**Идея всеединства от Гераклита до Бахтина .**

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

 Философская история всеединства открывается досократиками, многие из которых в той или иной форме выдвигали общие идеи о единстве, родстве и связности всего сущего, Весьма часто подобные идеи выражались посредством особых полусимволических формул :panta hen, hen kai pan, hen kai polla, panta en panti и др. Таковы, например, философские положения Гераклита: “и из всего одно, и из одного - все”, Ксенофана: “все едино, единое же есть бог”, Анаксагора: “во всем есть часть всего”. Все эти положения трактуют о единстве;

и, хотя эта трактовка во многом темна и многозначна (как свойственно мысли, едва выходящей из стадии мифологического сознания), в ней можно с уверенностью выделить два главных аспекта, в которых связываются между собою единство и “все” - так что намечается путь к возникновению особого представления о “всеедиснтве”. Очевидно, во-первых, что единство понималось глобально: в том смысле, что все существующее, вся многоразличная реальность образует единое целое. Но, в то же время, единство понималось и конструктивно, структурно: в том смысле, что оно должно означать единство во всем,совершен-ную связанность и взаимопроникнутость. По своему происхождению, эти два аспекта идеи единства отчетливо соотносятся с двумя фундаментальными предметами эллинского философствования, которые суть - Космос и Логос, Мысля Космос, открывали, что единство есть единство всего; мысля же Логос, открывали, что единство есть единство во всем или по всему, ибо открывали “внутреннюю сопринадлежность и взаимосвязанность сознаний через причастие их общему, пронизывающему их Логосу”. О Логосе учил, в первую очередь, Гераклит (ср. еще у него : “Логосу внимая, мудро согласится: все едино”). Осознавалось при этом, что в обоих случаях в объединяемом не утрачиваются и различия. Когда же оба аспекта, космический и логический, соединяются воедино, в одном понятии или символе - тогда от единства и отпочковывается всеединство как новая самостоятельная концепция. Подобное соединение явственно уже намечается - опять-таки у Гераклита, так что именно с ним , из всех досократиков , наиболее тесно связаны истоки концепции всеединства .

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

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

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

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

 Пожалуй , первым учением после псевдо-Ареопагита , где в концепцию всеединства было внесено нечто существенное , явилась философия Николая Кузанского . Это - философия редкой силы воображения , способная поразить своей изобретательностью , богатством новых идей и принципов , структурных и динамических интуиций . Из всего многообразия идей Кузанца мы отметим лишь некоторые , напрямик связанные с нашей темой . Прежде всего , уже в раннем трактате “ Об ученом знании ” им сделана попытка дать новой конструктивное раскрытие внутреннего механизма всеединства . Николай говорит , что принцип “ все во всем ” реализуется путем contractio ( стягивание , сжатие ) .Это понятие ( переводимое очень по-разному , и как “ограниченное ”( в переводе С.А.Лопашова 1937 г.) , как “ конкретное” ( в переводе В.В. Бибихина , 1979 г.) , и как “стяженное”, у Л.П.Карсавина) обозначает особый способ или образ присутствия целого в своей части , либо одной части целого в другой : “ любое находится в ограниченном виде в любом ” ; или более развернуто : “ в любом творении вселенная есть само творение и , таким образом , любое получает все , все вещи , дабы в нем они стали ограниченным образом” . Как видно отсюда , Кузанский определенно относит принцип всеединства к вселенной , тварному космосу . Именно здесь всеединство им усматривается первично ; и лишь вследствие этого , оно затем обнаруживается и в лоне божественного бытия , а точнее , в домостроительстве Второй Ипостаси ( как и во всей предшествующей традиции , от Климента до Экхарта) : “ Бог через Сына Своего является всем и во всем ” .

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

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

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

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

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

 Русские “ системы всеединства ” далеко не единообразны и вовсе не составляют одной узкой школы . Но они самым тесным образом связаны с предшествующей метафизикой всеединства на Западе и , как правило , для каждой из них несложно увидеть , к какому конкретно учению - или иному корню - восходит принятое в ней понимание всеединства . Итак , русская метафизика всеединства включает в себя философские учения , где концепция всеединства опирается на

 - мифологему Софии Премудрости Божией : Вл. Соловьев .П.А.Флоренский ( раннее учение ) , С.Н. Булгаков , Е.Н. Трубецкой ;

 - учение Н.Кузанского : С.Л.Франк ,Л.П.Карсавин ;

 - монадологию Лейбница : Н.О. Лосский , отчасти Л.П. Карсавин ;

 -идеи античного символизма : П.А. Флоренский ( позднее учение ) , А.Ф. Лосев .

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

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

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

 Много внимания уделяет всеединству Флоренский . Правда , относясь критически к мысли Вл.Соловьева , своего прямого предшественника в метафизике всеединства , о.Павел обычно избегает самого термина . Но ,вопреки всем его расхождениям с Соловьевым , в истоке философствования у них обоих лежала одна и та же глубинная интуиция о бытии , и этою интуицией было именно всеединство . Ядром всей метафизики “ Столпа и утверждения Истины” служит тщательное продумывание всеединства в его существе , как принципа внутренней формы совершенного бытия . Здесь налицо отличие от Соловьева - основной образ , модель всеединства почерпывается из христианских представлений о Церкви . Этот образ всеединства есть собрание , сообщество личностей , связуемых любовью и силою этой связи образующих также единою личность - которая и есть София . Раннее учение Флоренского строится , таким образом , как единство и тождество софиологии , экклезиологии и метафизики любви . Любовь здесь выступает здесь как закон , внутренний принцип всеединства , как сила , созидающая и скрепляющая его .

 Утверждаемая Флоренским - и , несомненно , вполне отвечающая духу новозаветного умозрения - связь всеединства с метафизикою любви , с идеями самоотдачи , жертвы , была подхвачена в философии Карсавина . Отметим лишь вкратце то новое , что приносит эта теория . Существенна , прежде всего , ее прочная принадлежность руслу христианского “ геоцентрического персонализма”. В отличие от других систем всеединства , Карсавин прямо связывает свою онтологию с догматом троичности , вводя онтологическую структуру триединства - триаду “ первоединство-саморазьединение - самовоссоединение ” , и принимая постулат о тождестве трех начал : Бог-Триединство-Личность .Всеединство появляется в этой схеме как принцип , подчиненный , интегрированный в Триединство. Последнее описывает бытийный процесс , субъектом которого служит Единство ; всеединство же - принцип статический , а не динамический , принцип структуры , формы , организации , но не принцип движения процесса . Поэтому у Карсавина всеединство - статический аспект триединства , “ покой и остановка ” его , принцип строения , внутренней организации разъединяющегося-воссоединяющегося Единства .

 Интуитивизм , или идеал - реализм , Лосского - другая из систем всеединства , обладающих гносеологическим уклоном . Но интуитивистская гносеология носит особый характер , принадлежа к разряду учений , которые часто именуют “ онологической гносеологией” : в них анализ акта познания направлен , прежде всего , к тому , чтобы установить зависимость гносеологии от онтологии , открыв онтологические предпосылки познания . Первый очерк своей системы Лосский дал в небольшой книге “ Мир как органическое целое ” . Здесь всеединство возникает в рамках онтологии , которая представляет бытие как мир “ субстанциальных деятелей ” , суверенных конкретно - идеальных сущностей , и , по указаниям самого автора , “напоминает теорию Лейбница о монадах “ . Сообщество субстанциальных деятелей образует иерархический мир , чрезвычайно близкий миру лейбницевых монад , хотя Лосский подчеркивает и ряд отличий : главное из них - отрицание знаменитого тезиса “ монады не имеют окон ” ; за счет него между деятелями “ обеспечивается возможность интуиции, любви , симпатии ” , устанавливается их единодушие , а все собрание их приобретает сходство с Софией по описанию “ Столпа и утверждения Истины ” . В своем общем типе , система Лосского промежуточна между архаичной и сильно теологизированной софиологией и строгою феноменологией Франка ; в отличие от последней , она сочетает интуитивистскую основу с целым рядом особенностей и тем , присущих мистическим учениям . Сфера всеединства отождествляется здесь с Царствием Божиим ; предикат сверхвременности субстанциальных деятелей приводит к концепции перевоплощения ; а иерархизм монад , дополненный персоналистской трактовкой субстанциальных деятелей , рождает идею о личном бытии , присущем микрочастям мира в их нисходящей иерархии , вплоть до электрона . в большинстве своем , эти идеи также близки лейбницевой монадологии , хотя и были в ней не столь акцентированы .

 Историю всеединства в России заключают два учения , созданные почти одновременно , уже после Октябрьского переворота - Опыты философского символизма Флоренского и Лосева . Они обладают заметным внутренним родством - как между собой , так и со всем руслом московского православного умозрения Серебряного Века , неся отпечаток атмосферы , тем и идей , что жили и развивались в кругах Религиозно-философского общества .

 Для Лосева всеединство - тема , сопровождавшая его всю жизнь . Как в теме музыкальной , тут была сложность , было сплетение противоположных мотивов . Он не стал строить собственной философии как метафизики всеединства , еще одной в только что нами рассмотренном ряду . Ограниченность этого русла , иссякание его плодоносности достаточно рано ощутились ему . Но в тоже время , отказ следовать в этом русле не был разочарованием во всеединстве и его отбрасыванием . Ибо для Лосева оно с самого начала было чем-то иным и большим , нежели чисто теоретическим предметом , идеей , философемой . Будучи не просто “ философом” , но глубоко философскою натурой , будучи историком философии , историком мысли ,- если угодно ,художником мысли - он явственно обладал неким художественным чувством , художественным и эмоциональным переживанием всеединства . Оно было для него символом , знаменованием непостижимого , апорийного бытийного идеала , а мысль о нем , тяготение и устремление к нему , эрос и пафос всеединства , были неким особым философским чувством , жизненным нервом философствования . Таким сверхфилософским предметом , предметом философского эроса оно было для Шеллинга и для Вл. Соловьева . И хотя Лосев , в отличие от них , не стал философом всеединства - время для этого ушло - он был , подобно им , его любовником , его рыцарем .

 Важно отметить , что Лосев - а отчасти уже и Флоренский - дошли в своем творчестве до границ , до исчерпания философских перспектив русской метафизики . У них обоих - и у Лосева это более явно - уже начинается зарождение , вынашивание некоего нового этапа , новой фундаментальной парадигмы для русской мысли , на смену прежней панентеистской парадигме . Черты этой новой парадигмы , даже основные , почти еще не успели обозначиться , и ясно лишь , что она избирает базироваться уже не на сущностных ,а на энергийных категориях , придавая большую важность линии православного энергетизма , связанной , в первую очередь , и исихастской традицией .

 Исользованная литература :

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