа представлено значительно более явно и многосторонне, нежели в учениях классической европейской философии (И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель), где он оставался в тени «одностороннего рационалистического умозрения».

2. Основными причинами этого отличия от универалистских систем немецкого идеализма являются:

- во-первых, опора на религиозно-мистический опыт как предшествующей христианской философско-теологической традиции, так и на опыт неортодоксальных и внеконфессиональных синкретических учений;

- во-вторых, направленность философской мысли всеединства в этом варианте на синтез достижений классической и современной западной философии с проектом восстановления (или модернизации) христианской культуры.

3. Основные качественные характеристики синкретической философии всеединства наиболее ярко представлены в учении основателя ее русской ветви Вл.С. Соловьева. Они выражены в систематической форме в его концепциях Абсолютно сущего и его взаимосвязи с производимым им «миром бытия», а также в концепции цельного знания как синтеза основных форм познания реальности при верховенстве «мистического начала».

4. По этим параметрам философское учение Соловьева можно сблизить с теоретической системой Платона. При этом речь идет не о прямом заимствовании данного опыта раскрытия всеединства, а о параллельности теоретического

мышления, направленного на родственные цели. Кроме того, философские построения Плотина (как и других представителей неоплатонизма) воспринимались русским философом опосредованно: сквозь призму христианских религиозных убеждений и в соответствии с системно-теоретическими канонами классической европейской философии.

5. Наиболее существенные отличия системы всеединства Соловьева от аналогичных учений античного образца вырастают из деятельной позиции мыслителя, его заинтересованности в формировании и развитии практических отраслей философии на основе метафизики всеединства (историософия, философия религии, социальная философия).

Следующим шагом в раскрытии специфики отечественной философии всеединства является обоснование особого статуса идеи софийности, пронизывающей и связующей все разделы синкретической философской системы. Именно софиологическая модель, представленная в трудах отечественных мыслителей, позволяет раскрыть в полном объеме возможности системно-рационального выражения мистической интуиции всеединства.

§ 3.3. Софиологические системы всеединства в русской философии

В первом параграфе данной главы уже было отмечено, что софиологические идеи, представленные в отечественной религиозной философии всеединства, являются мощным фундаментом этой теории в целом и в определенном смысле выполняют роль внутреннего стержня синкретической системы. Их даже можно обозначить как центральные, поскольку концепт-образ Софии — это не что иное, как объединяющее начало всей мистико-рационалистической системы, определяющее смысловое содержание понятия жизни (движения, развития, истории). Метафизическая картина всеединства обречена стать моделью абсолютного покоя при условии, что в ней отсутствует «жизнь» — носитель всякого становления, беспокойное и отчасти хаотичное начало «трансрационального единства», что не поддается только лишь рациональному пониманию.

Именно к такой модели тяготели аутентичные неоплатоновские концепции всеединства. Движущим, жизненным началом в них выступала преимущественно внутренняя созерцательная активность философа. По крайней мере, такое ощущение складывается в результате осмысления построений, изложенных в «Эннеадах» Плотина. Разумеется, основатель систематической философии неоплатонизма полностью признавал «все течет, все изменяется» Гераклита. Но интерпретировал это скорее в апофатическом духе, который приписывался эфесскому мудрецу более поздними авторами: «...все делимое неделимо, рожденное нерожденно, смертное бессмертно»²⁹⁵. Мысль о гармонии как чистом равновесии противоположностей мы можем найти и у Платона в «Софисте», где он выставляет Гераклита как «более мудрую Музу» (по сравнению с Эмпедоклом). Вопрос в том, как следует понимать одну и ту же краткую фразу. В одном варианте она гласит: «Расходящееся всегда сходится»²⁹⁶ (да и Муза здесь «более

²⁹⁵ Цит. по: Ипполит. Опровержение всех ересей (IX, 9, 1) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. — М.: Наука, 1989. — С. 189.

²⁹⁶ См.: Платон. Софист, 242 de (пер. С.А. Ананьева) // Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1994. — С. 309.

строгая», а не «более мудрая»). В другом варианте мы читаем: «Враждебное всегда в ладу»²⁹⁷. Первый вариант перевода дает нам динамическую картину мироздания, вдохновившую в свое время Николая Кузанского, Дж. Бруно и великих немецких идеалистов XIX в. Во втором варианте мы сталкиваемся с картиной реальности, развивавшейся в индо-буддистской культуре еще с ведического периода. Возможно, ее логически совершенным выражением является формула «восемь не», принадлежащая одному из основателей буддизма махаяны Нагарджуна (предположительно, конец I в. до н.э. – середина I в. н.э. или 150 – 250 гг. н.э.). Она гласит: «ничто не рождается и ничто не исчезает, все — непостоянно и не-прерывно, не-едино и не-различно, не приходит и не уходит»²⁹⁸. В конечном счете, «нет разницы вообще между нирваной и сансарой; нет разницы вообще между сансарой и нирваной». Это, безусловно, мир всеединой гармонии, но не имеющий никаких оснований, поскольку «основанием оснований» является пустота (санскр. шунья), а основанием пустоты «пустота пустоты» (санскр. шуньята)²⁹⁹.

Комментируя последний момент, можно признать, что представления Вл.С. Соловьева и С.Н. Трубецкого об индийской философии как о первичном, но «негативном откровении всеединства» в определенной степени обоснованы. Но обоснованы они, прежде всего, той трактовкой, которую эта религиозно-философская традиция получила в новоевропейской истории философии. Характерна в этом отношении позиция Соловьева, который указывал: «Если под всеединым разуместь то, что одинаково содержится во всем или подлежит всему и получается через отвлечение ото всего, тогда, конечно, это всеединое может быть определено как чистое бытие, равное чистому ничто»³⁰⁰. Конечно, это высказывание относится к основоположениям гегелевской феноменологии духа. Но Соловьев уверен, что «...в Индии за две с лишком тысячи лет до Гегеля

²⁹⁷ Платон. Софист, 242 de // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – С. 199.

²⁹⁸ Цит. по: Восемь не // Современный философский словарь. – М.: Академический проект, 2004. – С. 120.

²⁹⁹ См.: Аносов В.П. Нагарджуна и его учение. – М.: Наука, 1990. – С. 185 – 222; Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 77 – 91.

³⁰⁰ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – С. 680.

философы буддизма проводили такое отождествление сущего с явлением, или отрицание всякого сущего...»³⁰¹. При этом следует помнить, что русский философ относил индийские религии к разряду «самых важных и совершенных», но воспринимал их именно как «отрицательное откровение» (подобно тому, как Гегель видел в индийской религиозной философии лишь предвестие теоретической мысли)³⁰². В свою очередь, С.Н. Трубецкой прямо указывает, что в истории мировой философии реализуются два противоположных мирозерцания: положительное, примыкающее к христианству, и отрицательное, связанное с индуистской философией и буддизмом³⁰³.

В данном случае нас занимает не сам по себе вопрос об отношении русской философии всеединства к индо-буддистской религиозно-философской традиции и к ее влиянию на западноевропейскую философскую мысль (здесь, как правило, фигурируют А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, представители оккультной теософии и — позднее — антропософии). Мы уже установили, что критика различных философских традиций, включая саму новоевропейскую классическую философию, осуществляется, по сути, с ее же позиций (см. предыдущий раздел данной главы). Основной интерес заключается в том, чтобы понять своего рода неизбежность возникновения софиологии именно в русской философии всеединства в контексте ее критического отношения к исходным теоретическим моделям всеединства — будь они индуистскими, буддистскими, неоплатоновскими или гностическими. Важнейшим основанием для этого является именно то общее представление о динамическом движении бытия, которое было сформировано в классической европейской культуре и философии. А его подлинные истоки лежат в христианской теологии, которая наряду с трагическим миропониманием дает идею даже не восстановления, а установления гармоничного миропорядка, соответствующего исходному божественному

³⁰¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 282 — 283.

³⁰² См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 129.

³⁰³ См.: Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С.Н. Сочинения. — М.: Мысль, 1994. — С. 50 — 52.

замыслу. Отсюда и столь пристальное внимание к разработке учения о специфическом опосредующем начале, которое могло бы представлять собой надежное онтологическое (и, вместе с тем, соразмерное человеку) основание для этого свершения. В данном случае, таким началом оказывается София.

Представляется, что мысль всеединства останавливается на некоем перепутье между чистой стабильностью, схематикой которой выступает всемирно-исторический цикл (эта схематика удовлетворяет теоретические запросы индуистской, буддистской и эллинистической версий всеединства), и динамическим (так или иначе, линейным) пониманием бытия (что соответствует как христианским, так и новоевропейским установкам миропонимания). Но в последнем случае неизбежно возникает вопрос о субъекте, носителе бытийной динамики — вне зависимости от того, определена она провидением Божиим, или объективными законами исторического развития. Именно здесь возникает возможность сочетания циклического и линейного понимания «истории бытия». Оно предстает как в варианте Августина Блаженного, так и в варианте Гегеля.

Августин закрепил это двуединое понимание в концепции трехстадийного движения истории «мира сего»: от грехопадения через Боговоплощение к искуплению, в чем реализуется провиденциальный замысел. Здесь присутствует как циклическая, так и линейная схемы процесса, а их внутреннее единство опирается на идею воплощения ликов Св. Троицы в каждой эпохе истории, которая формирует онтологическую основу исторического движения, взятого в его деятельных и нравственных качествах. Верно и то, что Гегель в своей философии истории воспроизвел эту схематику, заменив ипостасные «лики» на стадии самораскрытия Духа. Также был перенесен акцент с утверждения мистической и благодатной движущей причины на «самодеятельность» становящегося человечества (впрочем, сама она есть средство осуществления «хитрости Мирового Духа»). Гегель, настаивает, что «...Разум правит миром и что таким образом он господствовал и во всемирной истории. По сравнению с этим в себе и для себя всеобщим все остальное оказывается подчиненным ему и средством для него. Далее, этот разум имманентен в историческом конкретном

бытии и осуществляется в нем и благодаря ему»³⁰⁴. Даже идеальная цель истории — достижение всеобщей нравственной свободы в правовом государстве — представляет собой обмирщенную версию Града Божьего.

В обоих случаях мы видим представление об истории как «сращенной форме бытия», о которой говорил Н.А. Бердяев. Он же утверждал: «Человек есть в высочайшей степени историческое существо. Человек находится в историческом, и историческое находится в человеке. Между человеком и “историческим” существует такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимность, что разрыв их невозможен. Нельзя выделить человека из истории, нельзя взять его абстрактно, и нельзя выделить историю из человека, нельзя историю рассматривать вне человека и нечеловечески. И нельзя рассматривать человека вне глубочайшей духовной реальности истории»³⁰⁵. Мы полагаем, что разработка софиологической проблематики в русской философии всеединства была в очень высокой степени стимулирована именно стремлением к осмыслению «сращенного бытия» человека, истории, духа.

В одной из наших работ по этой теме указывалось, что символический смысл Софии связан с ее особым положением между мирами. В этом своем качестве она есть осуществленная субстанциальная связь идеального, материального и абсолютного, а также — энергия осуществления такой связи. Она символизирует и космический порядок, и двуединство субстанций человека — его «эмпирически конкретную самосущность» и, одновременно, вселенскую сверхличность. Тем самым она суть само Богочеловечество, представленное как сочетание совершенного духовного и просветленного материального³⁰⁶.

Понятие жизни (в ее личностно-событийном аспекте) непосредственно связано с идеей Божественного присутствия в мире, где София является важнейшим связующим звеном, которое позволяет реализоваться идее в

³⁰⁴ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. — СПб.: Наука, 1993. — 78.

³⁰⁵ Бердяев Н.А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 14.

³⁰⁶ См.: Гугова С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. — 2014. — № 10. — С. 22.

материальном мире. Но с этим же сопряжено понятие истории в ее общечеловеческом аспекте. Именно в учении о Софии основные положения всеединства достигают своего наивысшего значения, поскольку софийность как символ всеединства представлена в виде интуитивно-концептуального образа и нормативного эталона мировидения. В то же время в рамках софиологического учения снимается противопоставление мистического, интуитивного и рационального. Так, к примеру, становится возможным решение вопроса о Боговоплощении, которое в результате оказывается далеко не ортодоксальным.

В этом повороте проблематики всеединства неизбежно присутствует момент даже не диалектики, а своего рода амбивалентной символики. А.Ф. Лосев замечает, что у Соловьева именно в учении о Софии совпадают идеалистическое и материалистическое представления о потенциях бытия, проявления его множественности при одновременном сохранении единства. Лосев пишет о значении Софии в философии Соловьева, отмечая, что ее «он мыслил, как нераздельное тождество идеального и материального, то есть как материально осуществленную идею или как идеально преображенную материю»³⁰⁷. Это явно указывает на ее изначально амбивалентную природу как в смысловых, так и в инструментальных аспектах.

В анализе раннего сочинения Соловьева, написанного на французском языке под названием «Sophie», Лосев выявляет сосуществование двух сторон Софии: одна нетварная, в которой осуществляется материально-телесный аспект самого абсолюта, другая тварная — полностью воплощенная в чувственном теле, «в материи вещественной и сотворенной»³⁰⁸. В результате София становится тем смысловым конструктом-образом, где в концентрированном виде обнаруживают себя основные потенции «сращенного бытия». Это пытался прояснить Николай Кузанский в своей концепции «возможности-бытия»³⁰⁹: «Ясно, что возможность-бытие, рассмотренная в абсолютном смысле, <...> неким загадочным образом

³⁰⁷ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. — М.: Советский писатель, 1990. — С. 208.

³⁰⁸ Там же. — С. 228

³⁰⁹ «Возможность-бытие» — в переводе А.Ф. Лосева и «бытие-возможность» — в переводе В.В. Бибихина.

ведет тебя ко всемогущему; и там ты видишь все, могущее, по твоему мнению, быть или возникнуть, превыше всякого имени... <...> Поэтому там, где возможность есть бытие, находится всякое творение, которое может быть приведено из небытия в бытие, и там оно есть сама возможность-бытие. Отсюда ты можешь возвыситься и превыше бытия и небытия – невыразимо, но все же в виде некоего образа (aenigmatische)»³¹⁰. Характерно, что Кузанец различает возможность-бытие и божественную мудрость (интеллектуальное знание, sapientia) как онтологическое и гносеологическое начала, но также указывает на их единородность. Последняя заключается в том, что возможность-бытие позволяет познавать мир в его всеединстве («превыше всякого имени»), а мудрость дает возможность прикоснуться к самым истокам жизни, «напитаться бессмертием премудрости, не придя к которой, разум и не живет, потому что не прикоснулся к основе своей жизни»³¹¹.

Достаточно ясно, что возможность-бытие действительно есть способ видения «непостижимого» или «совпадения противоположностей», то, что ищет философия всеединства. София (носитель жизни) у Соловьева и его последователей играет ту же роль, что и возможность-бытие у Кузанца: двоякую роль начала онтологического, в свернутом виде несущего весь план, осуществление и смысл мира, и начала гносеологического, предъявляющего свое содержание непосредственным образом. В метафизической картине всеединства бесконечная изменчивость и множественность мира, наблюдаемая познающим субъектом во внешнем мире, находит свое положительное присутствие в человеческом сознании в идее идеальных форм бытия. По словам Соловьева, всеединство сосредоточено в самом человеке и может быть осознано им в познавательном процессе: «Здесь относительное бытие мировой души осуществляется в обоих своих началах, здесь мировая душа находит саму себя»³¹².

³¹⁰ Николай Кузанский. О возможности-бытии // Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1980. Т. 2. – С. 151 – 152.

³¹¹ Николай Кузанский. Игра в шар // Там же. – С. 287.

³¹² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: в 2-х т. М., Мысль, 1988. Т. 1. С. 713.

В таком случае для прояснения сущности потенциального единства мира использование софийной тематики оказывается неизбежным, учитывая, что у самого Соловьева устойчиво присутствует «глубокое отвращение к абстрактно-логическим операциям, которые у многих философов имеют самодовлеющее значение и не завершаются своим воплощением в окружающем инобытии»³¹³. Надо здесь пояснить, что изначально софийное постижение суть непосредственное, «свернутое». И, как таковое, обеспечивает непосредственность миропонимания, компенсируя явный недостаток дискурсивно-дескриптивных средств. Таким образом, жизнь как философская категория в своем рациональном понимании нуждается в дополнительных образах и символах, позволяющих избежать ее «мертвого», лишённого движения значения. Поэтому можно сказать, что именно в софиологии основные интенции всеединства достигают своей предельной манифестации; софийность есть своего рода архетипика всеединства — как интуитивно-концептуальный образ и как эталон миропонимания³¹⁴.

София, таким образом, в метафизике всеединства оказывается той призмой, в которой преломляется, с одной стороны, идеальное и материальное, с другой — природное и нравственное значение жизни, в своем становлении она изначально отражает смысл жизни, представленный в бесконечном движении, внутренней противоречивости и синкретическом единстве всех составляющих его элементов.

В философии всеединства подчеркивается, что абсолютность и возможность преодоления своей временности, конечности уже изначально заложена в природе человека. Она раскрывается в процессе становления, устремленности к божественному, поскольку вся полнота мира, его совершенство уже присутствуют в духовной личности, являясь неотъемлемой частью человеческой сущности. Метафизика всеединства вырастает не только из концептуального тождества, но и является наиболее точным отражением сущности самого феномена жизни, того, как мы его чувствуем и схватываем интуитивно. Именно жизнь как один из ключевых смыслообразующих концептов подсказывает нам идею единства всего

³¹³Лосев А.Ф. Цит. соч. — С. 234.

³¹⁴См.: Гутова С.Г. Естественное право в системе всеединства Вл. С. Соловьева // Известия Уральского гос. ун-та. Серия 3: Общественные науки. Т. 48. — 2007. — № 2. — С. 161.

сущего и в конечном счете указывает на присутствие божественного как во внешнем мире, так и в самом человеке.

Таким образом, истинное содержание человеческой жизни непосредственно имеет отношение к абсолютно сущему или божеству. Но содержание абсолютно сущего есть не что иное, как его воплощение или материя, оно переходит в свое иное и реализуется на уровне символа.

Следовательно, человечество в процессе своего развития не выходит полностью за пределы материально-телесного существования в сферу чистой духовности, а только лишь стремится восполнить недостаток нашего телесного бытия, обрести полноту и подлинное совершенство. Е.Н. Трубецкой всеединства определил цель человеческого бытия и «всякого жизненного стремления» как «полноту жизни вечной, неумирающей»³¹⁵. Обобщая идеи многих представителей философии всеединства, он утверждает: «Итак, венец творения — совершенный человек — вмещает в себе полноту Божеского, становится Богочеловеком; в этом и заключается разрешение основного вопроса жизни — единственно возможный выход из порочного круга, в котором вращается мир...»³¹⁶. Как видим, здесь вновь воспроизводится символика циклического и линейного движения³¹⁷.

Владимир Соловьев рассматривает человечество в его становлении как «воспринимающее», а его телесную, воплощенную природу как мистический символ женственности, который не фиксирует одну лишь пассивную форму, а скорее акцентирует объективность и неумолимость прогресса, выражаемого в символике Мировой Души. Как отмечает Соловьев, философская мысль о всеедином Богочеловечестве, не совпадающая с принятой церковной догмой, в действительности точно следует смыслу христианского учения о человеке, его историческом бытии и нравственной цели. Как следствие, возникает один из основных вопросов, направленных на выявление смысла человеческого существования. В учении Соловьева — это вопрос о посреднике и носителе

³¹⁵ См.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. — М.: Республика, 1994. — С. 48.

³¹⁶ Там же. — С. 49.

³¹⁷ Гутова С.Г. Категория жизни как универсальный концепт философии всеединства // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 3-1 (65). С. 52-56.

Богочеловеческого начала, поскольку всякое сущее должно иметь свое бытие или обладать им. «Обладать чем-нибудь — значит иметь над ним силу, так что сущее должно определяться как сила или мощь бытия, как его положительная возможность»³¹⁸. Как заметил философ: «Мы видели прежде, как взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества, и весь ход этой жизни состоит в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал, сперва далеких и внешних друг другу, потом все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающих друг друга»³¹⁹. Здесь мы вновь входим в сферу концепт-образа Софии³²⁰.

Следующая мысль Соловьева непосредственно приводит нас к специфике человеческого бытия, погруженного в мир множественности, но при этом лежащего своею сущностью в едином: «Так и наш дух есть истинно единое не потому, что был лишен множественности, а, напротив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, вместе с тем всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею»³²¹. Однако такое тождество, по Соловьеву, отличается от единства первоначального, непосредственного и безличного; многократно усиленное проявленное или опосредствованное (потенцированное), оно представляет собой новое положение или вид абсолютно-сущего — вид законченного, совершенного единства, или абсолютного, утвердившего себя как такое. Таким образом, продолжает мыслитель, существование нашего духа, имеет первоначальное субстанциальное бытие независимо от своего частного обнаружения или проявления в ряде отдельных актов и состояний. Следовательно, мы должны признать, что наше существование глубже всей той

³¹⁸ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — М., Мысль, 1988. — С. 700.

³¹⁹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров». — СПб., 1994. — С. 155.

³²⁰ Гутова С.Г. Категория жизни как универсальный концепт философии всеединства // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 3-1 (65). С. 52-56.

³²¹ Там же. — 114.

внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, наличную жизнь. Эту идею подтверждает и то, что в любом организме мы с необходимостью имеем два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность элементов к себе как единому; с другой стороны, эту множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала.

Соловьев выделяет единство производящее и единство произведенное, или единство как начало (в себе) и единство в явлении. Далее он поясняет: «В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно-сущего, очевидно есть Слово, или Логос. Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии. Если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, то есть как безусловно-сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй — в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос, и София»³²².

Таким образом, размышляя о совершенном бытии, основатель философии всеединства вводит понятие Софии, которая есть ничто иное, как идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе. И действительно, для того, чтобы Бог вечно существовал как Логос или как действующий Бог, необходимо предположить и вечное существование реальных элементов, воспринимающих это божественное действие, необходимо предположить существование мира как дающего в себе место божественному единству. «Собственное же, то есть произведенное единство этого мира, — центр мира и вместе с тем окружность Божества и есть

³²² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. 1994. – С. 139.

человечество. Всякая действительность предполагает действие, действие же предполагает реальный предмет действия — субъекта, воспринимающего это действие; следовательно, и действительность Бога, основанная на действии Божиим, предполагает субъекта, воспринимающего это действие, предполагает человека, и притом вечно, так как действие Божие есть вечное»³²³. Против этого нельзя возражать, говорит Соловьев, так как вечный предмет действия для Бога уже есть в Логосе.

Главный вопрос, который возникает в любой религиозной метафизике, связан с временностью человеческого существования и одновременно его причастностью к миру Абсолюта «Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Что же это за идеальный человек?»³²⁴. Сама возможность совершенства для человека с необходимостью связана с тем, что он имеет двойственную противоречивую природу, так как, чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим. Следовательно, человек — это не только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится, и участвует в универсальном или абсолютном человеке³²⁵.

Общая картина мироздания у Соловьева носит космологический характер; он подчеркивает, что божественные силы образуют некий цельный, безусловно, универсальный и в тоже время индивидуальный организм «живого Логоса». Все человеческие элементы образуют такой же цельный, универсальный и индивидуальный организм, который в итоге есть не что иное, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Для русского философа, очевидно, что таким организмом может быть только София, так как она уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, она и есть их реальное единство. Но каждый из этих элементов есть необходимая составная часть

³²³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. 1994. — С. 149.

³²⁴ Там же.

³²⁵ Там же. — С. 150.

вечного богочеловечества и должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке. Следовательно, человек должен прервать «тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования» и эволюционировать в своем стремлении к совершенству, путем осознания своего единства связанного с его пробуждением со всем другим.

Вслед за Платоном, Соловьев высказывает сожаление, что такое идеальное состояние для отдельного человека носит временный характер. Он констатирует: «Кроме же этих светлых минут, во всем остальном течении нашей жизни идеальное единство наше со всем другим является для нас как призрачное, несущественное, за настоящую же действительность мы признаем здесь только свое отдельное, особенное я»³²⁶. Но всегда остается возможность преображения, которая напрямую вытекает из стремления человечества к истинному познанию, основанному на интуиции и прозрении, устремленному к божественному присутствию и слиянию с ним.

Очевидно, что в соответствии с основными характеристиками мистического познания, обретение человеком цельного знания-восприятия Единого-Истины, наделяющей окружающую реальность и собственное существование познающего неким универсальным смыслом, означает возможность кардинальной переориентации жизненной и духовной деятельности человека, рефлексирующего над своим местом и ролью в мировом процессе. Вместе с тем это знание-осмысление носит всечеловеческий характер; именно христианская мистика всеединства вводит в круг философского постижения историософские мотивы, тогда как предшествующая мысль всеединства фиксировали свою мысль на его значении для индивида как субъекта мистически-экстатического постижения.

Взаимосвязь антропологических и историософских идей в метафизике всеединства (которую также можно обозначить как антропо-софийную) раскрывает свой потенциал в характерных эсхатологических построениях, сливающих воедино мистико-теософские и собственно теоретические аспекты в кульминации Богочеловечества. Последнее является средоточием специфически

³²⁶ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. 1994. – С. 153.

христианского переживания, чувствования всеединства, которое называют положительным. Известный историк теологии Г.В. Флоровский совершенно верно признавал: «В восприятии Соловьева христианство есть тема творимой истории. Вполне реально христианство только как «всемирно-историческое начало». Соловьев твердо верил, что только в историческом действии Церковь достигает своего исполнения и полноты. И, наоборот, только в Церкви, т. е. в истине Богочеловечества, историческое творчество или делание впервые получает действительное оправдание и опору»³²⁷.

Здесь мы находим перемещение центра тяжести с понимания Абсолюта-всеединства как онтологической реальности на его понимание как идеала для деятельности человека в мире, этот идеал еще не стал реальностью в нашем мире. Историческое осуществление идеала позволит человечеству стремиться переустроить мир по своим законам; важнейшим условием его осуществления является деятельность человека, без которой Царство Божие останется только идеальной целью, а не *полноценной* действительностью нашего мира.

Характерная для ранних работ Соловьева уверенность в непременном осуществлении божественного совершенства в мире основывалась на убеждении в онтологической реальности всеединого сверхчеловеческого Абсолюта, возвращение к которому «отпавшего» мира и является единственной целью мирового развития. Но при этом трудно оправдать активную деятельность человека в истории как чисто созидającego субъекта. Ведь и Гегель при всем своем историческом оптимизме признавал, что действительным движущим началом исторического действия людей являются страсти, эгоистические по своей сути. Возможно, поэтому Соловьев в «Оправдании добра» неявно отказывается от высказанной им ранее идеи и фактически полагает, что вся реальность Абсолюта, Бога заключается в том «устремлении к добру», которое человек находит в себе в качестве одной из основ своего бытия³²⁸.

³²⁷ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – М.: Институт Русской цивилизации, 2009. – С. 394 – 395.

³²⁸ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. – С. 203 – 255.

Эти определения ясно показывают, что всякое бытие может быть лишь постольку, поскольку реально существует носитель или обладатель всякого бытия. В противном случае, бытие — пустая абстракция, ибо «...всякое бытие относительно, безусловно только сущее»³²⁹. Логика этой категорической дефиниции довольно-таки явно нарушает укоренившуюся издревле традицию поставлять именно «бытие» в качестве исходной онтологической категории, а «сущее» полагать производным (эксплицируемым) компонентом системного дискурса. Но, при всем этом, смысловые мотивы данной диспозиции сущего и бытия аналогичны тем дефинициям Единого, которые акцентируют его сверхбытийственную атрибутику.

Философ определяет это так: «...Каждый действительный человек, будучи безусловно-сущим, как настоящий субъект и последнее основание всех своих деятельств, <...> сверх того имеет в сознании своем божественную идею, как безусловную норму, которою он оценивает все свои деятельности, а вместе с тем подлежит и природным, эмпирическим состояниям в которых он получает... материал для окончательного осуществления своего безусловного существа, для последней реализации своей идеи через сведение внешней множественности к внутреннему единству и случайных частных к всеобъемлющему целому»³³⁰.

В этом суждении отчетливо представлены следующие положения: во-первых, человеку доступно и присуще непосредственное знание о Сущем (по выражению Соловьева, «не выходя из самого себя») но, во-вторых, «неабсолютность» человека как абсолютного требует восполнения за счет «материала» иных средств и способов познания. Что, в свою очередь, требует всеединой «организации действительности» — чем еще раз подчеркивается актуальность синтеза всеединства как «дела самой жизни». В человеческой форме каждое существо идеально есть все, поскольку может все заключать в своем сознании, поскольку все имеет для него действительное, положительное, хотя и идеальное бытие, как норма всех его деятельств.

³²⁹Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т. 1. — С. 221.

³³⁰Там же. — С. 712.

Таким образом, раскрытие подлинного единства Бога и мира совершается именно в духовной сфере исторического — в самодвижении религиозного, метафизического и научно-практического познания. «Свободная теософия», по замыслу Владимира Сергеевича, позволяет синтезировать эти исторически расходящиеся магистрали познания, созидая тем самым «совершенное знание» как выявление реально-мистического характера актуального всеединства во всех сферах и формах бытия. «Совершенное знание», в свою очередь, дает основу совершенной практики — общечеловеческой культивации социально-исторического опыта и свободной, просветленной нравственности. Здесь особо подчеркивается кардинальное значение духовно-религиозного компонента: историческое самораскрытие человечества немислимо без созидания нравственно-религиозного фундамента «свободной мировой теократии», которое представляется как идеально-реальное сообщество свободных личностей, объединенных не внешне-социальными связями (групповыми и индивидуальными интересами утилитарного характера), а осознанным духовным единством с каждым из сочленов, равно как и с всеединой божественной сущностью³³¹. Этот процесс носит софийный характер, так как на каждом его этапе тот или иной аспект Софии является основой и провиденциальной предзаданностью воссоединения с абсолютно сущим. В то же время, София раскрывается нам как единство цельного знания и сознания. Таким образом, можно проследить, как София пронизывает собой саму философию всеединства, делая ее инструментом теоретического и нравственно исторического раскрытия всеединства в его историческом и космическом аспектах. Такой апофеоз всеединства в историософии Богочеловечества представляет собой вершину синкретического метода Соловьева: здесь содержание и цель (т. е. трансцендентно-имманентный смысл истории) суть и откровение, и мистическая интуиция одновременно, а распределение этого смысла в пространстве его

³³¹ См.: Гутова С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. – 2014. – № 10. – С. 22.

исторического осуществления производится благодаря диалектике мифо-символического и рационального выявления содержания исторических эпох³³².

В последующей отечественной религиозно-философской традиции можно обнаружить, что именно эта концепция Соловьева неоднократно становилась предметом критики. В.В. Зеньковский, к примеру, так охарактеризовал соловьевскую идею Богочеловечества: «...Соловьев не сумел достигнуть органического синтеза тех начал, сочетанием которых он был занят. ...Уклонившись от философского использования понятия творения, Соловьев все более склоняется в сторону метафизического дуализма. У христианства Соловьев берет понятие богочеловечества, но затем оно — из понятия, связанного с темой о человеке и истории, с темой о грехе и спасении, — становится общеметафизическим понятием и поэтому теряет почти целиком свое христианское содержание»³³³. Это подтверждает мысль Зеньковского о том, что философия и вера в Соловьеве «жили как бы отдельной жизнью», поэтому неудивительно, что он «...ставит вопрос не об “оправдании” философии тем, что дает вера, а... об оправдании веры — итогами философского развития на Западе»³³⁴. Подобные мысли высказывал и Н.А. Бердяев, утверждавший, что Соловьев верит в осуществление Царства Божьего путем прогрессивной эволюции³³⁵. Бердяева, судя по его многочисленным откликам о личности и творчестве Соловьева, вообще не устраивало то, что у последнего «...рациональная философия и рациональное богословие преобладают над мистикой»³³⁶. Как правило, почти все критики софийно-богочеловеческой интерпретации историософских тем особо подчеркивают два момента: эволюционно-детерминистское восприятие истории и, как следствие, недооценка проблемы зла, «розовое благодушие прогрессиста», по выражению Г.В.

³³² См.: Гутова С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. – 2014. – № 10. – С. 23

³³³ Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. – Л.: Эго, 1991. – Т. 2. ч. 1. – С. 70 – 71.

³³⁴ Там же. – С. 30 – 31.

³³⁵ Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Н. Бердяев о русской философии: В 2 ч.. Ч. 2. – Свердловск: Изд-во Уральского гос. ун-та, 1990. – С. 45.

³³⁶ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С. 357.

Флоровского. Считая, что Соловьев «был убежденным дарвинистом», историк русского богословия констатирует: «Зло, в восприятии Соловьева, есть только *разлад, беспорядок, хаос*. Иначе сказать, дезорганизованность бытия. Поэтому и преодоление зла сводится к реорганизации или просто *организации* мира. И это совершается уже силою самого естественного развития»³³⁷. Вердикт Флоровского недвусмыслен: «С неоплатонизмом и с новой немецкой мистикой Соловьев всегда был связан больше и теснее, чем с опытом Великой Церкви и с католической мистикой... Церковь он воспринимал скорее в элементах схоластики и каноники, еще и в плане “христианской политики”, — всего меньше в плане мистическом, всего меньше — на глубинах таинственных и духовных»³³⁸. В конечном же счете, Флоровский полагает: «В том и было основное и роковое противоречие Соловьева, что он пытается строить церковный синтез из этого нецерковного опыта. Это касается, прежде всего, и его основной концепции, его учения о Софии. Соловьев и впоследствии так всегда и оставался в этом душном и тесном кругу теософии и гностицизма...»³³⁹. С другой стороны, это можно рассматривать не столько как критику, сколько как очередную констатацию синтетизма и синкретизма как в метафизических, так и в социально-практических сферах соловьевской мысли.

Во всяком случае, часто встречающийся тезис о близости историософской схематики Соловьева аналогичным мотивам Гегеля или Шеллинга (равно как и Филона, Плотина, Оригена) сам по себе совершенно справедлив. Однако это сближение нуждается в существенном уточнении: историософская динамика русского философа скорее именно «напоминает» диалектические триады великих немецких идеалистов — как самой триадической формой, так и значимостью идеи прогрессивной эволюции. В каждой стадии исторического процесса трансцендентальный синтез, выявляющийся Гегелем из качественного со-бытия тезиса и антитезиса, у Соловьева присутствует изначально — в своей «стяженной» форме; фактически, в любой диалектической триаде Соловьева всегда присутствует четвертый компонент — София как осуществленное

³³⁷ Флоровский Г.В. Цит. соч. — С. 399.

³³⁸ Там же. — С. 402.

³³⁹ Там же. — С. 401 — 402.

двуединство. Тем самым, лишь внешняя актуализация совершается как феноменально данный исторический прогресс, внутренняя же смысловая реализация свершается софийно, то есть — благодатно и мистически.

Таким же образом происходит становление всеединства в истории, где весь ее последующий ход изначально присутствует в акте творения. Однако не следует забывать, что для Соловьева сам акт творения не актуален, но формален, и не является одномоментным, поскольку сопряжен с эволюционным развертыванием, осуществляется в индивидуальности Христа и одновременно в соборности Церкви, целостно схватывается в становящемся «цельном знании» и, наконец, всецело, реализуется — посредством Софии — в Богочеловечестве³⁴⁰.

Представляется, что характерный повышенный интерес основателя русской философии всеединства к учениям гностиков (особенно, Валентина) вызван в немалой степени именно той динамической версией софиологии (или учения о Мировой Душе), которая гораздо менее ярко представлена в неоплатонизме. Дело в том, что Душа в понимании, например, Плотина есть в большей степени безличный источник бытия и вместилище чистых душ, постигших сокровенное (с учетом «человеческих аспектов», раскрытых А.Ф. Лосевым в соответствующем томе «Истории античной эстетики»). У гностиков София-Ахамот предстает в личностно-деятельном виде, хотя и рассматривается это как грехопадение, источник «болезни бытия». Лосев на материале соловьевского произведения «София» («Sophie») выделяет, помимо прочих, личностный, романтический и эротический аспекты ее трактовки, связывая их именно с влиянием гностицизма.

С другой стороны, мы можем указать еще раз на опосредованность влияния ранних форм философии всеединства на Соловьева и его последователей именно традицией новоевропейской философии, которая, по мнению Гегеля, начинается с мистической теософии Я. Беме — также как и с эмпирической доктрины Ф. Бэкона. Кроме того, можно признать, что эти влияния имели подчас «интимно-личностную окраску» в большей степени, чем были прямым следованием

³⁴⁰ См.: Гутова С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. — 2014. — № 10. — С. 24.

теоретическим формулам³⁴¹. И все-таки, софиологические концепции русской философии всеединства гораздо ближе к христианскому миропониманию, нежели к неоплатоновскому, гностическому или каббалистическому (хотя отнести их к разряду ортодоксальных доктрин нельзя). Это определенным образом подтверждается сближением символики Софии и Христа у Соловьева, попыткой разработки учения о «четвертой ипостаси» Троицы у Булгакова, и даже псевдо-гностические рассуждения о Софии у Карсавина. Кроме того, повторимся, София как носитель бытийного становления, жизненного движения и исторического процесса обретает свое значение именно в контексте христианского и наследующего ему новоевропейского миропонимания.³⁴²

В отечественном варианте это значение дополняется акцентированием материально-духовного двуединства и личностного начала. Тогда как у гностиков София, даже будучи в «падшем состоянии», чужда материальному миру, ею сотворенному как обитатель божественной плеромы.³⁴³ Во всяком случае, фактом является то, что в софиологии всеединства тесно переплетены и экзистенциально-личностные мотивы, и собственно теоретические устремления, и, наконец, глубокие и неоднозначные коннотации с архетипическими для религиозно-мистической традиции символами и концепциями. Это отлично иллюстрируют слова В.Н. Топорова: «Смысл, внутренняя форма слова “sophia”, его значение актуализируется в условиях, когда София и Софийность вводятся в новый для них онтологический контекст. Таких творческих эпох в истории этого понятия две: Платон и неоплатонизм, а также православная софиология»³⁴⁴. Если в контекст православной софиологии ввести и неортодоксальную софиологию всеединства, то с данным утверждением трудно не согласиться.

³⁴¹ См.: Гайденоко П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // Знание. Понимание. Умение. – 2005 – №2. – С. 202 – 208; Максимов М.В., Максимова Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX в.) // Соловьевские исследования. – 2015. – № 2 (46). – С. 51 – 65; Тихеев Ю.Б. К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С. Соловьева // История философии. – 2014. – №19. – С. 133 – 141.

³⁴² См.: Гутова С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. – 2014. – № 10. – С. 24.

³⁴³ Там же С. 22.

³⁴⁴ Топоров В.Н. Древнегреческая София: происхождение слова и его внутренний смысл // Античная балканистика. – М., 1978. – С. 128.

На наш взгляд, наиболее обстоятельный анализ основных аспектов понимания Софии в русской философии всеединства представил А.Ф. Лосев в работе «Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева», которая в сокращенной форме вошла в его фундаментальное исследование «Владимир Соловьев и его время». Лосев согласен с Флоровским, считавшим софиологию центральной частью соловьевской системы, и, соответственно, возражает Зеньковскому, полагавшему ее едва ли не случайным компонентом. По поводу центральной роли софиологии он пишет: «Эта концепция у Вл. Соловьева есть концепция Софии (Мудрости или Премудрости); и эта категория, и этот термин у Вл. Соловьева есть “*софия*”. ...Мы увидим, как в учении Соловьева о Софии совместились и его идеализм, и его материалистические тенденции, и его общественно-политическая стихия, и его русский патриотизм, и его эсхатология»³⁴⁵. В данном утверждении содержится прозрачный намек, что и сама философская мысль Соловьева была софийной (по крайней мере, с точки зрения схождения противоположностей).

А.Ф. Лосев выделяет в общей сложности десять основных аспектов софийной тематики.

1. *Внутренне противоречивая, двойственная природа Софии.* Мы уже приводили соответствующую дефиницию Соловьева о внутреннем единстве-различии Логоса и Софии, которая есть выраженная, осуществленная идея, тело божие, материя божества. Философ подчеркивает: «Осуществляющий в себе и носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть и Логос, и София»³⁴⁶. То есть София и сама по себе, и в своем тождестве Логосу есть выраженный принцип двуединства: диалектического единства материального и идеального, единства осуществленности и становления.

2. *Диалектика нетварной и тварной Софии.* По Лосеву, в софиологической схематике различаются две Софии, в частности: «Одна София

³⁴⁵ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Владимира Соловьева. — С. 204.

³⁴⁶ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. — СПб., 1994. — С. 139.

— это материально-телесная осуществленность самого абсолюта, отличная от него, но субстанциально от него неотделимая...»³⁴⁷. Вторая же София возникает в инобытии, как провиденциально сотворенные космос и человечество. В общую систему соловьевской мысли человечество входит изначально, но именно через тему софийного становления и предсуществования мира. Тварная («вторая») София уже есть воплощение абсолютного в материально-чувственном, а олицетворяемый ею Христос является не просто ипостасью абсолюта, но богочеловеком. Таким образом, вторая София может быть определена как «нетварно-тварная»; и в этом своем качестве она вновь представляет кардинальную тему становления.³⁴⁸

3. *Космический аспект Софии.* В отличие от нетварной и нетварно-тварной Софии, у Соловьева присутствует еще и София «чисто тварная», являющая собой символ «разумной благоустроенности вселенной». Здесь (кроме исходного отождествления Софии с Логосом) впервые дается ее утверждение как принципа разумности трансцендентально-прагматического провиденциального порядка.

4. *Антропологический аспект Софии.* София (уже как «чисто тварная») выступает как разумная благоустроенность человечества, носитель его субстанциального предвечного качества. Здесь Соловьев следует как традиционной для христианского миропонимания идее соборного всечеловеческого единства, так и концепции Высшего Существа (Grand Etre) Огюста Конта. Сущность трактовки человеческой природы, как правило, обнаруживается в разработке проблемы соотношения индивидуального, особенного и всеобщего в структуре человеческой идентичности. Свою позицию в этом вопросе Соловьев не раз выражал отчетливо и однозначно. Следуя его высказываниям, А.Ф. Лосев резюмирует: «Отдельный, изолированный человек есть только наша абстракция. В действительности такой абстракции ровно ничего не соответствует. Но все-таки отдельный человек есть реальность, и это только

³⁴⁷ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. — М., 1991. — С. 230.

³⁴⁸ См.: Гутова С. Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. Нижневартонск: Изд-во НГГУ. 2009. — С. 166.

потому, что существует общество, элементом которого является каждая отдельная человеческая личность»³⁴⁹. Этот субстанциальный общечеловеческий организм и есть София, подобно тому, как «цельный божественный организм» в лице (лике) Христа есть София (нетварная и нетварно-тварная)³⁵⁰.

5. Можно отметить, что в своей основе такая имперсоналистическая антропология воспроизводится впоследствии не только мыслителями школы всеединства (что вполне естественно в этой традиции мысли), но даже философами, представляющими персоналистическое направление в отечественной мысли. К примеру, у Н.А. Бердяева достаточно отчетливо проявлен мотив всеединой субстанциальной основы личности, равно как и всеединой (соборной) ее сопричастности «метаисторическому становлению».³⁵¹

6. *София как «вечная женственность»*. Всечеловеческий аспект Софии сопряжен с воплощением женского начала тварного бытия. Здесь явно ощущается обращение к глубинным архетипам всеединого мировосприятия, выраженным в символике взаимодействия дуальных принципов мужского (духовно-активного, творческого, логоцентрического) и женского (телесно-пассивного, воспринимающего, чувственного) начал. Однако пассивность Софии выступает только в ее соотношении с абсолютно сущим, а постулируемая Соловьевым «женственность» мироздания и человечества означает в этом контексте то, что они еще должны стать в своей полноте, воспринимая духовно-активное творческое начало и оформляясь под его воздействием.

7. *Интимно-романтический аспект*. Соловьев, убежденный в том, что всякая подлинная реальность имеет характер конкретной реализации, был также убежден и в том, что София воплощает не только всечеловеческое начало, но и индивидуальное. Тогда она «просвечивает» в облике конкретной личности как человечность, женственность, красота. Этот мотив мы находим в знаменитом

³⁴⁹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – С. 232.

³⁵⁰ См: Гутова С. Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. Нижневартонск: Изд-во НГГУ. 2009. – С. 118-119.

³⁵¹ См.: Гутова С. Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. Нижневартонск: Изд-во НГГУ. 2009. – С. 120.

завершении «Фауста» И.В. Гете, равно как и в ряде поэтических произведений Соловьева (в частности, «Три свидания»).

8. *Диалектика двух предыдущих аспектов (андрогинизм).* Само понятие о Софии как символе *двуединства* предполагает, что представление ее тварно-антропологического аспекта как «вечной женственности» не может быть полным и совершенным. Можно указать, что в неоплатонизме, гностицизме, христианской мистике всеединства (Эригена, Экхарта, Беме) София (Душа Мира и т. д.) как реализация Логоса в материи представляет скорее андрогинное начало, а не просто дуально-половую категорию или образ. Причем, андрогинность здесь выводится именно как идеальная целостность, полнота, совершенство. Кроме того, древнейшая символика Андрогина неразрывно связана с имманентностью творчества: для делания чего-либо не нужен внешний источник или импульс, все возможные креативные потенции сосредоточены в Едином существе³⁵². В одном из лучших сочинений Соловьева — в «Смысле любви», есть такое утверждение: «Истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»³⁵³. С точки зрения идеи всеединства, это может быть сказано и о природе, космосе в целом.

9. *Эстетический и эсхатологический аспекты.* Эти аспекты тесно переплетаются с апокалиптическим образом «Жены, облаченной в солнце», в коем образ земной красоты коннотирован символикой исхода и «окончания дел и вещей человеческих». Софиологическое видение конца истории, завершения ее смысла у Соловьева сопряжено с верой в эволюционно-объективный прогресс и мистически переживаемую провиденциальность. Именно соединение в Софии нетварного и земного обеспечивает исполнение смысла не только собственно человеческой истории, но и всекосмического процесса. Причем это исполнение мыслится именно как раскрытие положительного всеединства в становящемся

³⁵² См.: Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. — СПб., 1998.

³⁵³ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч.: В 10 т. Т. 7. С. 24.

социо-органическом строе мироздания, исходным архетипом которого являлся древнехристианский образ мистической Церкви.

10. *Магический аспект.* Соловьев (по крайней мере, в молодости) отдал дань и «реальной мистике», т.е. оккультно-магической практике. В частности, им составлена своеобразная молитва, обращенная к Софии как Премудрости Божией («Молитва об откровении великой тайны»). Здесь весьма эмоционально, и даже порой экзальтированно, перечисляются различные атрибуты и аспекты Софии, включая прямое обращение к ней, как к защитнице от темных сил и помощнице в обретении мистического всецелого знания. Интересно провести параллель между молитвой Соловьева и текстом Л.П. Карсавина «София земная и горная», стилизованным под гностические сочинения и содержащим элементы пародийной мистификации³⁵⁴. Эта параллель тем более интересна, что соловьевский текст остался в рукописи, а в философской системе самого Карсавина примерно ту же роль играет иной концепт — симфоническая личность.³⁵⁵

11. *Национально-культурный аспект.* Этот софиологический мотив можно проиллюстрировать следующими словами Соловьева: «Христианская истина в этом полном и окончательном виде, как полное и конкретное воплощение Божества, особенно привлекало религиозную душу русского народа... Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии, субстанциальной премудрости Божией, русский народ дал этой идее новое воплощение, неизвестное грекам (которые отождествляют Софию с Логосом)»³⁵⁶. По Соловьеву, русский народ не только видит в Софии «социальное воплощение Божества и Церкви Вселенской»,³⁵⁷ но и находит в этом образе отражение своей великой миссии и метаисторического двуединства национального и всечеловеческого. В работе «Идея человечества у Августа Конта» Соловьев слегка иронизирует над учением основателя позитивизма о Великом Существе:

³⁵⁴ См.: Карсавин Л.П. София земная и горная // Карсавин Л.П. Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 76 – 98.

³⁵⁵ Гутова С. Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. Нижневартонск: Изд-во НГГУ. 2009. – С. 121-122.

³⁵⁶ Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М.: Правда: 1989. – С. 321.

³⁵⁷ Там же. – С. 322.

«Закоренелый западник, Август Конт был бы очень удивлен, если бы кто-нибудь сказал и показал ему, что в своем *Grand Etre* он формулировал то, что с особою уверенностью и яркостью, хотя без всякого отчетливого понимания, выражалось религиозным вдохновением русского народа еще в XI веке, так что срединная идея Контовой *religion positive* представляет собою именно ту сторону христианства, с которой оно было если не создано, то почувствовано некогда русской душой...»³⁵⁸

Отталкиваясь от обзора основных смысловых аспектов софиологии, следует признать, что софиологическая концепция играет двоякую роль: во-первых, в понятии Софии конкретизируются основные моменты самой идеи всеединства, представленные в сжатом, «стяженном» виде; во-вторых, сам принцип софийности есть не что иное, как методологический инструмент реализации «положительного всеединства», выражение синкретизма философско-теоретических интенций автора. Так, и Лосев утверждает: «Если в соловьевском учении отделить на время мистическую презумпцию от рациональной структуры, получим просто диалектическое учение о нерасторжимости материи и идеи»³⁵⁹. Ключевое слово здесь — *«просто»*, и эта простота позволяет сжать все многообразие проявлений и модусов всеединства до софиологической концепции.

И сама идея Софии, невзирая на ее внешне предельно многоаспектное выражение и всеприсутствие принципа двуединства, в действительности предельно проста. София всегда и всюду (по крайней мере, в пределах отечественной философии всеединства) выражает единство противоречивых и даже антиномических проявлений сущего в бытии, познании, практике, культуре. Но простота Софии все же привносит определенные сложности в общий системно-дискурсивный расклад философии. Даже в лосевских дескрипциях

³⁵⁸ Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 576.

³⁵⁹ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. — С. 226.

софиологических аспектов есть противоречия, способ снятия которых (например, отнесения их к «разным» Софиям) не всегда убедителен.³⁶⁰

Попытаемся проследить структуру вхождения и раскрытия софийности в общей систематике метафизики всеединства. Первичные определения Софии, как и всей системы в целом, восходят к учению о сущем. Самая краткая дефиниция этого концепта такова: в Софии Бог осуществляет сам себя. Это его тело, своего рода материя, соразмерная божественности как атрибуту сущего, неотделимая от него и являющаяся им. В этом характер ее наличного бытия: София — вторая сторона истинно-сущего, разделяющая его с Логосом (его идеальной сущностью). Как многократно подчеркивает Соловьев, София есть «выраженная или осуществленная идея». Однако, она являет собой и вполне самостоятельную сущность, хотя и стоящую ближе всякого иного бытия к абсолюту. Отсюда невозможность исчерпывающей дефиниции, равно как и отчетливо-мысленной дифференциации. София — нечто вечно становящееся, никогда не замыкающееся в самом себе, так сказать, идеальная несамотождественность. Ее пребывание в вечном переходе — от идеи к воплощению, от инобытия к абсолюту — предполагает одновременно и творческую (актуализация божественного плана), и жертвенную (отдание и раскрытие себя в миротворении) потенции. Но и в том, и в другом София есть «идеально преображенная материя»³⁶¹.

Эти качества софийного концепта проясняют некоторые мотивы соловьевской гносеологии. Ибо именно посредством Софии (софийного видения) дается возможность «узреть всеединое в единичном», равно как и «идеально-божественное в материально-телесном». Здесь софийность выражает нераздельное тождество чувственного и рационального, непосредственного восприятия и абстрактно-логической рефлексии. В пределах человеческого сознания София обретает еще и чувственно-психический, эмоциональный характер, выявляясь как высшая форма *любви*.

³⁶⁰ Гугова С. Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. Нижневартонск: Изд-во НГТУ. 2009. — С. 123.

³⁶¹ Там же — С. 124.

По Соловьеву, София как любовь обеспечивает синтез «самопроизвольно-непосредственной» любви и любви умозрительной, отвлеченной от грубо-чувственного мировосприятия. София же в своем исходном, аутентичном значении — как мудрость или «мудрое знание» — противоположна и чисто эмпирической, и чисто рационалистической формам познания. Софийное знание есть знание мистическое, а сама София в своем тождестве Логосу есть основание и гарант всецело-интуитивного постижения реальности³⁶². В этих выкладках импликациях мы вновь сталкиваемся со своеобразной «гендерной» определенностью софийного. Так, София привносит и выражает в процессе познания «женское» начало — любящее, чувственное, восприимчивое; тогда как Логос «мужествен» — абстрактен, формализован и схематичен. Но София не выражает чисто пассивного начала в мироотношении, обладая активностью особого рода — симпатией. И София как симпатия, устремленная ко всему живому и одушевленному, в своем единении с Логосом обеспечивает полноту и всесторонность мирозерцания, возможность цельного знания как об отдельной вещи, так и о мире в целом.

Итак, при всей своей многоликости и многозначности, София как концепт-образ философской системы может быть сведена к конкретно-целостному выражению всеединства; и коль скоро всеединство может рассматриваться практически во всех мыслимых проявлениях, то и софиология оказывается ничем иным, как исчислением атрибутов положительного всеединства. Мистически двуединая сущность Софии вносит в схематику всеединства уникальный момент: способность рефлексирующего сознания сочетать трансцендентализм миросистемного видения (апофатический путь мышления) с чувственно-насыщенным переживанием явленного, конкретного всеединства (катафатический путь)³⁶³. Однако мистичность Софии заключается не только в ее внутрисистемных функциях, она прямо вырастает из ее собственных определений, которые,

³⁶² Гутова С. Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. Нижневартонск: Изд-во НГГУ. 2009. — С. 125

³⁶³ См.: Гутова С. Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. Нижневартонск: Изд-во НГГУ. 2009. — С. 125.

несомненно, воспроизводят исконно присущие философско-мистической традиции архетипы невыразимого, непостижимого, невысказываемого. Так, София всегда отчетливо явлена (что для Соловьева неопровержимо удостоверяется ее «пластическим выражением» в иконописной и литургической традиции³⁶⁴) в непосредственном мировосприятии, но и одновременно скрыта от «прямого» созерцания, будучи неуловимым началом взаимоперехода, вечного становления. А поскольку София есть не только особое целостно-мистическое знание, «материально оформленная идея», но и практическое знание-умение, навык общения и взаимодействия с миром, то она вновь оказывается за гранью ясного рефлексивного представления. Здесь она — та самая связь, которая неразрывно соединяет все элементы бытия между собой в единое целое, но именно в этом связующем качестве она есть всюду и во всем, не являясь в то же время «отдельным предметом» созерцания.

Суть этой связи пояснил в свое время Николай Кузанский, не используя, впрочем, образа Софии: «Единство, оно же бытие, связывает разные и отдельные вещи в единую согласную гармонию, ведь многое в качестве многого имеет бытие лишь постольку, поскольку связано. Связь исходит от единства и его равенства. У множественного сущего его множественность не от единства, или бытия; наоборот, поскольку его множественности не может не сопутствовать различие и разделение, то, чтобы существовать в единстве через бытие, которое есть бог, она связана связью, по природе предшествующей разделению»³⁶⁵. Это рассуждение не совсем полно, поскольку данная связь (назовем ее софийной) не только предшествует разделению, но и одновременно ему (поддерживая единый

³⁶⁴ Надо сказать, что Соловьев не совсем прав, утверждая, что образ Софии преимущественно воплощен в православной (или даже в русско-православной) традиции. Достаточно известны изображения Софии Премудрости Божией и в католической иконописной традиции. Другое дело, что в католицизме нет специфического культа Софии, роль которого (как «женственной» стороны христианской духовности и практики) выполняет культ Пречистой Девы (Мадонны). С другой стороны, образ Софии имел немалое значение в оккультной практике, в частности, в алхимической традиции средневековья и Ренессанса. Здесь София чаще выступает как персонификация Мировой Души (В частности, именно в таком значении ее рассматривает К.Г. Юнг в ряду четырех основополагающих архетипов. См.: Юнг К.Г. Психологические типы. — М.: СПб., 1996. — С. 511 — 517).

³⁶⁵ Николай Кузанский. Игра в шар // Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1980. — С. 293.

бытийный строй множественного сущего), и последует ему (как временной горизонт воссоединения)³⁶⁶.

Благодаря «стяженному» присутствию всех важнейших характеристик положительного всеединства в концепт-образе Софии метафизические конструкты системы органично входят в сферу «практической философии». Центральное место здесь отведено историософии. София, как олицетворение всеединой связи сущего и бытия, несет возможность «сращивания» того онтологического разрыва Бога и мира, который в христианской мысли сопряжен с идеей грехопадения. И, одновременно, София выступает как носитель (гарант) смысловой прозрачности исторического процесса. В человеческом сознании это должно актуализироваться как соединение налично-исторического с метаисторическим (для Соловьева это и есть то «соединение и общение с абсолютным», которое есть сущность мистики).

Символически это предстает как нисхождение Бога в мир через Софию. А с другой стороны, это есть процесс всечеловеческой теургии: творя добро, созидая красоту и созидая себя как совершенное существо, человек активно участвует в новом Боговоплощении. София здесь является и как становящаяся Вселенская Церковь, и как «идеально-материальная основа» Второго Пришествия. Кроме того, в поэзии и публицистическом творчестве Соловьева угадывается его глубоко личное, интимное переживание и ожидание пришествия самой Софии в образе идеальной, но вполне индивидуальной женщины.

Следует отметить, что именно эти софиологические построения в большей степени опираются на традиции, отличные и от аутентичного неоплатонизма, и от ортодоксального христианства. А именно: на гностические учения, средневековую каббалистику, иудео-христианские апокрифы, позднеантичный и ренессансный герметизм, некоторые идеи немецкого романтизма и т.д. Как уже говорилось выше, причина этого в том, что в данных синкретических традициях гораздо ярче высвечены те аспекты Софии, которые в неоплатонизме оттеснены

³⁶⁶ Гугова С. Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. Нижневартонск: Изд-во НГТУ. 2009. – С. 126.

дискурсивными дефинициями и категориальной диалектикой, а именно персонификация Софии и ее праксеологические аспекты (окультино-теургические, как правило). Однако все это вместе есть более или менее органичный комплекс софийной интуиции, содержание которой раскрывается всякий раз специфично и по-новому³⁶⁷.

К примеру, в тео-космологических построениях гностицизма (особенно, у валентиниан) София не занимала «почетного места», представляя собой тридцатый эон в иерархии, нисходящей от абсолюта (Праотец или Глубина) до тьмы материального космоса. Здесь София также представлена как сущность, переходная от идеального бытия к чисто плотскому. Характерно, что в специфически истолкованном валентинианами грехопадении фактически вся вина возлагается именно на Софию: возжаждав недоступного ей знания сущности и полноты Праотца, она смутила стройную иерархию эонов и «впала в мятеж». В пересказе Соловьева, «...София ...необузданно устремляется в бездну несказанной сущности. Невозможность ее проникнуть, при страстном желании этого, повергли Софию в состояние недоумения, печали, страха и изумления, и в таком состоянии она произвела соответствующую ему сущность — неопределенную, безвидную и страдательную»³⁶⁸.

Именно это «бесформенное чадо» Софии (*Ахамот*, что на искаженном древнееврейском равнозначно множественному числу имени Софии по-гречески), исторгнутое из Плеромы (всеединой полноты эонических иерархий) и не могущее обрести себе иного воплощения, нежели материальное, становится «виновником» творения телесного мира. Так что у гностиков-валентиниан, действительно, есть «две Софии»: София падшая и прощенная, присутствующая в сфере вселенских эонов, и София-Ахамот, низведшая свою исходно «психическую» сущность во тьму материального творения. Именно с «милосердным просветлением» последней у Валентина и его последователей связаны спекуляции по поводу Иисуса и Христа (судя по всему, в их учении это не одна личность, а результат

³⁶⁷ Гутова С. Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. Нижневартовск: Изд-во НГТУ. 2009. – С. 127.

³⁶⁸ Соловьев В.С. Валентин и валентиниане // Философский словарь Владимира Соловьева. С. 4.

слияния «вторичного» зона — Христа с персонализированным Иисусом — Исккупителем). Соловьев же значительно интенсивней, чем сами гностики, рефлексировал по поводу мирового воплощения Софии. Он пишет: «Вся влажная стихия в нашем мире — это слезы Ахамот, плачущей по утраченном Христе; наш физический свет есть сияние ее улыбки при воспоминании о нем, ее скорбь и туга застыла и отвердела в плотном веществе; из ее страха возникли сатана и демоны, а из ее обращения и стремления к утраченному произошли Демиург (космический ум) и прочие душевные существа»³⁶⁹. В конечном счете, Демиург, «бессознательно вдохновляемый и внушаемый» Софией-Ахамот, «созидает и связывает» возникшие из ее страстей стихии, придавая им форму материальных предметов и существ. Когда Демиург, завершая миротворение, создает человека, то «в это совершеннейшее создание... София-Ахамот, неведомо для самого создателя, вложила высшее духовное начало, порожденное ею от сочетания с Параклэтом»³⁷⁰. Как видим, в этой мифогенной картине миротворения София выступает носителем и дарителем истинно человеческого начала, действие которого вовлекает человечество в процесс «досотворения» мира, его возвышения до Плеромы.

Соловьев комментирует этот мотив, следуя изложению св. Иринея: «Цель мирового творения состоит именно в том, чтобы это малое духовное семя раскрылось, развилось и воспиталось через познание душевных и чувственных вещей, а цель пришествия на землю Спасителя состояла в том, чтобы собрать всех, имеющих в себе “семя жены” (т.е. Софии-Ахамот) и из бессознательных пневматиков превратить их в сознательных гностиков»³⁷¹. Ни сам материально-телесный мир, ни «телесные» и «душевные» люди в данной модели мироздания не удостоиваются спасения и просветления. А это в корне противоречит не только софиологическим и историософским исканиям Соловьева, но и кардинальным

³⁶⁹ Соловьев В.С. Валентин и валентиниане. — С. 5.

³⁷⁰ Там же. С. 5 — 6.

³⁷¹ Соловьев В.С. Валентин и валентиниане. — С. 6.

догмам христианства³⁷². Другой часто упоминаемый источник софиологических концепций — иудаистическая традиция, идущая от «Книги премудрости Соломоновой» к средневековой и ренессансной каббалистике — находит свое отражение в поэтическом символизме Соловьева, но вряд ли существенно повлиял на его теоретические построения (особенно, с учетом того, что каббалистические построения еще более акцентируют оккультно-магические мотивы софиологии). Хотя, разумеется, Соловьев не остался равнодушным к таким мотивам «Сефер Иецира», как учение о тождестве десяти сефирот в их совокупности Адаму Кадмону — совершенному существу, первочеловеку, и учение о женской стороне божества, его «проявлении в другом», именуемом Шекиной³⁷³.

С учетом вышесказанного можно вернуться к тезису о том, что учение о Софии как об умопостигаемой материальной воплощенности Логоса содержится еще в античном неоплатонизме, где оно выражено впервые в системно-теоретической форме. Другое дело, что эта теория зачастую предстает то в абстрактно-логической форме, то в форме вдохновенно-образной символики, но не как соединение того и другого. А именно эта потенциальная возможность софиологии привлекала русскую философию всеединства. Вопреки критическому отношению самого Соловьева к софиологическим идеям неоплатоников, можно достаточно отчетливо выделить ряд параллельных аспектов в соловьевской софиологии и в неоплатоновских концепциях.

Прежде всего, в учениях Плотина и Прокла (последний намного более полно и подробно развивает концепцию Софии-Мудрости) концепт-образ Софии также предстает через сложную совокупность разнообразных аспектов. И эти многообразные проявления сводится к тому, что София суть онтологическая сущность (единство материального и идеального) и категория гносеологического ряда (полное, целостное знание). Значимо то, что гностическая софиология

³⁷² См.: Гутова С. Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. Нижневартонск: Изд-во НГГУ. 2009. — С. 127-128.

³⁷³ Гутова С. Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Монография. Нижневартонск: Изд-во НГГУ. 2009. — С. 127-129.

акцентирует душевно-телесный и символически-сексуальный характер Софии, а неоплатоники рассматривают ее именно в контексте метафизической схематики. По мысли Плотина (Энн. V. 8.), в софийности совпадает до абсолютной неразличимости само бытие и образ бытия. Уже здесь отчетливо выявляется сопряженность софийного начала с двумя планами бытия — существования и познания. Относительно сущности Софии во втором плане мы находим дефинитивное высказывание у Прокла: «Истинная София есть знание самой себя и София самой себя, направленная на самое себя и придающая себе совершенство»³⁷⁴.

В состоянии саморефлексии (в своем наиболее цельном представлении) София, выступает как мудрость или подлинно мистическое освоение мира. Одновременно в этом качестве она предстает как основание мистического знания в структуре самого бытия. Главное чем отличается это знания от любого другого обнаруживается в том, что оно представляет собой не только высшее знание жизни, но и саму цельную жизнь: «Ведь жизнь эта — всецело мудрость, притом не та мудрость, которая приобретается путем рассуждений и исследований, не та, которая отсутствует в уме и ищет их, но та, которая всегда была и есть, мудрость самая первая, ни от какой другой не зависящая, составляющая самую сущность ума, а не нечто в нем более позднее... [...] Величие и могущество этой мудрости усматривается более всего в том, что она производит все сущее и содержит его в себе, что все истинно-сущее сопутствует ей и составляет с нею одно, потому что она есть *сама сущность* — субстанциальная мудрость (а не акциденция или простая деятельность какой-нибудь другой субстанции)»³⁷⁵. Можно продолжить этот платоновский пассаж, цитируя уже по переводу Лосева: «Софийное есть абсолютное тождество идеального и реального. Идеальное в свете софийного не есть отвлеченное, оно превращается в особую форму, именуемую мифом.

³⁷⁴ Прокл. О первоосновах теологии // Античная балканистика. — М., 1978. — С. 123.

³⁷⁵ Плотин. Энн. V. 8.4. О сверхчувственной красоте // Плотин. Избранные трактаты: В 2 т. Т. 1. — М.: РМ, 1994. — С. 97 — 98.

Реальное в свете софийного есть не просто процесс реального становления вещей, но... творчество»³⁷⁶.

Следовательно понимание Софии как мудрости, имеет некоторое отличие от понимания ее только как внешнего знания, поскольку находясь в постоянном рефлексивном самодвижении она представляет собой единство мистических элементов, представленных в виде мифов, символов и творческого начала, выраженного в материальном через символ.. Такое софийное выражение через единство бытия и познания соответствует понятию «Умная Жизнь», как нечто подвижно-динамическое и передающее свое имманентное движение «иному». Другое ее состояние в виде совершенства и завершенности представляется как «Умная Красота».

Это неполное перечисление аспектов Софии в неоплатоновских теориях показывает их близость софиологическим идеям Соловьева. Но дело в том, что неоплатоники не продвинулись дальше чисто категориального представления Софии, вписанного в иерархическую систематику идеальных сущностей. В этом плане в неоплатоновской софиологии остался большой нереализованный потенциал, но у Соловьева софиология последовательно реализуется во всех сферах философского знания, что для самого философа значит — и во всех сферах жизни.

Можно сделать вывод, что концептуальную определенность и завершенность софиологии придают антропологические (антропо-софийные) и историософские мотивы, соединяющиеся в идее Богочеловечества. Тем самым софиологическая концепция Соловьева, будучи по многим смысловым и формальным параметрам внутренне родственной софиологии неоплатонизма, сочетает в себе отточенность логоцентризма античной философии с метаисторической парадигмой христианской и постхристианской культуры. А в силу этого софиология в теоретической системе всеединства выступает как квинтэссенция мистического рационализма.

³⁷⁶ Цит. по: Лосев А.Ф. ИАЭ. Поздний эллинизм. — М., 2000. — С. 569—585.

При этом можно констатировать двоякость уже самой софиологии. С одной стороны, концепция Софии не только позволяет собрать в системно-логический комплекс основные теоретические постулаты всеединства, но и применить их к различным — в том числе, практическим сферам мышления. Подтверждением этому служит софиология хозяйства С.Н. Булгакова, экзистенциальная софиология Е.Н. Трубецкого или эстетика П.А. Флоренского. Собственно, эти концепции можно рассматривать как экспликации исходной софиологической схематики Соловьева применительно к различным сферам действительности. С другой стороны, ориентированная на идеалы христианского миропонимания философия постоянно вынуждена искать точное место и правильную форму для софиологических идей (с учетом того, что соловьевский проект «свободной теософии» так и остался проектом). Как бы там ни было, органично вписать эти концепции в систему догматически зафиксированных идей церковного христианства невозможно. Предпринятый Булгаковым опыт «расширения» рамок троичной догматики по вполне понятным причинам не получил сколько-нибудь значимой поддержки. Также и критика соловьевской софиологии со стороны представителей православной науки (В.В. Зеньковский, Г.В. Флоровский) достаточно обоснована. Если, конечно, принять «ересиологическую» модель истории философии, предложенную тем же Булгаковым. На наш взгляд, это стало одним из факторов того, что в рамках философии всеединства XX в. эта модель синкретической мысли в своем чистом виде более не возрождалась. Различные формы нео-окультизма, эксплуатирующие софийную тематику, в данном случае могут не учитываться.

Основные итоги данного раздела можно сформулировать таким образом:

1. Софиология в философии всеединства не является изобретением отечественной мысли (С.С. Хоружий). Но именно в русской философии всеединства она получила свое наиболее полное теоретическое воплощение и раскрытие. Наиболее существенная особенность софиологических построений русских философов предстает в принципиальной актуализации

антропологических и историософских идей в контексте софийного миропонимания.

2. София как религиозно-философский концепт представляет концентрированное выражение наиболее существенных теоретико-методологических интенций и положений классических (т. е. восходящих к неоплатоновской философии) теорий всеединства. Это, прежде всего, мистический рационализм как форма миропонимания, как системообразующий принцип и как инструмент выражения смысла.

В русской софиологической ветви философии всеединства эта тематика нашла свое творческое завершение (по крайней мере, на данный момент).

В отечественной философии всеединства концептуальную завершенность софиология получает благодаря выходу на антропологическую проблематику. Поэтому следующим шагом в ее развитии является персонологическое учение как переход от абстрактного к конкретному в новом смысловом контексте.

§ 3.4. Синкретическая персонология в русской философии всеединства: основные принципы

Исследование истоков и особенностей отечественной философии всеединства в предыдущих параграфах, позволяет перейти к важным выводам относительно последнего, ставшего уже классическим этапа в эволюции всеединства, в котором синкретизм как принцип построения философской системы дает возможность взглянуть по новому на проблему личности.

Синкретические учения есть нечто большее, чем только логическое определение идеи синтеза, они стремятся интегрировать в себя все интеллектуальные достижения, примиряя теорию и практику, науку и религию, рациональное и мистическое в познании. Для таких систем антропологические вопросы есть органичный результат развития метафизической картины, то есть, они задаются онтологически. Эти проблемы нередко приобретают значение антроподискурса: формальная сторона (структура, способ изложения и методология) определяет содержание философских конструкций. Так идеал целостности, единства всех элементов мира необходимо включает в себя и мир человеческий, что задает основные антропологические характеристики. При этом основоположник русской философии всеединства утверждал: «Личность человеческая — и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек — имеет безусловное, божественное значение. — В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией»³⁷⁷. Соответственно, сама идея «всеединой антропологии» не исключает специально теоретического осмысления личности.

Более того, исходя из содержания предшествующих разделов нашего исследования, можно заранее утверждать, что это осмысление имеет двоякий характер. С одной стороны, это философская персонология в собственном смысле слова. С другой стороны, очевидно, что в контексте философии всеединства

³⁷⁷ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров». — СПб.: Художественная литература, 1994. — С.27

самую значительную роль играют представления о человеке как микрокосмосе и, напротив, уподобление универсума в целом человеческой личности. И ключевую роль здесь играет не просто принцип подобия, восходящий к мышлению в рамках генетического синкретизма, а специфика самой идеи (интуиции) всеединства. При этом не столь важно в каком конкретно религиозно-культурном пространстве разрабатываются эти идеи. Хотя можно также заранее предугадать, что собственно персонологические построения более свойственны и более ярко выражены в христианской и постхристианской культурных парадигмах по сравнению с различными течениями всеединства в индо-буддистской или эллинской традициях.

Во всяком случае, синкретизм как способ познания позволяет увидеть идеал совершенного человеческого бытия через призму универсалий, таких как целостность и завершенность мира, гармония миропорядка. Тем самым, идея (становления) целостного человека как духовный идеал присутствует так или иначе во всех синкретических учениях.

Значит, можно выявить наиболее общие принципы синкретической философской антропологии.

Один из них применительно к теме данного раздела сформулировал С.Н. Булгаков в утверждении, что существует всего три принципиальных «самоопределения мысли»: ипостась или личность; идея или ее идеальный образ, смысл, логос; субстанциальное бытие как единство всех моментов или положений бытия³⁷⁸. Хотя он имеет в виду, если говорить упрощенно, традиционные уровни всеединого бытия — божественный мир, мир идей (ума) и мир вещей, — само сближение ипостаси с личностью и постановка их на первое место в данной триаде очень показательны. В дальнейших своих изысканиях русский философ утверждает, что истинной целью всех философских систем должно быть целокупное богопознание. А все значительные системы философии, с его точки зрения, являются ересью именно потому, что подменяют эту цель либо частным

³⁷⁸ См.: Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. — М.: Наука, 1993. — С. 317.

предметом, либо приматом системы над духом и смыслом. Но в контексте данного раздела важно, что богопознание предполагает персонологию не как только часть философской системы, а как одну из ее основ. И все же, ипостась стоит впереди личности, что означает, помимо прочего, наличие персонологического аспекта во всех специфических концептах всеединства — в учении о Едином или Абсолютно существе (при условии христианского теологического субстрата этой концепции), в христологии и софиологии, в учении о познании, историософских и экклезиологических построениях и т. д. Равным образом, элементы этих концепций «подпитывают» всеединую персонологию. Собственно, в этом проявляется ее синкретический характер, который в контексте русской философии мы уже определяли как антропо-софийный (см. Гл. 3.1.).

Другим принципом всеединой персонологии является принцип *андрогинизма*. Андрогин как идеал — это духовно-совершенное существо, которое выступает и как первообраз (архетип), и как цель становления. В самом общем виде андрогинизм представляет собой идеальный принцип духовно-телесной полноты, целостности. Его можно охарактеризовать как воплощение комплиментарности, гармоничного сосуществования взаимодополняющих противоположностей. Преобразование различных элементов-субстанций в природе человека приводит не к их отрицанию или взаимопоглощению, а, напротив, к взаимосозиданию Сверхчеловека (ницшеанская перспектива) и/или Богочеловека (соловьевская перспектива). Именно в этом находят свое отражение наиболее существенные черты антропологического синкретизма.

Философский синкретизм в решении антропологических проблем в их целокупности нуждается не только в научном, но и в религиозном обосновании своих выводов, нередко со ссылкой на мистический опыт. По крайней мере, именно таковы были пути постановки и решения данных вопросов в русской религиозно-мистической философии — в тех ее ветвях, которые так или иначе связаны с фундаментальным наследием Вл.С. Соловьева.

Философский синкретизм предлагает в качестве идеала рассматривать особого рода коллективное духовное бытие, где человек проходя несколько

стадий преобразования, возвращается к своей первоначальной целостности, иначе говоря, он обретает вновь свою божественную сущность. Андрогинизм, в таком случае, представляет собою естественное состояние, в котором снимается всякая крайность, недостаточность. Андрогин, будучи абсолютно совершенным существом, внутри философской синкретической системы представляется символом гармонии и живой целостности, представляя собой подлинный результат высшего единства.

Разумеется, однозначно позицию всех представителей философии всеединства охарактеризовать как антропоцентрическую нельзя, но в то же время идеал совершенной личности присутствует в той или иной степени разработанности во всех религиозных учениях. И, возможно, концепция всеединства именно в вопросе о совершенствовании человека объединяет в себе религиозные идеи, научные интуиции и художественно-эстетические мотивы в наиболее целостный (в синкретическом смысле) комплекс.

Проблема человека и Бога представляет собой, с одной стороны, поле, где разворачивается философский дискурс русских религиозных мыслителей, с другой стороны, — конечную цель их исследования. Всеединство, будучи универсальным, не может не быть индивидуальным, ибо полнота бытия заключается в просторе частного бытия. Всеединство имеет личностный аспект — Софию; оно устанавливается и держится посредством внутренних связей, осуществляемых Софией через любовь. Так, для Соловьева всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих есть любовь (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятием лада, гармонии, мира или космоса).

Почему до сих пор все попытки в философии, не говоря уже о науке, создать целостную схему или даже законченный образ человека были обречены на неудачу? Можно ли произвести полноценный анализ человека как объекта, не разлагая его на составные части, не теряя при этом его наиболее важные, сущностные характеристики? Что, в таком случае, представляют собой все

попытки создать философскую антропологию, претендующую на целостное понимание человека?

Целостность — это скорее идеал, то, к чему стремится отдельный человек и общество в целом, периодически делающее рывок в этом направлении. Теоретически можно говорить только о некой совершенной, возможной только как абстракция человеческой личности. Смысл такого поиска идеала состоит в попытке преодоления внутреннего раскола человеческого сознания и о постоянном поиске самоидентичности.

В синкретических теориях высказывания о человеке, как правило, детерминированы системой специфического синтеза идей, задающей основные параметры антропологического мышления и его интегральную методологию. Многим антропологическим учениям XX вв. присуща склонность к мистицизму в рассмотрении сущности человека, как предельно мистифицированной и намерено трансцендентной. Рациональный анализ или даже специфические научные построения нередко переходят в свою противоположность, как только встает вопрос об основаниях человеческого бытия. Достаточно сослаться на П. Тейяра де Шардена или М. Шелера.

Важнейшим гарантом и последней надеждой возрождения человеческой целостности, как и прежде, остается сфера религиозных чувств, которая в течение последнего столетия в результате интеграции, усложнения социальных связей определенным образом трансформировалась. Вера и любовь к Богу всякий раз всплывают как последний аргумент там, где факты и логические доводы обнаруживают свою несостоятельность. Невозможно представить себе совершенное состояние человека без сопричастности божественному или без соотнесения его сущности с трансцендентной сферой.

Человеческие взаимоотношения сегодня, как и в прошлом, насыщены конфликтами, противостоянием интересов во всех областях жизнедеятельности. Этот факт еще больше подчеркивает, с точки зрения христианских теологов, их правоту относительно исторического пребывания человека как временного, «греховного». Можно предположить, что проблема обособленности и

разъединения людей — это их естественное состояние в истории, которое необходимо преодолеть. Что может выступать альтернативой индивидуализму, эгоизму, болезненному одиночеству? Философский синкретизм предлагает в качестве идеала особого рода коллективное духовное бытие, где человек, проходя несколько стадий преображения, возвращается к своей первоначальной целостности, иначе говоря, обретает вновь свою божественную сущность. В таком случае, закономерно встает вопрос о сущности божественного в человеке. Существует множество ее описаний в религиозной и философской литературе, но в интересующем нас контексте она всегда будет сводима к целостности, абсолютной самотождественности, вечности. Божественная сущность не может быть разделена в своей природе, существуя во всех своих ипостасях, соприсутствуя на всех уровнях творимого ею бытия, она остается самотождественной, неизменяемой, а значит идеальной. Творение и всякое творчество не предполагают, что воплощенный образ исчерпывает само существо творца. Он несет в себе первообраз, который не есть нечто отдельное от других его составляющих, но часть своего собственного подлинно духовного мира.

В качестве иллюстрации такого противостояния может выступать олицетворение некоторых особенностей человеческой психики только с мужскими или только с женскими качествами. Андрогинизм, как уже отмечалось, представляет своего рода естественное состояние человека, в котором снимается всякая крайность, недостаточность. Но взаимодополнение как важнейшее условие целостности не может осуществляться только на основе элементарного суммирования известных уже коррелятов. Оно предполагает процесс, завершающийся образованием феноменов, обновленных в своей сущности. Потеря своей целостности может восприниматься человеком, как утрата связи с родом и с божественным миром. Таким образом, некоторые интуиции, «прозрения», укорененные в архаическом мышлении, в то же время, не чужды и современному человеку как часть коллективного бессознательного.

В мифах древнейшей космогонии андрогин представлен как изначальное, некое нерасчлененное единство, гигантский первочеловек и т. п., что должно

говорить о первоначальном единстве не только самого человека, но и человека с космосом, а разделение полов представлено как часть космического процесса. В библейских легендах также присутствуют ссылки на андрогинность. Некоторые толкователи Библии рассматривают легенду о грехопадении именно в этом ключе, ссылаясь на дихотомию первочеловека. Не случайно К.Г. Юнг обращает внимание на тот факт, что: «...самость есть образ Бога или, по крайней мере, самость невозможно отличить от него. В отношении этого ранний христианский дух не оставался в неведении, иначе Климент Александрийский никогда не мог бы сказать, что тот, кто знает себя, знает Бога»³⁷⁹.

В творчестве некоторых интеллектуалов богословов, миф постепенно становится частью сложнейшей метафизики. Например, в ряде высказываний Иоана Скота Эриугены довольно ярко прослеживается эта тенденция. Он утверждает, что разделение субстанций началось в Боге и последовательно продолжается вплоть до разделения в природе самого человека. Далее Эриугена заостряя внимание на не совершенстве мира и человека, говорит о необходимости преодоления того и другого путем воссоединения в первоначальную целостность, но уже наполненную конкретным нравственным содержанием.

Эта цельность высшего порядка по сравнению с первоначальной нерасчлененностью; подобное знание в метафизике является результатом применения органической диалектики («всеединство» по Вл.С. Соловьеву и «конкретное тождество» по Г. Гегелю). Где выстраданный и пережитый опыт, история (которая есть не что иное, как путь человека к Богу, Абсолюту, Совершенству) озаряются светом возвышенной любви к себе самому через любовь к Божественному Духу, изначально присутствующему в человеческой природе с первого акта творения.

Вл.С. Соловьев в работе «Чтения о богочеловечестве» неоднократно утверждал, что отдельный человек — это ограниченное существо, его существование в таком случае сводится только к присутствию в мире в качестве

³⁷⁹ Юнг К.Г. Айон: феноменология самости // Юнг К.Г. Сознание и бессознательное. — СПб., 1997. — С. 173.

натурального звена в цепи природных элементов. Такой человек есть только явление, факт среди фактов, лишенный безусловного содержания, «...он и будет только фактом: факт сам по себе не истинен и не ложен, не добр и не зол, — он только натурален, он только необходим»³⁸⁰. Для Соловьева принципиально важным является вопрос о том, что есть полноценная и целостностная личность. В его учении понятие полноценный человек тождественно понятию «духовная личность». Противоречия, составляющие основу личности, имеют особое значение, поскольку являются результатом свободы, изначально содержащей в себе добро и зло. Следовательно, человечество в каждый конкретный момент своего существования имеет дело не с исторической необходимостью в виде господства несправедливости и страданий, а с определенным этапом развития своего Я. Успешное преодоление каждого несовершенного уровня бытия для отдельного человека и для человечества в целом возможно только через испытание. На первом этапе оно связано с осознанием самого этого несовершенства, а затем возвращает человека (через поиск самотождественности) к знанию родового, всеобщего значения³⁸¹. Человеческая природа обретает свою цельность, только при условии ее устремленности к божественному, которое осуществляется чрез духовное преобразование: «Единое существо нравственности — целость человека, заложенная в его природе как пребывающая норма и осуществляемая в жизни (личной и исторической)»³⁸². Человек, «замкнутый на себя», существующий как цель для себя самого — еще не личность, но, соединяясь с Богом, он обретает всю возможную полноту своего бытия. В этом смысле особую остроту приобретает в религиозной философии вопрос о подлинной сущности совершенной человеческой личности. Такая полноценность достигается путем осознания и обретения человеком свободы, но это не привычная «...свобода выбора между какими-то решениями и акциями,

³⁸⁰ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. — СПб., 1994. — С. 29.

³⁸¹ См.: Гутова, С.Г. Личность и мир в философии всеединства Л. П. Карсавина // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 19 (374). С. 153.

³⁸² Соловьев В.С. Оправдание Добра // Соловьева В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1990. — С. 233.

замкнутыми в здешнем бытии, но свобода онтологического самоопределения, выбора собственной природы и сущности в широчайшем распахе — от ничто до Бога»³⁸³. Стремление обрести полноту бытия, по Соловьеву, связано с познанием целостного бытия и обретением человеком свободы, которая имеет божественную природу. Осознание сущности свободу как божественной дает человеку возможность бесконечного развития³⁸⁴.

Однако этот «залог» сам по себе не гарантирует должного исхода в становлении всеединого человечества (не случайно Соловьев говорит об «отрицательной безусловности»). В общей систематике всеединства, как уже неоднократно говорилось, осуществляется потенциально бесконечное переливание и переплавление смысловых аспектов каждого из компонентов системы в иные предметные сферы. Соответственно, и персонологические концепции здесь выстраиваются в двух взаимосвязанных стратегиях.

Одна из них предполагает теоретическое «низведение» исходной всеединой сущности к личностно оформленному бытию, конкретной персонологии. Такая стратегия характерна в большей степени для представителей софиологической ветви философии всеединства. На примере антропо-софийных построений Вл. Соловьева и его ближайших последователей мы можем сказать, что эта линия в определенной степени не достигает предполагаемой теоретической цели. Причина, как представляется, состоит в том, что чисто софийное понимание человечества, человека, личности оставляет эти феномены в сфере субстанциально всеобщего. Подтверждением тому служит хорошо известное представление Соловьева о реальном существовании только единого (потенциально — всеединого) человечества, которое и является действительным носителем личностных качеств. В то время как отдельно взятый индивидуум есть лишь условная личность с точки зрения нравственной, а с точки зрения социальной он есть и вовсе чистая абстракция.

³⁸³ Хоружий С.С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С.268.

³⁸⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб., 1994. – С. 27.

Вторая стратегия, как и следовало ожидать, основана на «возведении» актуально наличных личностных качеств (разумеется, в их обобщенно-теоретическом срезе) к предельным субстанциальным основаниям бытия. Выражаясь точнее, в уподоблении последних первым. Не случайно представители «младшего поколения» школы всеединства (С.Л. Франк и Л.П. Карсавин) избегают софиологических построений, по всей видимости, осознавая опасность превращения с их помощью теоретической системы в абстрактно-богословские учение. Соответственно, в их собственных учениях роль конкретизирующего посредника исполняется концептами, отличными от Софии. В частности, у Франка в таком качестве выступает соборность как духовная основа общества, а у Карсавина — концепция Симфонической личности.

На основании этого объективного различия внутри теоретических систем всеединства мы определяем учения Вл.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского как «софиологическую философию всеединства», а учения Л.П. Карсавина и С.Л. Франка, соответственно, как «персонологическую философию всеединства». поэтому можно сказать, что именно в сфере религиозно-мистической персонологии осуществляется необходимое теоретико-методологическое размежевание, необходимое для реализации фундаментальных задач синкретической философии такого рода. Впрочем, мы уже говорили о своего рода волнообразном движении в истории неоплатоновской традиции всеединства как периодическое смещение основных акцентов с универсалистской проблематики к персоналистской (см. Гл. 2.2.).

При всей неоднозначности персонологических идей Л.П. Карсавина вполне можно согласиться, что он «...первый сделал метафизику всеединства философией личности...»³⁸⁵, поставив в центр системотворчества принцип «усовершенствования» личности как ключевого момента в мировом становлении. Сам философ подчеркивает это, развивая концепцию становящегося тождества церкви, социума и индивида: «...деятельность личности приобретает глубочайший религиозный

³⁸⁵ Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994. – С. 156.

смысл как свободное соучастие в созидании Тела Христова. Свобода христианской личности становится творческой свободой...»³⁸⁶. В контексте его дальнейших рассуждений о смысле тварного бытия в целом и основных его феноменов выясняется, что именно процесс становления всеединой, симфонической личности — онтологический и смысловесущий центр «мира сего». Более того, сама онтологическая структура мироздания организована как сложная иерархия симфонических личностей различного масштаба³⁸⁷.

Итак, прежде всего, необходимо понять, что же представляет собой «симфоническая личность» и каково ее соотношение с личностью, так сказать, обычной. Само понятие симфонической личности Л.П. Карсавин ввел в работе «Церковь, личность и государство». Замечательно, что в ее контексте термин равно употребляется как для характеристики собственно личностного бытия, так и для описания духовно-социальных иерархий. Следовательно, справедливо будет обозначить эту концепцию и как философему, и как мифологему: ее введение в структуру вполне традиционной метафизики всеединства предопределяет оперирование данным понятием как концентрированным выражением самого Всеединства (действительно замещающим здесь характерную мифологему Софии и концепцию «софийного человечества»)³⁸⁸.

Таким образом, «описывая взаимодействие человеческой индивидуальности с окружающим миром — каким это взаимодействие осуществляется, к примеру, в познании, в деятельности, в социальном бытии человека — Карсавин находит, что в нем с необходимостью создается некое динамическое, подвижное единство. Оно охватывает исходную индивидуальность и осваиваемое ею окружающее бытие и при этом обладает... строением триединства и всеединства, а стало быть, и личности»³⁸⁹. Действительно, русский философ в собственном определении симфонической личности утверждает: «Первоединство познающей личности с

³⁸⁶ Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Малые сочинения. — СПб., 1994. — С. 428.

³⁸⁷ См.: Гугова, С.Г. Личность и мир в философии всеединства Л. П. Карсавина // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 19 (374). С. 154-155.

³⁸⁸ Гугова, С.Г. Личность и мир в философии всеединства Л. П. Карсавина // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 19 (374). С. 154-155.

³⁸⁹ Хоружий С.С. цит. соч. — С. 154.

познаваемым ею инобытием (все равно, познает ли она мир в целом или какой-нибудь «отрезок» его, какую-нибудь «отдельность») — не личность и не инобытие, а их единство... Это единство и саморазъединяется... на инобытие и личность, дабы восстать или воскреснуть через самовоссоединение»³⁹⁰. Это и есть свернутая «динамическая» дефиниция личности в ее онтологическом статусе. Ее смысл состоит в динамической диалектике, описывающей как личность «поддерживает» свое существование в мире иерархий сущего и как, одновременно, перерастает собственные пределы, вступая в онтологический диалог с миром.

Для Карсавина также нет и однозначного разделения бытия на личностное и неличностное: «Очевидно, что двуединство личности с инобытием само должно быть личностью, даже в том случае, если инобытие не личность, а мертвое тело. Иначе как может быть личностью один из моментов этого двуединства»³⁹¹. Здесь можно отметить явную реминисценцию монадологических идей Лейбница, гилозоистской концепции Бруно, антропокосмической мистики Беме и многих других схожих построений. Упомянутые выше варианты антропокосмизма действительно имеют общую парадигму, восходящую к древним гностическим (Антропос) и каббалистическим (Адам Кадмон) идеям. Можно отметить и параллели с социальной антропологией О. Конта (Grand Etre), Н.Ф. Федорова (всемирное братотворение) и, конечно же, с идеей софийного человечества Вл.С. Соловьева. Карсавин утверждает, что структура симфонической личности составляет иерархией «низших» и «высших» личностей, каждая из которых, в свою очередь, имеет внутреннюю структурность, связывающую ее с иными уровнями бытия и, одновременно, отличающими от них как превосходящую. Фундаментальная для персонологии проблема индивида, индивидуальной телесности с этих позиций решается весьма характерным образом: «Индивидуальное тело существует не само по себе, но — как момент социального

³⁹⁰ Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения: В 2 т. Т. 1. — СПб., 1992. — С. 96.

³⁹¹ Там же. — С. 97.

и симфонического тела. Само по себе оно — абстракция...»³⁹². Как тут не вспомнить замечательные идеи патриарха философии всеединства: «Истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства... Утверждая себя вне всего другого, человек тем самым лишает смысла свое собственное существование, отнимает у себя истинное содержание жизни и превращает свою индивидуальность в пустую форму»³⁹³.

Однако персонология Карсавина осложняется тем утверждением, что «сама по себе социальная личность такая же абстракция, как и личность индивидуальная»³⁹⁴. В целом же иерархия выглядит так: 1) «внешнее тело личности» (т.е. собственно симфоническое тело мира); 2) «собственно-индивидуальное тело» (освоенная человеком часть «внешнего тела», служащая для формирования его собственной телесности); 3) «биологическое тело» (естественно-животная физиология). Совокупность и взаимопроникновение этих тел еще можно объяснить спецификой человеческой «натуры» и опредмечивающей деятельности. Но вот способность человека к «самопревозмоганию» (М. Хайдеггер) или, в терминах Карсавина, к «усовершеннию» непостижима ни в терминах естествознания, ни в терминах позитивной социологии. В конечном счете, «взаимообщение личностей есть не что иное, как индивидуация в них одной и той же высшей личности и объединение их в нее и в ней»³⁹⁵. Отправная точка такого процесса — единение в Духе, ибо «Дух — синоним единства»³⁹⁶. По твердому убеждению философа, неоднократно и по различным поводам высказываемому им в своих работах, именно перманентное духотворение есть единственный способ «усовершенния» тварной и неполной индивидуальности до целостности высшего порядка. И если в сфере тварного бытия эта целостность имперсональна, тотальна (в гегелевском смысле), то в сфере Единого она становится безусловно индивидуальной личностью, которую только и можно назвать Симфонической с большой буквы.

³⁹² Карсавин Л.П. Цит. соч. — С. 139.

³⁹³ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М., 1990. — С. 506.

³⁹⁴ Карсавин Л.П. Цит. соч. — С. 139.

³⁹⁵ Там же. — С. 152.

³⁹⁶ Там же. — С. 154.

В данном плане диалектика личностного бытия у Л.П. Карсавина как раз и являет собой утонченную и завершенную форму синкретизма. Это, прежде всего, синкретическая методология, восходящая от феноменологических процедур (в терминологии самого Карсавина — «феноменалистских») к спекулятивной мистике всеединства. Однако конечной точкой этого процесса вновь становится феноменология эйдетического образа Человека, сущность и смысл бытия которого состоит не в овладении миром, а в диалоге с ним, то есть — в преодолении внутренней и внешней энтропии, в усовершенствовании самого Космоса.

Столь же характерен и интеркультурный синкретизм, отдельные мотивы которого намечены здесь. В конечном счете, философию личности Л.П. Карсавина можно уверенно назвать опытом духовного освоения той сферы, которую С.Л. Франк назвал «непостижимым», полагая, что перед человечеством стоит не только задача признания его права на совместность с «нами», но и включенность в саму нашу сущность³⁹⁷. Тем самым, мистическая персонология Карсавина есть не что иное, как философия русской души, важнейшей субстанцией которой является именно нежелание мириться с наличностью, ограниченностью и раздельностью мира. Симфоническая личность в ее «полном усовершенствовании» есть единственно «позитивный» архетип всей метафизики всеединства; в нем она себя осознает и в нем себя преодолевает. «Личность, были убеждены русские метафизики, может преодолеть все формы царящего в мире отчуждения и самоотчуждения, поскольку онтологически реальны не эти «внешние объединения и дробления», а «соборное», личностное единство с Абсолютом»³⁹⁸

В свою очередь, Семен Людвигович Франк (1877 – 1950) разрабатывает свою персонологическую концепцию, основанную на двух идейно-теоретических началах — соборного понимания личности, издавна культивировавшегося в православной религиозно-культурной традиции, и философской феноменологии

³⁹⁷ См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. – С. 247 – 796.

³⁹⁸ Гребешев И.В. Метафизика личности в историософии Л.П. Карсавина // ВМГОУ. – 2009. - №3. – С. 66.

современного европейского образца (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти, М. Хайдеггер). Понятно, что во втором случае основные теоретические интенции перенаправляются с познания «мира как он есть по себе и для себя» на «мир как он есть Бог по себе и для себя». Вхождение Франка в сферу религиозной философии (как водится, через сферы марксизма и «чистого идеализма») происходило под знаком интуитивизма. Его магистерская диссертация называлась «Предмет знания» (1915), и в ней обсуждались проблемы непосредственного познания реальности в ее объективных проявлениях. Но в качестве докторской диссертации он представил работу «Душа человека» (1917). Как видим, двуединство проблем теории познания и персонологии занимало философа с раннего периода творчества и разрабатывается им в течение всей философской карьеры. Это нашло отражение в книгах «Смысл жизни» (1925), «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1939) и в посмертной публикации «Реальность и человек» (1956). Примечательно, что Франк единственный из представителей всеединства называл себя не только христианским религиозным философом, но и неоплатоником. Синкретическое соединение соборного понимания человека с феноменологическими установками познания осуществляется Франком на основе постулирования в качестве «особой, первичной формы бытия» отношения «я – ты». В «Непостижимом», где его философские искания находят свое итоговое воплощение разработка этой идеи занимает центральное место. Он уверен, что научно-философская мысль по-настоящему еще не приступила к осмыслению «бесконечной и разнообразной полноты конкретных явлений и форм», возникающих на основе этого отношения. Некоторое значимое осознание этого обнаруживается у М. Шелера, М. Бубера, Ф. Эбнера и (с оговорками) у Г. Зиммеля³⁹⁹. Согласно Франку, отношения «я – ты» и есть «трансрациональное единство раздельности и взаимопроникновения». Иными словами, это — конкретная и первичная форма всеединства: «Существенный признак отношения “я – ты” состоит именно в том, что — что при строго сохраняемой, никогда не исчезающей *раздельности* — в нем все же

³⁹⁹ См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. – С. 519.

властвует некое подлинно *внутреннее* единство. Это единство по существу своему остается *двуединством*; где, как например, в экстатически-мистическом погружении в абсолютное и растворении в нем теряется сама двойственность, там вместе с ней исчезает и само отношение «я – ты». Но это двуединство есть вместе с тем глубоко внутреннее, до самых корней проникающее подлинное *единство*: «взаимодействие» осуществляется здесь в форме *взаимопроникновения*⁴⁰⁰. Бытие одного с другим, действие одного на другое становится бытием одного для другого, более того, бытием одного в другом (а «отношение» становится «бытием»). Развивая эту мысль, Франк указывает что взаимобытие «я – ты» есть конкретное проявление фундаментальных принципов всеединства: схождение противоположностей и гармоничного, но неустойчивого равновесия форм сущего. Бытие «я – ты» не только является «откровением внутренней структуры реальности как таковой», но в нем «впервые явственно обнаруживается подлинное конкретное всеединство в его трансрациональном непостижимом существе»⁴⁰¹. Как резюме: «Всякое непосредственное самобытие становится “я”, т.е. осуществляет само себя, лишь выходя за пределы самого себя, трансцендируя в “ты”. Бытие есть царство духов, а царство духов состоит именно в том, что одно существует всегда для другого, в другом, — выходя за свои пределы, — утверждает себя, лишь покидая себя ради другого»⁴⁰².

Трансцендирующая функция отношения «я – ты» создает основу для понимания бытия «мы», которое есть «непосредственное внутренне переживаемое и открывающееся совпадение противоположностей, *coincidentia oppositorum*, в лице которого я усматриваю внутреннюю основу моего собственного существования — меня — в превосходящем всякое рациональное мышление единстве бытия “во мне” и “вне меня”»⁴⁰³. Это возрастающее поле трансцендирующего «непосредственного самобытия» воспроизводится примерно по той же логике в отношении к обществу, культуре, миру в целом, святыням и,

⁴⁰⁰ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. – С. 522.

⁴⁰¹ См.: Там же. – 524 – 525.

⁴⁰² Там же. – С. 525.

⁴⁰³ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. – С. 525

наконец, к Богу. Который также открывается в своей истинной сущности как «Ты», о Богочеловечество есть конкретное сопереживание судьбы «мира во мне» и «Бога во мне». Эти восходящие витки становления конкретного всеединства являются и восходящими ступенями самопознания. Принцип тождества субъекта и объекта, присущий мистической философии всеединства здесь выполняется вполне: познание высшей реальности Непостижимого суть внутреннее откровение непостижимости «я – ты».

Таким образом, персонология Л.П. Карсавина и С.Л. Франка меняет исходную диспозицию по сравнению с софиологической ветвью философии всеединства, но сохраняет все ее существенные теоретико-методологические и ценностные установки. Так, например, для Франка, как и для Соловьева, наиболее ярким (и в то же время, близким, интуитивно понятным) проявлением единства раздельности и взаимопроникновения является любовь, пронизывающая все сферы и слои многообразно всеединой реальности.

Важнейшие итоги этого параграфа могут быть сформулированы следующим образом:

1. Персонологические концепции в рамках русской философии всеединства конца XIX – первой половины XX вв. демонстрируют в наиболее концентрированной форме основные принципы и смысловые аспекты синкретизма этих систем. В том числе, принципы мистического рационализма, взаимоперехода логических и содержательных параметров на всех уровнях и во всех частях теоретической системы, идеал целостности (представляющий здесь как принцип андрогинности), тождество субъекта и объекта и др.

2. Существенное влияние идей и методов классической европейской философии в персонологии Л.П. Карсавина и С.Л. Франка дополняется творческим преломлением неклассических теоретико-методологических тенденций — феноменологии, персонализма, экзистенциализма. При этом фундаментальная основа, заложенная в учениях античного неоплатонизма сохраняется. Более того, из факта признания Франком неоплатоновского

характера своей философии можно установить, что линия ее развития совершила циклический оборот: от критики и отрицания к принятию как данности.

3. Разработка персонологических концепций в русской философии всеединства подтверждает тезис о волновых колебаниях, свойственных философской традиции всеединства в целом. Универсализм софиологического всеединства перетекает в персонализм; акцентирование божественно-софийного истока человеческого бытия сменяется вниманием к трансцендирующему потенциалу самой личности в ее взаимосвязи с другими, социумом, культурой, природой, сверхсущим.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение данного исследования можно сформулировать основные выводы, которые дают представление о его теоретических и научно-практических результатах.

Рассмотрение синкретизма в философских учениях всеединства позволяет не только более полно исследовать эту философскую традицию в ее исторической эволюции, но и раскрыть методологический потенциал синкретического системотворчества. Это является актуальным как с историко-философской точки зрения, так и с точки зрения перспектив возрождения или становления новых форм интегрального философского знания.

Несмотря на постоянное присутствие в интеллектуально-культурной сфере синкретических феноменов, это понятие не имеет общепризнанного научного статуса. Появившись в эпоху поздней античности, оно не использовалось как специальный термин, но получило теологическую окраску в период европейской Реформации XVI – XVII вв.

В гуманитарных науках во второй половине XIX в. закрепилось два основных значения синкретизма: 1) Исходное недифференцированное состояние сознания, деятельности, культуры (генетический синкретизм); 2) Произвольное соединение разнородных идей, воззрений, учений при игнорировании необходимости их смысловой и логической сопряженности.

Применительно к истории философии синкретизм во втором значении обычно рассматривался как разновидность эклектизма. Однако, если рассматривать эклектизм и синкретизм как способы формирования философских систем, то можно сделать следующий вывод:

– эклектические конструкции представляют собой квази-системы, в которых лишь констатируется наличие определенного набора идей; синкретические конструкции при определенных условиях достигают органического системного синтеза элементов, что обеспечивает не только сохранение и систематизацию наличного опыта, но и его прирост.

– тенденция к формированию синкретической философии актуализируется в условиях, когда выработанный в рамках различных философских парадигм опыт становится, слишком дифференцированным и не удовлетворяет больше потребности в целостном описании и осмыслении действительности.

– синкретические конструкции отличаются ориентацией на достижение органического системного синтеза элементов, имеющих либо культурно-генетическое родство, либо взаимодополняющих друг друга на основе общей культурно-ценностной направленности.

- тенденция к формированию синкретической философии актуализируется в условиях, когда выработанный в рамках различных философских парадигм опыт становится слишком дифференцированным и не удовлетворяет больше потребности в целостном описании и осмыслении действительности.

В первой главе данного исследования нами был выдвинут тезис о том, что органичный системно-философский синтез на основе синкретизма вполне возможен (вопреки традиционной точке зрения о произвольности и неорганичности синкретических продуктов). Анализ философского синкретизма на примере конкретного историко-философского материала показал возможность такого синтеза в двух случаях:

во-первых, при условии культурно-генетического родства соединяемых элементов, даже если оно оказывается существенно опосредованным спецификой развития различных культурно-исторических образований (вторичный генетический синкретизм);

во-вторых, за счет введения ценностно-содержательных компонентов одной интеллектуально-культурной парадигмы в системно-методологические формы другой (методологический синкретизм в широком смысле).

Примеры того и другого рода могут представлять собой как «культурную экзотику», так и вполне привычные, укорененные в философской мысли продукты. Механизмы их формирования и развития можно представить посредством бинарной связки понятий «номос» (греч. *nomos* – закон, правопорядок, также – административная единица) и «космос» (греч. *kosmos* –

мироздание, мироустройство). Под номосом в современной социально-гуманитарной науке понимается пространство, выделяемое и определяемое одним или несколькими главенствующими факторами: социальными, политическими, религиозно-культурными, климатическими, географическими и пр. По аналогии с этой концепцией, философские традиции, складывающиеся и развивающиеся в ограниченном социокультурном пространстве, представляют собой такой интеллектуальный «номос», замкнутый «мирок». Все формы явлений и отношений вполне объяснимы и обоснованы единой системой представлений, в которой все элементы и возможные их взаимоотношения заранее упорядочены ее же правилами. Люди номоса способны видеть в окружающем мире — в том числе, за пределами своего номоса — только то и только так, как это определяется его внутренними установками. Однако, в ходе взаимодействия отдельных номосов может возникнуть новый базисный принцип организации пространства мысли — «космос» как сложная и противоречивая целокупность номосов, которые теперь уже не могут функционировать только на основании собственных правил и установок.

В свою очередь, сложившийся космос сам приобретает черты номоса, хотя уже с другими — синкретическими по своей сути — характеристиками. Этот процесс возобновляется в более широком культурно-историческом контексте и представляет, фактически, неравномерное и противоречивое становление единой синкретической философской культуры, в рамках которой происходит не только расширение предметно-проблемного поля, но и обновление исходных смыслов и интенций мысли при сохранении базисных теоретико-методологических структур. Такова, на наш взгляд, общая схема исторического развития синкретической философии всеединства.

Итоги диссертационного исследования.

Основанием синкретизма в философии служит стремление к всестороннему раскрытию универсальных интуиций; важнейший принцип — соединение компонентов различных культурных парадигм и отраслей культурно-интеллектуальной сферы; основной инструмент: соединение различных

методологических стратегий для построения теоретической системы. В истории философии синкретизм проявляется, прежде всего, в религиозно-философских учениях мистико-рационалистического рода, причем соотношение религиозных и философских, интуитивно-мистических и рационально-логических компонентов такой системы варьируется в зависимости от общего социокультурного контекста.

Такие характеристики наиболее полно реализуются в философской традиции всеединства. Во всей истории философии от поздней античности до первой половины XX в. прослеживается существенное влияние неоплатонизма, теоретико-методологические принципы и системные формы выражения которого являются базисом для построения систем всеединства. Такие системы представлены во всех ключевых периодах развития философии: античность, средневековье, эпоха Возрождения, классическая философия XIX – XX вв., русская философия конца XIX – начала XX вв.

Фундаментальная роль неоплатонизма в историческом развитии философии всеединства определяется следующими факторами:

- соединение теоретических положений ведущих течений предшествующей философской мысли (платонизма, аристотелизма, пифагореизма, стоицизма);
- соединение традиций рационально-логического познания эллинского Запада с традициями мистического созерцания индийского Востока;
- создание интегральной теоретической системы на основе принципа мистического рационализма, который проявляется, прежде всего, в смысловом единстве онтологических, гносеологических, антропологических и этических идей мистического рода, выраженных посредством рациональной системы и категориально-логического аппарата.

Благодаря этим своим качествам неоплатонизм оказался не только «логическим завершением всей античной философии» (А.Ф. Лосев), но и почвой, на которой происходило формирование христианской философско-теологической традиции. Разработанные Платином и другими неоплатониками триипостасная онтолого-космологическая схема и учение о цельном знании оказались удачной основой для систематизации и обоснования собственных религиозно-мистических

интуиций христианства. Результатом чего стал новый синкретический синтез всеединства, осуществленный в течение III – V вв., ключевую роль в котором сыграли Ориген, каппадокийские Отцы, Августин и Псевдо-Дионисий Ареопагит.

При этом неоплатоновская мистика всеединства была дополнена религиозно-антропологическими идеями (на основе христологии) и социально-историософской концепцией (на основе эkkлезиологии). За счет этого в христианском неоплатонизме периодически складываются противоположные тенденции, происходят колебания между универсально-онтологическими (пантеистическая тенденция) и персоналистскими аспектами раскрытия всеединства (активная роль человека в богопознании и преображении мира).

В период позднего Средневековья неоплатоновская мистика всеединства вновь становится предметом синкретического синтеза и одной из интеллектуальных основ философии Ренессанса (наряду с герметическими и каббалистическими доктринами). В ренессансном неоплатонизме, с одной стороны, усиливаются пантеистические тенденции (Николай Кузанский, Дж. Бруно), а с другой стороны, идея интеллектуально-духовного совершенства человека сопрягается с принципом практической самореализации в различных сферах жизни и деятельности. Тем самым, речь идет уже не только об изначальной причастности человека к Единому, но о том, что он есть потенциальный центр гармоничного миропорядка («стяженное бытие» в терминологии Кузанца).

Становление философии всеединства Нового Времени связано с развитием как пантеистических идей (в рамках рационалистической метафизики Б. Спинозы и Г.В. Лейбница), так и антропологических (в мистической теософии Я. Беме и его последователей). Свое наиболее полное системное воплощение философия всеединства получает в диалектических системах Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля. Неоплатонизм в своем «чистом виде» не является их непосредственным основанием. Но принципиальные теоретико-методологические интенции создателей этих универсалистских систем обеспечивают воспроизводство важнейших принципов неоплатоновской философии в рамках рационально-

диалектического дискурса. В частности, Шеллинг воспроизводит и развивает концепцию Мировой Души опосредованно — через влияние Беме и философии немецкого романтизма. Гегелевские представления тождества Единого (Абсолютного Духа), Блага, Истины и Красоты также опосредованно восходят к платоновско-неоплатоновскому кругу идей.

Однако в данных системах присутствует существенное отличие в трактовке мирового процесса: если у античных неоплатоников Единое производит мир безлично и, в общем, безразлично, то немецкие идеалисты придают миротворению характер закономерного самораскрытия и самопознания Абсолюта через историческое становление человечества. Последнее понимается и как духовно-нравственный процесс; поэтому Мировая Душа (Шеллинг) и Мировой Дух (Гегель) суть не трансцендентная субстанция (ипостась, эон), а внутренний разумно-нравственный и творческий потенциал человечества. В этом отношении они оба значительно ближе к христианскому и гуманистическому неоплатонизму. В силу этого, обе системы можно, в след за И.А. Ильиным, определить как «учение о конкретности Бога и человека».

Синкретический аспект этих систем не столь ярко выражен, как в предшествующих вариантах. Однако, общий методологический принцип мистического рационализма присутствует и здесь. Во-первых, как стремление синтезировать пантеистическую интуицию всеединства с абстрагированной схематикой христианского теистического миропонимания в рамках рационально-диалектической теоретической системы. Во-вторых, как опыт включения принципов и результатов научного познания мира (на тот момент уже вполне обособленного от собственно философского) в универсальную схему мирового процесса.

Именно диалектическая философия всеединства немецких мыслителей становится наиболее непосредственным истоком отечественной философии всеединства XIX — первой половины XX вв. Опыт универсального системно-рационального выражения интуиции всеединства Шеллингом и Гегелем послужил той культурной призмой, через которую представители

софиологического направления в отечественной философии (Вл. С. Соловьев, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, С.Н. Булгаков) воспринимали и творчески перерабатывали предшествующие варианты философской разработки этой темы. В том числе, и традиции неоплатонизма в его аутентичном и христианском вариантах. Целеполагающими мотивами построения теоретических систем всеединства послужили задачи, сформулированные Вл.С. Соловьевым:

- восстановление универсально-системного философского осмысления реальности в ее многообразии и единоосновности;
- восстановление фундаментального культурно-нравственного значения христианства.

Решение этих задач предполагает создание системы цельного знания, синкретически объединяющего принципы и методы научного, философского и религиозно-мистического познания. Эта система имеет общечеловеческий практически-исторический характер, будучи одной из основ достижения актуального Богочеловечества. И эта задача (как и ее выполнимость) провиденциально заложена в структуре бытия, которая реализуется посредством двуединства эманации через софийное начало и творения гармоничного миропорядка становящимся человечеством.

Важно отметить, что разработка данной проблематики не только роднит русскую философию всеединства с ее христианско-неоплатоновским и новоевропейскими вариантами, но и создает основу национально-культурной уникальности.

Важнейшей сферой теоретического мышления в рамках русской философии всеединства явилась разработка концепции личности как конкретной формы бытия всеединого. В отличие от символической идеализации родовой человеческой сущности у неоплатоников-гуманистов Ренессанса, в российской персонологии дается философское осмысление конкретно-личностного как «бытия-возможности» универсального всеединства. Оно предстает не абстрактной картиной мировой гармонии, а развертыванием личностного начала в мир. Это бытийное тождество Я и Мы (С.Л. Франк), становление «симфонической

личности» (Л.П. Карсавин), полнота духовно-практической жизни (С.Н. Булгаков).

В рамках персонологического дискурса не только творчески развивается традиционная для этой модели философии идея цельного знания (концепция интегрального идеализма С.Н. Трубецкого и органического мистико-рационалистического мировидения Н.О. Лосского), но и методологические новации современной мысли (в частности, интуитивистски ориентированная феноменология С.Л. Франка и Л.П. Карсавина).

На основании данных настоящего исследования в целом можно сказать, что синкретическая философия всеединства на основе мистико-рационалистической систематики неоплатонизма является одной из наиболее фундаментальных традиций во всей истории философии. Ее развитие было сопряжено с постоянным приростом предметно-проблемного поля и обновлением смыслового содержания наряду с воспроизводством основных форм системного раскрытия философских интуиций.

Основные механизмы исторического развития философии всеединства можно раскрыть с помощью принципиальных моделей, описывающих динамику человеческого познания в его движении к истине. С точки зрения прироста предметно-проблемного поля, включения новых актуальных и перспективных тем философского размышления история философии всеединства может быть описана моделью, которую предложил Николай Кузанский. Он сравнивал все познаваемое с кругом, а наличное достоверное знание — со вписанными многоугольниками. Как бы ни было много сторон у многоугольника, он превратится в круг только в пределе.

Подобно этому, синкретическая философия всеединства исторически постоянно расширяла пространство мысли в каждый творческий период своего развития. Христианская философско-теологическая мысль внесла в проблематику всеединства тему личности, раскрывающуюся в учениях об ипостасях, Боговоплощении, богопознании и Богочеловечестве. Ренессансная и новоевропейская традиции всеединства развернули эту тему в антропологическом

ключе: человек как личностное существо уже не только созерцающий субъект (античный неоплатонизм) и субъект личностного преображения в свете мистической веры (христианская мистика всеединства), но и действительный субъект преобразования реальности.

Русская философия всеединства внесла в ее общий контекст множество тем, порожденных спецификой современности. Это темы культуры (идея синтеза дифференциальных сфер знания и творчества), общества (тема восстановления христианских идеалов социального устройства), исторического развития и смысла истории, личности как точки пересечения острых проблем и перспектив современности и т.д. Однако, если принять во внимание открытый характер философского развития в целом и философии всеединства в частности, то модель Кузанца следует скорректировать в том отношении, что исходная область познаваемого столь же постоянно расширяется, как и многоугольник наличных знаний. С точки зрения соотношения смыслового обновления и воспроизводства основных форм раскрытия философских интуиций история философии всеединства соответствует другой, более современной, модели. Здесь развитие знания сравнивается с периодической затухающей кривой, которая асимптотически приближается к нулевой линии, т. е. истине, но при этом происходят колебания, делающиеся все меньше и меньше⁴⁰⁴.

Данный процесс означает не «затухание» творческих импульсов в историческом движении всеединства, а скорее то, что смысловые и теоретические акценты в различных вариантах его раскрытия, изначально выступающие как противоположности, могут соединяться благодаря особым синтетическим концептам и символическим образам. Это, своего рода, «внутренний», смысловой синкретизм систем всеединства.

Такого рода колебания между смысловыми акцентами или точками фокусировки впервые отчетливо проявилось в становлении средневековой традиции всеединства. Здесь теоретической доминантой является либо

⁴⁰⁴ См.: Любищев А.А. Уроки истории науки // Любищев А.А. Наука и религия. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 240.

онтологическая схематика в ее теоцентрической версии, либо интуиция тождества познающего субъекта (человек) с познаваемой сущностью (Бог). Последовательная смена таких акцентов в средневековой мистике всеединства не получила своего разрешения, оставшись на уровне противостояния рационализированной ортодоксии и личностного мистического опыта.

Таким образом, можно сделать вывод, что характерные для отечественной философии всеединства поиски новых инструментов философского познания также описываются приведенной моделью. Именно в таком виде предстают рассмотренные нами софиологические и персонологические системы всеединства конца XIX – первой половины XX вв.

На основании всего содержания исследования и его основных итогов можно заключить следующее.

Важнейшие теоретико-методологические интенции традиции всеединства нашли свое наиболее полное выражение в русской школе всеединства конца XIX – первой половины XX вв. Но не в том смысле, что потенциал этой философской традиции исчерпан, а в том, что ее дальнейшее развитие с необходимостью включает в себя актуальные смысловые и методологические интенции современности. Важнейшей из них, безусловно, является направленность на преодоление метафизики в ее чистом качестве «мета-теории». А ключом к достижению этого вновь оказывается методологический синкретизм, включающий опыт неоплатоновской традиции в новые жизненные и теоретические контексты: философский космизм, синергетика, экофилософия и пр. А это означает, что данный культурно-интеллектуальный номос раскрывает себя — в очередной раз — в обновленный космос мысли и практики.

Рекомендации, перспективы дальнейшей разработки темы.

Наиболее перспективными направлениями разработки этой темы представляются:

в области методологии — системно-философский синтез на основе синкретизма, который предполагает введение ценностно-содержательных компонентов одной теоретической парадигмы в системно-методологические

формы другой (методологический синкретизм в широком смысле). Такая философская система способна выполнять функцию реинтеграции теоретико-методологического опыта и, в то же время, придание ему новых смысловых коннотаций в контексте обновляющегося культурного опыта. Примером такого синтеза является творческое использование идей и принципов неоплатонизма в развитии европейской и отечественной философии.

В области историко-философских исследований — анализ возможностей развития мистико-рационалистической методологии философского познания как формы интеркультурного и интерпарадигмального диалога. Это направление представляется перспективным инструментом преодоления ситуации фрагментации культурного, философского, научного опыта и формирования целостного диалогического типа современной философской культуры. Здесь наиболее перспективным представляется опыт отечественной философии всеединства в плане гармоничного взаимодействия религиозных, научно-философских, художественных и этических концептов всеединства.

Дальнейшее развитие темы синкретизма в философии всеединства связано с раскрытием специфического механизма его воспроизводства и обновления, который можно определить как постоянный перенос ценностно-теоретических установок из сферы онтологии (универсалистская модель всеединства) в сферу антропологии (персоналистская модель всеединства). Данный процесс реализуется благодаря потенциалу мистического рационализма, обеспечивающего центральную роль личности как субъекта познания и творчества.

В перспективе предполагается расширить проблемное поле исследования философии всеединства посредством анализа ее места и значения в контексте парадигмальных различий философии Запада и Востока и опыта их взаимодействия. Начало этому было положено в трудах русских мыслителей (Вл.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков), которые дали критическую оценку возможности сближения западной и восточной традиций религиозно-мистической мысли. Ряд современных исследователей (Дж. Саттон и др.), напротив, полагает такое сближение вполне обоснованным. Применяя к этой

проблематике бинарную связку «номос – космос», можно по-новому раскрыть потенциал культуротворческой функции синкретизма философии всеединства, выявить возможности перерастания европейской линии всеединства в евразийскую.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абдулаева, Э.С. Синкретизм духовной культуры: взаимосвязь общего и особенного: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Абдулаева Элита Султановна Адыгейский государственный университет. – Майкоп, 2007. – 22 с.
2. Абрамов, А.И. Философия всеединства Вл. Соловьёва и традиции русского платонизма / А.И. Берестова // История философии. Вып. 6. – М.: ИФ РАН, – 2000. – С. 15-30.
3. Авеста в русских переводах (1861 – 1996) / Сост., общ. ред., примеч. И.В. Рака. – СПб.: Летний Сад, 1998. – 480 с.
4. Адо, П. Плотин, или простота взгляда / П. Адо. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 142 с.
5. Акишин, С. Б. Ипостасность в богословии и некоторые аспекты философии Шеллинга / С.Б. Акишин // Начало. – 2007. – № 16. – С. 67-72.
6. Акулинин, В. Н. Философия всеединства: От В. С. Соловьёва к П. А. Флоренскому / В.Н. Акулинин. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1990 – 158 с.
7. Армстронг, Артур Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. Пер. с англ. В. А. Самойлова / Артур Х. Армстронг. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006. – 256 с.
8. Архангельская, А.С. Будущее за синкретизмом? (к вопросу о стиле мышления) / А.С. Архангельская // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. – 2011. Т. 24. – № 2-1 (63). – С. 3-11.
9. Архипова, Ю.В. Синкретизм в структуре культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Архипова Юлия Валерьевна. – Саратов, 2005. – 18 с.
10. Бабинцев, В.П., Кривенко, О.А. Понятие религиозно-философской и философско-научной антропологических парадигм в русской философии / В.П. Бабинцев, О.А. Кривенко // Научные ведомости БелГУ. – 2011. – № 8. – С. 30-43.
11. Бакусев, В. Послесловие // Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 412-415.

12. Беме, Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Я. Беме – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – 415 с.
13. Бандеров, И.И. Духовный синкретизм и концепция всеединства в русской публицистике / И.И Бандеров // Научные ведомости БелГУ. –2015. – №24 (221). – С.87-88.
14. Бандеров, И.И., Бик-Булатов, А.Ш. Концепция духовного синкретизма / И.И Бандеров, А.Ш Бик-Булатов // Ученые записки Казанского Университета. Гуманитарные науки. – 2014. – Т.156, кн. 6. – С 37-56.
15. Белый, А. Символизм как миропонимание / А. Белый. – М.: Республика, 1994.– 528с.
16. Бердяев, Н. А. Спор об антропософии (ответ Н. Тургеневой) / Н.А Бердяев // Путь. –1930. – № 25. – С. 105-114.
17. Бердяев, Н.А. Основная идея Владимира Соловьева / Н.А. Бердяев // О русской философии: В 2 т. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та.–1991. – Т. 2. – 240 с.
18. Бердяев, Н.А. Бердяев, Н.А. Повесть о небесном роде / Н.А Бердяев // Русская мысль. –1916.–№ 3. – С 5-9. (переизд.: Бердяев Н. Эрос и личность. – М. – 1989.– С 143-148).
19. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В.С. Соловьева / Н.А Бердяев – Книга о Владимире Соловьеве. – М.: Советский писатель, 1991. – С. 355 – 373.
20. Бердяев, Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А Бердяев. О России и русской философской культуре.– М., 1990. – 528 с.
21. Бердяев, Н.А. Теософия и антропософия в России. / Н.А. Бердяев. – «Типы религиозной мысли в России». УМКА-PRESS, Paris, 1989.– 714 с.
22. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа /Н.А Бердяев–М.: Республика, 1994. – 480 с.
23. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 608 с.

24. Бердяев, Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого /Н. А Бердяев. — М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2011. — 639 с.
25. Берестов, И.В. «Философия Плотина» Э. Брейе в контексте дискуссий о мышлении Ума // ΣΧΟΛΗ. — 2015. — Vol. 9.2. — С. 403 — 423.
26. Берестов, И.В. Свобода в философии Плотина / И.В. Берестов — СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. — 380 с.
27. Беспалова, Т.В. Концепция религиознополитического синкретизма: философско-методологический анализ /Т.В. Беспалова // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. — 2014. Т. 7. — № 3 (35). — С. 136-140.
28. Блаубег, И.И. Эволюция персоналистских идей в учении Н.О. Лосского // История философии / И.И. Блауберг — 2017. — Т.22. — № 1. — С. 106-120.
29. Блонский, П. П. Философия Плотина / П.П. Блонский — Изд. 2-е, испр. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. — 376 с.
30. Богуславский, В.М. Скептицизм в философии / В.М. Богуславский. — М.: Наука, 1990. — 272 с.
31. Богуславский, В.М. Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера / В.М. Богуславский — М.: Наука, 1994. — 720 с.
32. Бодрийяр, Ж. Прозрачность Зла / Ж. Бодрийяр — М.: Добросвет, 2000. — С. 196.
33. Болдырев, В.И. Глобальные проблемы человечества и «метафизика всеединства» Вл. Соловьева / В.И. Болдырев // Философия и кризис современной цивилизации. — М., 1993. — С.215-227.
34. Большой энциклопедический словарь / под ред. А.М. Прохорова. — М: Большая Российская энциклопедия, 2000. — 1456 с.
35. Бондарева, Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии / Я.В. Бондарева // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. — 2017. — № 1. — С. 75-82.
36. Бондарева, Я.В. Методологические традиции всеединства и православного энергетизма в поисках онтологической целостности / Я.В. Бондарева —

Философия образования.— № 2. Изд-во НГПУ. — Новосибирск.— 2010. — С. 117-125.

37. Бондарева, Я.В. Мистический опыт как метод русской религиозной философии/ Я.В. Бондарева // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. — 2012. — № 4. —С. 5-11.

38. Бондарева, Я.В. Методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. Монография. — М.: Изд-во МГОУ, 2011.— 322 с.

39. Бонеецкая, Н.К. Русская софиология и антропософия / Н.К. Бонеецкая// Вопросы философии. — 1995.— №7.— С. 79-97.

40. Бонеецкая, Н.К. Философские андрогинны / Н.К. Бонеецкая // История философии. Т. 21. — 2016 — №1. — С. 63 — 71.

41. Борисова, Т.В.Философское осмысление идеи «религиозного синкретизма» в творчестве С.Н. Булгакова /Т.В. Борисова // Булгаковские чтения. — 2013. Т. 7. — № 7. — С. 6-12.

42. Брейе, Э. Философия Плотина /Э.Брейе. — СПб.: Владимир Даль, 2012. — 392 с.

43. Бриссон, Л. Logos и Logoі у Плотина. Их природа и функция / Л. Бриссо // ΣΧΟΛΗ — 2009. — Vol. 3.2. — С. 433 — 444.

44. Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. — Самара: Агни, 1997. — 296 с.

45. Булгаков, С.Н. Апокалиптика и социализм // С.Н. Булгаков Соч.: В 2 т. — М.: Наука, 1993. Т. 2 . — 752 с.

46. Булгаков, С. Н. Свет невечерний. Созерцания и размышления / С.Н. Булгаков — М., 1994. — С. 158.

47. Булгаков, С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?/ С.Н. Булгаков // Книга о Владимире Соловьеве. — М.: Советский писатель, 1991. — С. 389 — 447.

48. Быстров, М.В. К метафизике цельного знания В. Соловьева / М.В. Быстров // Вопросы культурологии.— 2010. — № 8.— С. 20-25.

49. Введенский, А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева/ А.И. Введенский // Вопросы философии. — 1989. — № 6. — С. 59 — 75.

50. Веселовский, А.Н. Историческая поэтика / А.Н. Веселовский. – М.: Высшая школа, 1989. – 408 с.
51. Владиславлев, М.В. Философия Плотина, основателя неоплатоновской школы / М.В. Владиславлев – СПб., 1868. – 330 с.
52. Гаврилова, Ю.В. Роль религиозного синкретизма в современном обществе / Ю.В. Гаврилова // Философия и культура. – 2016. – № 2. – С. 256–261.
53. Гагарин А.С. «Homo interior» Августина Аврелия (Блаженного) // Дискурс-Пи. Вып.6: Дискурс современных мифологий. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. – С. 54-66.
54. Гайденко, П. П. Понятие времени в античной философии (Аристотель, Плотин, Августин) / П.П. Гайденко // Время, истина, субстанция: от античной рациональности к средневековой. – М., 1991. – С. 1–18.
55. Гайденко, П.П. «Мистический рационализм» и проблема сверхразумного начала / П.П. Гайденко // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – С. 49 – 110.
56. Гайденко, П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева / П.П. Гайденко // Знание. Понимание. Умение.– 2005 – №2. – С. 202-208.
57. Гайденко, П.П. Научная рациональность и философский разум. / П.П. Гайденко.– Издательство: – М.: Прогресс-Традиция, 2003 – 528 с.
58. Гайденко, П. П. Человек и человечество в учении Вл. Соловьева. / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 1994.– №6. – С. 182–194.
59. Гайденко, П.П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева. / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 1998. – №4. – С.75-93.
60. Гарнак, А. История догматов // Раннее христианство: В 2 т. Т. 2. / А. Гарнак. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – С. 193–205.
61. Гашкова, Е.М. Экзистенциально-онтологические основания антропологии цельности/ Е.М. Гашкова // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2005. – №10 – С. 272–283.

62. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии: В 3 т./ Г.В.Ф. Гегель. – Т. 3. – СПб., 1994. – С. 582 с.
63. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т./ Г.В.Ф. Гегель. – Т. 3. М., 1972. – 371 с.
64. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель.– СПб., – М.: Наука, 2000. – 495 с.
65. Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII – XIX веков. – М.: Канон+, 1999. – 864 с.
66. Глинский, Б. А., Козлова, О. В. Свобода в мире В. С. Соловьева / Б.А. Глинский, О.В. Козлова – М.: Альтекс, 2001. – 247 с.
67. Голосовкер, Я.Э. Логика мифа: учеб. Пособие / Я. Э. Голосовкер. – М.: Наука, 1987. – 216 с.
68. Горелов, А.А. «Цельное знание» и целостная истина (на пути к научно-религиозной философии) / А.А Горелов // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета – 2010.– № 1 (29).– С. 43-57.
69. Гребешев, И.В. Метафизика личности в историософии Л.П. Карсавина / И.В. Гребешев // Вестник Московского государственного областного университета. – 2009. – №3. – С. 60 – 67.
70. Григорий Богослов. Песнопения таинственные // Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. – Т. 2. – М: АСТ; Минск: Харвест, 2000. – 1519 с.
71. Григорьев, Н.В. Возникновение и развитие художественной культуры в верхнем палеолите / Н.В. Григорьев // Художественная культура в докапиталистических формациях: структурно-типологическое исследование. – Л.: Наука.–1984. – С. 99 – 102.
72. Гулыга, А.В. Русская идея и ее творцы / А.В Гулыга – М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2003. – 447 с.
73. Гуревич, П.С. Мистика как культурная традиция / П.С. Гуревич // Общественные науки и современность. – 1994. – № 5. – С. 136–145.
74. Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? Критические очерки. – М.: Политиздат, 1984. – 302 с.

75. Гусев, Д.А., Рябов, П.В. Идеи всеединства и платонизма в философии А.Ф. Лосева/ Д.А. Гусев, П.В. Рябов // Журнал гуманитарных наук. – 2016. – № 4 (16). – С. 26-31.
76. Гутова, С. Г. Естественное право в системе всеединства Вл. С. Соловьева / С.Г. Гутова // Известия Уральского государственного университета. Серия 3: Общественные науки. – 2007. – Т. 48. № 2. – С. 161.
77. Гутова, С.Г. Андрогинность в синкретических философских системах: идеал совершенного человека / С.Г. Гутова Проблемы антропологии и антропологии в философии: Колл. Монография: Ч. 2. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – Глава 2. – С. 18 – 33.
78. Гутова, С.Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства: Монография. / С.Г. Гутова – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2009. – 166 с.
79. Гутова, С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // С.Г. Гутова / Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. – 2014. – № 10. – С. 17- 24.
80. Гутова, С.Г. Категория жизни как универсальный концепт философии всеединства / С.Г. Гутова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 3-1 (65). – С. 52-56.
81. Гутова, С.Г. Личность и мир в философии всеединства Л. П. Карсавина // Вестник Челябинского государственного университета. – 2015. № 19 (374). – С. 152-156.
82. Данилова, И.Л. Владимир Соловьёв И Эммануил Сведенборг / И.Л. Данилова // Соловьевские исследования. – 2016. – № 3 (51). –С. 46-57.
83. Дидро, Д. Философские мысли / Д. Дидро // Дидро Д. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1986. – С. 164 – 187.
84. Дмитриева, Н.А. Краткая история искусств. Вып. 1. / Н.А. Дмитриева. – М.: Искусство, 1985. – 315 с.

85. Доддс, Э.Р. «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого/ Э.Р. Додс // СХОЛН. – 2009. – Vol. 3.1. – С. 336 – 353.
86. Дробжев, М. И. Вл. Соловьев и русская религиозная философская антропология / М.И, Дробжев // Соловьевские исследования. Вып. 8. – Иваново.– 2004. – С. 221-237.
87. Дюркгейм, Э.Д. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., ... послесловие и примечания А. Б. Гофмана / Э. Дюркгейм – М.: Канон, 1995. – 352 с.
88. Евлампиев, И.И. Идея целостности человека / И.И Евлампиев // Антропологический синтез. Сборник. – СПб., 2001, – С. 307-349 .
89. Евлампиев, И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2-х частях / И.И Евлампиев – СПб., 2000. – Часть I – 416 с.; Часть II – 414 с.
90. Евлампиев, И.И. С. Л. Франк и традиция мистического пантеизма в европейской философии / И.И Евлампиев // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. – 2014. – Т. 16. – С. 33-46.
91. Емельянов, Б.В. История русской философии: Избранное / Б.В. Емельянов – Екатеринбург: Уральское изд-во, 2015. – 460 с.
92. Емельянов, Б.В. Русская философия как человековедение / Б.В. Емельянов – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2014. – 331 с.
93. Емельянов, Б.В., Ионайтис, О.Б Русская философия: история - проблемы - персоналии / Б.В. Емельянов, О.Б. Ионайтис.– Екатеринбург, 2016.– 207 с.
94. Еремеев, А.Ф. Первобытная культура: происхождение, особенности, структура: В 2 ч. Ч. 1 / А.Ф. Еремеев – Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 1996. – 595 с.
95. Еремина, Е.Б. Понятие духовности в философии В.С. Соловьева / Е.Б Еремина // Соловьевские исследования. – 2009. – № 2 (22). – С. 107 – 112.
96. Ермолин, А.В., Азов А.В. Софиология и всеединство в философии в. С. Соловьева, Л. П. Карсавина И С. Н. Булгакова / А.В. Ермолин, А.В Азов // Ярославский педагогический вестник. – 2012. –Т. 1. – № 1. – С. 302-304.

97. Жильсон, Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века Э. Жильсон – М.: Республика, 2004. – 678 с.
98. Журавлев, М.С. Синкретизм религиозных идей в «космической философии» К.Э. Циолковского/ М.С. Журавлев // Вестник Тульского филиала Финуниверситета. – 2014. – № 1. – С. 306-308.
99. Зайцева, М.Л. Синестезия, синкретизм и неосинкретизм: соотношение понятий / актуальные вопросы гуманитарных наук в современных условиях развития страны/ М.Л. Зайцева// Сборник научных трудов по итогам международной научно-практической конференции.– 2015. – С. 9 – 12.
100. Замалеев, А.Ф. Идеи и направления отечественного любомудрия. Лекции, статьи, критика / А.Ф. Замалеев. – СПб.: Летний сад, 2003. – 212 с.
101. Зелинский, Ф.Ф. Соперники христианства /Ф.Ф. Зелинский. – М.: Школа-Пресс, 1996. – 416 с.
102. Зеньковский, В.В. История русской философии: В 2 т. – Л.: Эго, 1991. – Т. 1. ч. 1. – 222 с.; ч. 2. – 280 с.; Т. 2. ч. 1. – 255 с.; Т. 2. ч. 2. – 270 с.
103. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический проект; Раритет, 2001. – 880 с.
104. Иванов, В.В. Очерки по истории семиотики в СССР/ В.В. Иванов. – М.: Наука, 1976. – 298 с.
105. Иванов, В.И. О значении Владимира Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания / В.И. Иванов. Книга о Владимире Соловьеве. – М.: Советский писатель, 1991. – С. 344 – 354.
106. Иванов, В.О. Мистическая антропология Вл. Соловьева / В.О. Иванов. Владимир Соловьев и культура Серебряного века. – М., 2005, – С. 68 – 77.
107. Ильин, И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека./ Ильин В.Н. – СПб. – 1994. – 541 с.
108. Ионайтис, О.Б. Неоплатонизм в русской средневековой философии./ О.Б. Ионайтис.– М-во образования Российской Федерации, Уральский гос. ун-т им А. М. Горького. – Екатеринбург, 2003. – 250 с.
109. Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). – СПб.: Лань, 1998. – 402 с.

110. Ипполит. Опровержение всех ересей (IX, 9, 1) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М.: Наука, 1989. – С. 189.
111. История русской философии / под общ. ред. проф. А. Ф. Замалеева. – СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. – 354 с. 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 667 с.
112. Кабо, Р.Ф. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности / Р.Ф. Кабо. – М.: Восточная литература, 2007. – 232 с.
113. Каган, М.С. Морфология искусства. – Л.: Искусство, 1972. – С. 175 – 268.
- Кайгородов А.Г. Некоторые аспекты современного мистицизма // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Социально-экономические науки. – 2012. – № 17 (43). С. 27-35.
114. Карпицкий, Н.Н. Всеединство как основа ощущения жизни / Н.Н. Карпицкий // Соловьевские исследования. – 2008. – № 18. – С. 5-13.
115. Карсавин, Л.П. Восток, Запад и русская идея / Л.П. Карсавин // Русская идея: сборник произведений русских мыслителей. – М., – 2002. – С. 289-352.
116. Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // Карсавин Л.П. Сочинения. – М.: Раритет, 1993. – С. 18 –23.
117. Карсавин, Л.П. Малые сочинения / Л.П. Карсавин. – СПб.: Алетея, 1994. – 532 с.
118. Карсавин, Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Л.П. Карсавин. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 110 с.
119. Карташев, А.В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 2. / А.В. Карташев. – М.: Терра, 1992. – С. 565 с.
120. Касавин, И.Т. Спутники и попутчики науки (Средневековье и Новое Время) / И.Т. Касавин. // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII – XIX веков. – М.: Канон+, 1999. – С. 9 – 16.
121. Князева, Е.Н. Случайность, которая творит мир / Е.Н. Князева // В поисках нового мировоззрения: И. Пригожин, Е. и Н. Рерихи. – М.: Терра, 1991. С.111-116.
122. Коган, Л.А. В.С. Соловьёв и проблема свободы / Л.А. Коган // История философии. – 2006. – № 6. – С. 85 – 105.

123. Козырев, А.П. Русская философия в поисках антропологии единосущия / А.П. Козырев // Антропологический синтез. Сборник. – СПб., 2001, – С. 248 – 273.
124. Колетвинцев, А.Н. Натурализм Вернадского и религиозный идеализм Вл. Соловьева о будущем человечества / А.Н. Колетвинцев // Русский космизм и ноосфера. Ч. 2. – М., 1989, – С. 38 - 40.
125. Конт, О. Дух позитивной философии / О. Конт. – Ростов-н./Д.: Феникс, 2000. – 256 с.
126. Косарева, Л.М. Проблема герметизма в западных исследованиях генезиса науки / Л.М. Косарева // Рождение науки Нового Времени из духа культуры. – М.: Институт психологии РАН, 1997. – С. 151 – 164.
127. Косарева, Л.М. Коперниканская революция: социокультурные истоки / Л.М. Косарева // Рождение науки Нового Времени из духа культуры. – М.: Институт психологии РАН, 1997. – С. 279 – 310 с.
128. Кравченко, В.В. Мистицизм в русской духовной культуре XIX начала XX веков. Автореф. дис... д-ра филос. наук. 09.00.06 / Кравченко Виктория Владимировна.– Санкт-Петербург, 1998. – 36 с.
129. Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального / Под ред. Ю. Н. Давыдова. – М., 1988. – 478 с.
130. Кротов, А.А. Трактровка сознания в «эклектическом спиритуализме» В. Кузена // Философия сознания: история и современность. – М.: Современные тетради, 2003. – С. 121-127.
131. Крохина, Н.П. Синтез как основополагающий принцип культуры в русской мысли Серебряного века / Н.П. Крохина // Соловьевские исследования. – 2009. – № 24. – С. 47-58.
132. Кудрявцев, О.Ф. «Великое чудо человек» / О.Ф. Кудрявцев // Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и гуманистическая традиция. – М.: Юристъ, 1996. – 336 с
133. Кузанский, Николай. О возможности-бытии // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М., 1980. – С. 140.

134. Кузьмина, Г.П., Глухова, О.Ю. Всеединство, органицизм и устойчивое развитие в системе универсальных представлений о мире / Г.П. Кузьмина, О.Ю. Глухова // Вестник Чувашского университета. – 2012. – № 2. – С. 152-156.
135. Курдюмов, С.П., Капица, С.П., Малинецкий, Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего. / С.П. Курдюмов, С.П. Капица, Г.Г. Малинецкий. – М, 2003. – 288 с.
136. Кюнг, Г. Великие христианские мыслители. / Г. Кюнг – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 116 – 120.
137. Лазарев, В.Н. Идея целостности в русской религиозно-философской традиции / В.Н. Лазарев // «Философские науки». – 2011–№ 3. – С.116-132.
138. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс – М.: Республика, 1994. – 384 с.
139. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
140. Лега, В.П. Философия Плотина и патристика: взгляд с точки зрения современной православной апологетики / В.П. Лега. – М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. – 123 стр.
141. Лейбниц Г.В. Монадология // Г.В. Лейбниц, Соч.: В 4 т. Т. 1. – 636 с.
142. Линьков, Е. С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга / Е.С. Линьков. – Л., 1973. – 112 с.
143. Личковах, В.А. Ноология как теория «Цельного знания» и основа «духовных наук»/ В.А. Личковах // Вестник Ишимского государственного педагогического института им. П.П. Ершова. – 2013. – № 3 (9). – С. 73-78.
144. Лопатин, Л. Философское мирозерцание В. С. Соловьева / Л. Лопатин // Вопросы философии и психологии. – М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1901, кн. 56 (I). – С. 45-91.
145. Лопатин, Л.М. Памяти Вл.С. Соловьева / Л.М. Лопатин // Книга о Владимире Соловьеве. – М.: Советский писатель, 1991. – С. 448 – 455.
146. Лосев, А.Ф. Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1994. – 920 с.

147. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития / А.Ф. Лосев.– Кн.1. М., 1992. – 656 с.
148. Лосев, А. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // А.Ф. Лосев. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. – М.: Советский писатель, 1990. – 320 с.
149. Лосев, А.Ф. Античный космос и современная наука // А.Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль; Российский открытый университет, 1993. – С. 16 – 612.
150. Лосев, А.Ф. Диалектика числа у Плотина // А.Ф. Лосев Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 713 – 839.
151. Лосев, А.Ф. Диоген Лаэртский и его метод // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986. – С. 3 – 54.
152. Лосев, А.Ф. История античной философии в конспективном изложении / А.Ф. Лосев – М.: ЧеРо, 1998. – 192 с.
153. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А.Ф. Лосев. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – 960 с.
154. Лосев, А.Ф. Неоплатонизм, изложенный ясно как солнце // А.Ф. Лосев Контекст – 2003. Литературно-теоретические исследования. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 269- 288.
155. Лосев, А.Ф. Эклектизм (в античной философии) // Философская энциклопедия: в 5 т. / А.Ф. Лосев. – Т. 5. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – С. 542-543.
156. Лосев, А.Ф.Владимир Соловьев и его время / А.Ф. Лосев. изд-е 2, испр. – М.: Молодая гвардия, 2009. – 640 с.
157. Лосский, В.Н. Догматическое богословие / В.Н. Лосский // Боговидение – М.: АСТ, 2006. – 759 с.
158. Лосский, Н.О. Избранное / Н. О. Лосский. – М.: Правда, 1991. – 622 с.
159. Лосский, Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский – М., 1991. –143 с.

160. Лосский, Н.О. Типы мировоззрений / Н. О. Лосский // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика. 1995. – 400 с.
161. Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра: основы этики; Характер русского народа. / Н. О. Лосский. – М., 1991. – 368 с.
162. Любитов, Ю.Н., Рыжов, Ю.В. Всеединство: от теории к практике / Ю.Н. Любитов, Ю.В. Рыжов // Человек. – 2005.– № 4. – С. 186-189.
163. Любищев, А.А. Наука и религия / А.А. Любищев. – СПб.: Алетейя, 2000. – 358 с.
164. Ляховская, Т. В. Формирование эстетической концепции Владимира Сергеевича Соловьева в контексте теории всеединства: автореф. дис. ... канд. Философ. наук : 09.00.04. / Татьяна Вадимовна Ляховская. – Москва, 2002. – 34 с.
165. Майнцер, К. Сложность и самоорганизация / К. Майнцер // Вопросы философии. – 1997. – №3. – С.48 – 62.
166. Майоров, Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. – М.: Наука, 1985. – С. 5 – 18.
167. Майстер Экхарт, Духовные проповеди и рассуждения / Мейстер Экхарт. – М., 1991. – 432 с.
168. Максимов, М.В., Историософия Вл. Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли XX в.: автореф. дис. ... докт. филос. наук: 24.00.01 / Максимов, Михаил Викторович. Адыгейский государственный университет. – Майкоп, 2007. – 22 с.
169. Максимов, М.В., Максимова, Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX в.) / М.В. Максимов, М.В. Максимова // Соловьевские исследования. – 2015. – № 2(46). – С. 51 – 65.
170. Мамарасулов, А.Р. Целеполагание Абсолютного как выражение рационально-мистических тенденций в гносеологии: В. С. Соловьев: автореф. дис. ... кандидата философских наук: 09.00.01 / Мамарасулов Андрей Равхатович. – Владивосток, 2000. – 20 с.
171. Мамардашвили, М.К. Проблема человека в философии / Мамардашвили М.К. О человеческом в человеке. – М.: Политиздат. 1991. – С. 8 – 22.

172. Марченко, О.В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX-XX веков: исследования и материалы / О. В. Марченко. – М., Ч. 1. – 2007. – 273 с.
173. Марченко, О.В. К вопросу о метафизике социокультурного бытия в русской мысли XVIII-XX вв. // История философии. – 2014. – № 19. – С. 82-91.
174. Матсар, Майе. Онто-гносеологическое обоснование феномена художественного в философии всеединства В.С. Соловьева: автореф. дис. ... кандидата философских наук: 09.00.01 / Матсар Майе – М., 2007. – 21 с.
175. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 2000. – 408 с.
176. Мелих, Ю.Б. Философия Всеединства Карсавина и концепция единого у Плотина / Ю.Б. Мелих // Историко-философский ежегодник'97. – М., 1999. – С. 169-182.
177. Микешина, А.М. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания / А.М. Микешина // Эпистемология и философия науки. Т. 38. – 2013. – №. 4. – С. 27 – 43.
178. Микешина, Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания / Л.А. Микешина. – М.: Канон+, 2009. – 374 с.
179. Микешина, Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания / Л.А. Микешина // Эпистемология и философия науки. Т. 38. – 2013. – №. 4. – С. 27 – 43.
180. Милюков, П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 2 т. Т. 1. / П.Н. Милюков. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 902 с.
181. Минин, П. Главные направления древне-церковной мистики / П. Минин // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 349.
182. Моисеев, В.И. Логика всеединства / В.И. Моисеев – М.: Изд-во «ПЕР СЭ», 2002. – 415 с.
183. Моисеев, В.И. Проективно-модальная онтология и некоторые ее приложения // Логические исследования. Выпуск 11. / В.И. Моисеев – М.: Наука, 2004. – С.215 – 227.

184. Моисеев, В.И. Философия неовсеединства: квантовая метафизика абсолютного / В.И. Моисеев // Соловьевские исследования. 2016. – № 3 (51). – С. 99-107.
185. Мони́на, Н.П. Идея Софии в русской поэзии: философско-культурологический анализ: автореф. дис. на соискание ученой степени кандидата философских наук.24.00.01 / Мони́на Наталья Петровна. – Алт. гос. ун-т.– Барнаул, 2004. – 22 с.
186. Мороз, В.В. Идеал «Цельного знания» как духовный ориентир русской философии / В.В. Мороз // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. – 2014. – №4 (32). – С.63-67.
187. Мочалов, Е.В. Антропологические темы в философии всеединства в России XIX-XX вв. – Н. Новгород: Нижегород. гуманитар. центр, 2002 – 303 с.
188. Мочалов, Е.В. Проблема человека в немецкой философии и русской философии всеединства / Е.В. // Вестник ЧГУ. – 2009. – №4. – С.163-169.
189. Мусийчук, С.В. Интуиция как проблема синтеза концепций: рациональное и иррациональное в познании / С.В. Мусийчук // Общество: философия, история, культура. – 2014. – № 1. – С. 17-24.
190. Мюллер, Д.Т. Христианская догматика / Д.Т. Мюллер. – Минск: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – 766 с.
191. Назаров, В.Н. Введение в теологию / В.Н. Назаров – М.: Гардарики, 2004. 320 с.
192. Неретина, С., Огурцов, А. Время культуры / С. Неретина, А. Огурцов. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного ин-та, 2000.–344 с.
193. Носачев, П. Оккультизм и романтизм как две формы «секуляризованного эзотеризма» XIX — начала XX в / П. Носачев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – № 4 (33) – 2015 –С. 204-227.
194. О’Брайен, Д. Плотин и гностики о происхождении материи / Д. О’Брайен // ΣΧΟΛΗ. – 2011. – Vol. 5.1. – С. 96 – 110.
195. Ольховой, А.Ф. Концептуальные кризисы синкретизма/ А.Ф. Ольховой // Вестник Таганрогского гос. пед. института. – 2008. – №2. – С. 45 – 52.

196. Ориген, О началах / Ориген. – Новосибирск: ИЧП «Лазарев В.В. и О.», 1993. – С. 257.
197. Осина, О.Н. Синкретический тип культуры как фактор социального становления / О.Н. Осина // Разум и культура: Сб. науч. трудов. – Саратов: Изд-во Саратов. гос. ун-та, 2001. – С. 205 – 210.
198. Павленко, А. В. Человек на стыке идеального и материального в метафизике всеединства В. С. Соловьева / А.В. Павленко // Соловьевские исследования. Вып. 6. – Иваново, – 2003, – С. 217-223.
199. Панкратова, О.А. Рациональное и иррациональное как взаимодополняющие компоненты познания/ О.А. Панкратова //Теория и практика общественного развития. – 2013. – № 11. – С. 52-55.
200. Пархоменко, Р.Н. Свобода как философия богочеловечества (Н. Бердяев) / Р.Н. Пархоменко // Психология и Психотехника. – 2013. – 7. – С. 636 – 643.
201. Плотин, Избранные трактаты / Плотин. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. – 320 с.
202. Плотин, Избранные трактаты: В 2 т. Т. 1. / Плотин. – М.: РМ, 1994. – 128 с.
203. Плотин, О природе и источнике зла (Эннеады. I.8.) // Историко-философский ежегодник / Плотин – М.: , 1989. – С. 161-178.
204. Подзолкова, Н. А. Философия всеединства Вл. Соловьева: основные идеи и традиции: автореф. дисс. ... кандидата философских наук. 09.00.03 – история философии / Подзолкова Наталья Андреевна – Екатеринбург, 2003. – 22 с.
205. Полани, М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. – М.: Наука, 1995. – 344 с.
206. Полетаева, Т.А. Учение Вл. Соловьева о внутреннем опыте и мистической интуиции: сущность и влияния / Т. А. Полетаева // Научные ведомости БелГУ. – №2 (52). Вып. 7. Белгород, – 2009. – С. 27 – 35.
207. Посадский, С.В., Посадский А.В. Лев Александрович Тихомиров: философско-культурологические искания. / С.В. Посадский, А.В. Посадский. – Санкт Петербург: Изд-во СПбКО, 2009. – 430 с.

208. Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита. IV.104OD // Мистическое богословие – Киев, 1991. – С. 5-12.
209. Пригожин, И.Р., Стенгерс, И. Порядок из хаоса / И.Р. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс. 2003. – 432 с.
210. Прокопов, М.С. Предпосылки учения о всеединстве в западноевропейской философской традиции / М.С. Прокопов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 8-1 (46). – С. 132-136.
211. Пулман, Ф. Добрый человек Иисус и негодник Христос / Ф. Пулман – М.: ЭКСМО, 2011. – 196 с.
212. Радлов, Э.Л. Владимир Соловьев / Э.Л. Радлов. – СПб.: Изд-во «Образование», 1913. – 273 с.
213. Радлов, Э.Л. Характер творчества и поэзии Владимира Соловьева / Э.Л. Радлов // Книга о Владимире Соловьеве. – М.: Советский писатель, 1991. – С. 374 – 388.
214. Ранович, А.Б. Античные критики христианства // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – С. 348.
215. Рассел, Б. Мистицизм и логика / Б. Рассел // Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1987. – С. 37-60.
216. Ренан, Э. Апостол Павел / Э.Ренан. – СПб.: Товарищество И.М. Кушнерев и Ко., 1907. – С. 238 – 239. [Репринт: СПб.: Терра, 1991].
217. Рист, Дж. М. Плотин: путь к реальности / Дж. М. Рист. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 320 с.
218. Рожков, В.П. Метафизика всеединства: методологические и онтологические основания парадигмы / В.П. Рожков // Изв. Саратов. ун-та. – 2010. – №3. – С.34-39.
219. Рожков, В.П. Методологические основания «Нового религиозного сознания» в философии В. С. Соловьева / В.П. Рожков // Изв. Саратов. ун-та – 2009. – №4. – С.26-31.

220. Розин, В.М. Наука: происхождение, развитие, типология, новая концептуализация / В.М. Розин – М.: Изд-во Московского психолого-социального института; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2008. – 600 с.
221. Роцинский, С.Б. Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примерение, синтез / С.Б. Роцинский – Элиста: АПП «Джангар», 1999. – 176 с.
222. Роцинский, С.Б. Идея Вл. Соловьева и современные тенденции философской мысли: резонансы и созвучия, / С.Б. Роцинский// Соловьевские исследования. – 2004. – № 9. – С. 146.
223. Роцинский, С.Б. Философия Владимира Соловьева в парадигме логики культуры XXI века / С.Б. Роцинский // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. – 2016. – № 3 (19). – С. 33-42.
224. Сапронов, П. А. Русская философия. Опыт типологической характеристики / П. Сапронов. – СПб.: Церковь и культура, 2000. – 396 с.
225. Светлов, Р.В. Пространство самопознания (Плотин. Первая эннеада) // Плотин. Первая эннеада. / Р.В. Светлов – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – С. 23 – 24.
226. Семаева, И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. / И.И Семаева. – М.: Логос, 1991. – 244 с.
227. Семенец, Е.А. Новый синкретизм в культуре постмодернизма. Новое средневековье? / Е.А. Семенец // Вестник Северо-Осетинского государственного университета. – 2013. – № 4. – С. 298-303.
228. Семенюк, А.П. Проблема понимания в русской религиозной философии XIX – начала XX вв. автореф. дис. ... докт. филос. наук. – 09.00.03/ Семенюк Антон Павлович – История философии. – Томск . 2016. – 34 с.
229. Семенюк, А.П. Проблемы знания и понимания в русской религиозной гносеологии XIX – начала XX вв. / А.П. Семенюк. – Томск: ТМЛ-Пресс, 2010. – 152 с.
230. Сербиненко, В.В. Соловьев / В. В. Сербиненко. – М. : НИМП, 2000. – 237 с.

231. Сербиненко. В.В. Русская философия: Курс лекций / В. В. Сербиненко. – М., 2006. – 464 с.
232. Сербиненко В.В., Гребешев И.В. Русская метафизика XIX-XX веков. – М.: Руниверс, 2016. – 800 с.
233. Синкретизм // Краткая философская энциклопедия. – М., 1994. – С. 414.
234. Ситников, А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики // А.В. Ситников — СПб.: Алетейя, 2001. – 242 с.
235. Словарь философских терминов. – М.: ИНФРА-М, 2007. – С. 130.
236. Смагина, Е.Б. Манихейство // Е.Б. Смагина // Религии Древнего Востока. – М.: Восточная литература, 1995. – 519 с.
237. Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е. Кемерова. – М.: Академический проект, 2004. – 864 с.
238. Соловьёв, В.С. Русская идея / В.С. Соловьёв // Пространство и Время. – 2010. – №2. – С.127-137.
239. Соловьёв, В. С. Соч. в 10 т. Т. 9. – СПб., 1911-1913.
240. Соловьёв, В. С. Соч.: В 2 т., Т. 2. – М.: Мысль, 1989. 892 с.
241. Соловьёв, В.С. Письма. В 3 т / В.С. Соловьёв. – СПб., 1908 - 1911. Т. 2. – С. 89.
242. Соловьёв, В.С. Плотин / В.С. Соловьёв // Философский словарь Владимира Соловьёва. – Ростов н/Д.: Изд-во «Феникс», 1997. – С. 391 – 395.
243. Соловьёв, В.С. Право и нравственность/ В.С. Соловьёв. – Минск: Харвест, – М.: АСТ, 2001. – 192 с.
244. Соловьёв, В.С. Соч.: В 2 т. / В.С. Соловьёв. – М.: Мысль, 1990. Т 1. – 892 с., Т.2. – 822с.
245. Соловьёв, В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров»: Краткая повесть об Антихристе/ В.С. Соловьёв – СПб., 1994. – 528 с.
246. Софиология и неопатристический синтез: Богословские итоги философского развития. Сборник научных статей / сост. Антонов К.М., Ваганова Н.А. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 294 с.

247. Степун, Ф. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – 479 с.
248. Султанов, Ш. З. Плотин. Единое: творящая сила Созерцания / Ш.З. Султанов. – М.: Молодая гвардия, 1996. – 432 с.
249. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура. / Э.Б. Тайлор. – М.: Изд-во Политической литературы, 1989. – 576 с.
250. Тареев, М.М. Религиозный синтез в философии В.С. Соловьева / М.М. Тареев // Христианское чтение. – 1908, – № 1, – С. 42-86.
251. Тиллих, П. Систематическая теология: / П. Тиллих В 3 т. Т. 1 – 2. – 415 с
252. Тиллих, П. Избранное: Теология культуры / П. Тиллих – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
253. Тихеев, Ю. Б. Космология Платона в восприятии В. С. Соловьева / Ю.Б. Тихеев // Вестник РУДН. Серия: Философия. – 2009. – №4. – С.61-68.
254. Тихеев, Ю.Б. К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С. Соловьева / Ю.Б. Тихеев // История философии. – 2014. – №19. – С. 133 – 141.
255. Тихомиров, Л.А. Религиозно-философские основы истории / Л.А. Тихомиров. – М.: ФИВ, 2012. – 808 с.
256. Токарев, С.А. Ранние формы религии /С. А. Токарев. – М.: Изд-во политической литературы, 1990. – 622 с
257. Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. Д.Н. Ушакова. – М.: ОГИЗ, 1935–1940. Т. 4.
258. Трельч, Э. Историзм и его проблемы. / Э. Трельч – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
259. Тимощенко, А.В. Актуализация социальных концепций метафизики всеединства в глобализирующемся мире: автореф. ... кандидата философских наук: 09.00.11 / Тимощенко Андрей Валерьевич: – Ставрополь, 2012. – 24 с.
260. Трофимова, Л.И. Онтология духовности: мифологический синкретизм / Л.И. Трофимова // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2007. – № 2 (46). – С. 45-48.
261. Трубецкой, Е.Н. Владимир Соловьев и его дело // Книга о Владимире Соловьеве. – М.: Советский писатель, 1991. – С. 456 – 471.

262. Трубецкой, Е.Н. Мирозерцание Вл. Соловьева: В 2 т / Е.Н. Трубецкой. – М. : Медиум, 1994 – 1995. – 631 с.; – 415 с.
263. Трубецкой, С. Н. О природе человеческого сознания / Сочинения / С.Н. – Трубецкой М.: Мысль, 1994.– С. 483-592.
264. Уайтхед, А. Н. «Символизм: его смысл и воздействие» / А.Н. Уайтхед.– Томск: Водолей, 1999. – 64 с.
265. Уайтхед, А. Н. Приключения идей / перевод с англ. Л.Б. Тумановой; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2009. – 383 с.
266. Удовиченко, Е.М. Философия: конспект лекций и словарь терминов: Учебное пособие / Е.М. Удовиченко. – Магнитогорск: МГТУ, 2004. – 200 с.
267. Уткина, Н. Ф. Тема всеединства в философии Вл. Соловьева / Н.Ф. Уткина // Вопросы философии,– 1989. – №6. – С.59-75.
268. Уткина, Н.Ф. Философия В.С. Соловьева. / Н.Ф. Уткина // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука. – 1994. – С.115-140.
269. Фейерабенд, П. Прощай разум / П. Фейерабенд.– М. :Аст, 2010. – 477 с.
270. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – С. 38-39.
271. Флоровский, Г. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. – Вильнюс, 1991. – 602 с
272. Флоровский, Г. Восточные отцы церкви / Протоирей Георгий Флоровский. Восточные отцы церкви. – М.: АСТ, 2005. – 633 с.
273. Формозов, А.А. Очерки по первобытному искусству / А.А. Формазов – М.: Наука, 1969. – 254 с.
274. Фрагменты ранних греческих философов / сост. и пер. Лебедев А.В. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Ч. 1. –М.: Наука, 1989. – 576 с.
275. Франк, С. Л. Духовные основы общества. // Русское зарубежье. Власть и право / С.Л. Франк. – Лениздат, – 1991.– 512 с.
276. Франк, С.Л. Непостижимое / Франк С.Л. Сочинения. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. – С. 247-796.

277. Фрейденберг, О.М. Миф и литература древности/ О.М. Фрейденберг. – М.: Восточная литература; РАН, 1998. – 802 с.
278. Фрэзер, Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж. Дж. Фрэзер – М.: АСТ, 1998. 703 с.
279. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. / М. Фуко. – СПб.: А - cad, 1994. – 408 с.
280. Хайдеггер, М. Время картины мира // М. Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – 464 с.
281. Хакен, Г. Синергетика / Г. Хакен. – М.: Наука, 1980.–328 с.
282. Хомяков, А.С. Семирамида / Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М.: Изд-во «Медиум», 1994. – 591 с.
283. Хоружий, С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М.: Ренессанс, 1992. - LXXIII, 325 с.
284. Хоружий, С.С. Опыты из русской духовной традиции / С.С. Хоружий. – М.: Парад, 2005. – 445 с.
285. Хоружий, С.С. После перерыва. Пути русской философии / С. С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 1994. – 447 с.
286. Чельшев, П.В. Духовный опыт античного неоплатонизма в свете христианства / П.В. Чельшев – М.: Изд-во МГТУ, 2010. – 144 с.
287. Чельшев, П. В. Духовный опыт античного неоплатонизма: Плотин и Прокл о смысле человеческой жизни / П.В. Чельшев. – М.: Изд-во МГТУ, 2010. – 93 с.
288. Чичерин, Б.Н. Наука и религия / Б.Н. Чичерин. – М.: Республика, 1999. – 496 с.
289. Шаненкова, И.А. Всеединство как основа религиозных и политических взглядов Шеллинга и Вл. Соловьева / И.А. Шаненкова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2007. Т. 22. – № 53. – С. 243-247.
290. Шапошник, В.А. Методологический плюрализм в теории познания // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2014 – № 4 (14).– С. 119-128.

291. Шапошников, Л. Е. Русская религиозная философия XIX-XX в. / Л.Е. Шапошников. – Нижн. Новгород, 1992. – 221 с.
292. Шахматова, Е. В. Мифотворчество Серебряного века / Е.В. Шахматова // Вестн. Том. гос. ун-та. – 2009. – № 322 – С.78-85.
293. Шеллинг, Ф.В.Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827 – 1828 гг. в записи Эрнста Ласо. / Ф. Шеллинг – Томск: Водолей, 1999. – 319 с.
294. Шеллинг, Ф. В. Й. Сочинения в двух томах. Т. 1. / Ф. Шеллинг – М.: Мысль, 1987, – 637 с.
295. Шичалин, Ю.А. Плотин / Ю.А. Шичалин // Античная философия: Энциклопедический словарь. – М., 2008. – С. 578 – 589.
296. Шкуро, Священник Сергей. К вопросу о платонизме русской религиозной мысли / Священник Сергей Шкуро // Христианское чтение. – 2015. – № 3. – С.125-143
297. Шохин, В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины / В.К. Шохин – М.: ИФ РАН, 2002. – С. 122 с.
298. Шохин, В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины / Ф.К. Шохин. – М.: ИФ РАН, 2002. – 122 с.
299. Штайнер, Р. Антропософские руководящие положения. Путь познания Антропософии. Мистерия Михаила. Пер. с нем. Богословского В.А. Под редакцией Усачёва Д.А. – М.: Издательство "Антропософия", – 1996.
300. Штайнер Р. Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение. – СПб.: Амрита, 2016. – 160 с.
301. Эйнштейн, А.,Инфельд, Л. Эволюция физики / А. Эйнштейн, Л. Инфельд. – М.: Наука, 1965. – 328 с.
302. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: «Инвест - ППП», СТ «ППП», 1996. – 240 с
303. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. – СПб., 1890 – 1897. Т. 59.
304. Юлихер, А. Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора/ А. Юлихер // Раннее христианство: В 2 т. Т. 1. – М.: АСТ; – Харьков: Фолио, 2000. – С. 207.

305. Юнг, К.Г. Айон: феноменология самости. Сознание и бессознательное / К.Г. Юнг. – СПб. 199. – 544 с.
306. Юхнович, Н. Г. Концепция всеединства В. С. Соловьева: синтез рационализма и мистицизма: автореф. дис. ... кандидата философских наук 09.00.03 / Юхнович Наталья Геннадьевна. – Саратов, 2006. – 17 с.
307. Barbour, J. Myths, Models and Paradigms: A Comparative Studies in Science and Religion. – NY: S.C.M. Press, 1974. – 198 p.
308. Berzh'e, Z.H., Povel' L. () Utromagov. [The Morning of the magicians]. Kiev: Sofiya, Ltd. 1994 p.
309. Brucker, J.J. Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. 6 Vols. – Lipsiae: Literis et Impensis Bern. Christoph Breitkopf, 1767. – 962 p.
310. Burger, H. Syncretism: an acculturation accelerator. Human. Organization. 1966. – 25 (2). – pp. 103 – 115.
311. Carlson, Maria. 'No Religion Higher Than Truth': The Russian Theosophical Movement 1875-1922. Princeton. 1993. 298 p.
312. Dillon J. Monist and Dualist Tendencies in Platonism before Plotinus // ΣΧΟΛΗ. – 2014. – Vol. 1. pp. 38 – 49.
313. Frensch, M., Weisheitin, Person. ZurreligionsphilosophischenBegrundung der Sophiologie. Schaffhausen , 1998, 290 p.
314. Hanegraaff, W. «Esotericism», Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Leiden: – Brill. 2006. pp. 336-340.
315. Jong, K.H.E. de. Hegel und Plotin: einekritischeStudie. L., 2016. 46 p.
316. Kamenskikh, A. Origen in Russian philosophy: from Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev // ΣΧΟΛΗ/ – 2014. – Vol. 8.2. pp. 446 – 459.
317. LeBlanc, III H.P. Syncretism of Qualitative and Quantitative Paradigms: The Case for Methodological Triangulation. – Southern Illinois University at Carbondale, 1995. 20 p.
318. O'Meara, D. Consciousness of self, of time and of death in Greek philosophy: some reflections // ΣΧΟΛΗ. – 2015. – Vol. 9.2. pp. 283 – 291.

319. Pöllinger, S. Wladimir S. Solowiew und der mystische-metaphysischeVersucheinerreligiösenErneuerung in Rubland // Wiener Sb. fürPhilosophie.-Wien, Stuttgart, 2000. Bd. 32 pp. 81-97.
320. Rudolf, O. and John Wilfred Harvey, The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational London: Oxford University Press, 1923. 239 p.
321. Schmid, U. Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts: Vladimir Solov'ev, Nicolai Fedorov, Vasilij Rozanov et al- Freiburg, etc.: – Herder, Portr.-Bibliogr.: 2003.-310 p.
322. Staal F., Explorin Mysticism: A Methodological Essay. – Berkeley, 1975. 276 p.
323. Streng, Fr. Language and Mystical Awareness // Mysticism and Philosophical Analysis. – L.: London University Press, 1978. p.
324. Wiaczeslaw, I. Moisiejew, Ideeiperspektywyfilozofiineowszechjednosci // GraniceEuropy — GraniceFilozofii. Filozofia a tozsamoscRosji. Pod redakcjaWlodzimieraRydzewskiego I LeszkaAugustyna. Przel. Pawel Rojek. WydawnictwoUniwersytetuJagiellonskiego. Krakow, 2007. pp. 167-178.

Электронные ресурсы:

325. Rosenthal, B.G. The Occult in Russian and Soviet Culture. Cornell University Press. 1997. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [\[www.ucis.pitt.edu/nceer/1993-806-03-Rosenthal.pdf\]](http://www.ucis.pitt.edu/nceer/1993-806-03-Rosenthal.pdf) accessed on 12.10.2017]
326. Аммоний Саккас // Теософский словарь Е.П. Блаватской / сост. Дж. Мид. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://booksonline.com.ua/view.php?book=40735&page=6>
327. Григорий Нисский. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной. Библиотека RIN.RU. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://lib.rin.ru/doc/i/39551p14.html>
328. Григорий Нисский. Об устройении человека. Библиотека «Вехи» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/nissky/nissky.html>

329. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-bozhestvennykh-imenakh/
330. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-nebesnoj-ierarkhii/
331. Дионисий Ареопагит. О Таинственном Богословии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-tainstvennom-bogoslovii/
332. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-tserkovnoj-ierarkhii/
333. Дионисий Ареопагит. Письма к разным лицам. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/pisma/
334. Ильин, В.Н. Николай Федоров и преп. Серафим Саровский. Россия, Церковь, Апокалипсис. Раздел 9. Религия, наука, Мистика [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.apocalyptism.ru/Ilin-Fedorov.htm>
335. Мороз В.В. Идеал «цельного знания» как духовный ориентир русской философии. – Курск, 2014. [Интернет-ресурс] – Режим доступа: <http://docplayer.ru/352252-Ideal-celnogo-znaniya-kak-duhovnyy-orientir-russkoy-filosofii-2014-v-v-moroz.html>
336. Серегин, А.В. К вопросу о двух Оригенах. [Интернет-ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Origen/k-voprosu-o-dvuh-origenah/>