

16+



Гутова С.Г.

**СИНКРЕТИЧЕСКИЕ
ОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
ВСЕЕДИНСТВА**

Нижневартовск
НВГУ
2022

Монография

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
ФГОУ ВО «Нижевартовский государственный университет»

Гутова С.Г.

**СИНКРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
МЕТАФИЗИКИ В РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА**

Монография

Нижевартовск
НВГУ
2022

Печатается по решению
Ученого совета ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет»
протокол № 1 от 18 января 2022

Рецензенты: д-р филос. наук *Евлампиев И.И.*;
д-р филос. наук *Емельянов Б.В.*

Гутова С.Г.

Г 97 Синкретические основания метафизики в русской философии всеединства :
монография / С.Г. Гутова. Нижневартовск: изд-во НВГУ, 2022. 127 с.

ISBN 978-5-00047- 643-7

Целью монографического исследования является историко-философский анализ синкретизма как методологического принципа философских систем всеединства. Автором предложен анализ синкретизма как метода построения интегральной теоретической системы на основе интер-парадигмального синтеза. В работе представлено обоснование центральной роли философии всеединства в истории синкретических философских систем. Особое внимание уделяется выявлению и анализу взаимосвязи софиологических концепций всеединства в отечественной философии с мировой традицией всеединства. Широкому кругу читателей предлагается тезис о сквозном присутствии синкретической философии всеединства в истории философии и неисчерпаемости философско-теоретического потенциала идеи всеединства, а так же возможностях ее перспективного преломления в сфере методологической интеграции различных форм и отраслей познания. Автор утверждает, что в каждой культурной эпохе философия всеединства приобретает формы, соответствующие доминантам мировоззрения данного времени, но при этом сохраняет фундаментальные онтологические, гносеологические и антропологические интуиции. Монография может представлять интерес для специалистов в области методологии историко-философского исследования, истории философии, философской антропологии и для всех интересующихся перспективами развития идей всеединства в современности.

ББК 87.3(2)522-685+87.1



Тип лицензии CC, поддерживаемый журналом: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

ISBN 978-5-00047-643-7



9 785000 476437 >

© Гутова С.Г., 2022

© НВГУ, 2022

Оглавление

Введение	5
Глава I. ОСНОВАНИЯ СИНКРЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ	8
1.1. Синкретизм как философский концепт	8
1.2. Основные принципы синкретического мировоззрения	28
Глава II. СИНКРЕТИЗМ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА.....	45
2.1. Истоки синкретизма в отечественной философии всеединства.....	45
2.2. Синкретизм в философии всеединства В.С. Соловьева.....	61
2.3. Софиологические системы всеединства в русской философии	79
2.4. Синкретическая персонология в русской философии всеединства: основные принципы	104
Заключение.....	116
Список литературы	121

ВВЕДЕНИЕ

На современном этапе развития культуры процесс научно-философского поиска вряд ли может быть ограничен каким-либо условным содержанием или заданными границами, благодаря чему методы исследования приобрели бы свою завершенность, абсолютность. Несмотря на видимую стабильность и преемственность в области методологий 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. Возникновение этого феномена, его постоянное 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 (европейской) модели мышления. Напротив, налицо фрагментация ранее устоявшихся мировоззренческих систем, размывание границ 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.

Эклектизм как метод познания основан на подборе разнородных элементов по случайным или несущественным признакам, что позволяет характеризовать эклектические конструкции как квази-системы. Синкретизм как принцип теоретического мышления отличается от эклектизма именно тем, что он ориентирован 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.

С позиций методологического синкретизма история человеческой мысли может быть представлена как поиск единого основания в культуре, которая в итоге не должна быть разделена на материальную и духовную. Особенно остро необходимость такой

синкретической теории в прошлом осознавали философы, но и современная наука, пройдя стадию внутреннего качественного различения, связанную с дифференциацией знания, делает акцент сначала на междисциплинарных исследованиях, а затем вновь обращается к интеграции знания во всех 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 осмысления учений такого рода с позиций их системно-методологической специфики, 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 синкретической теории 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. Особенно актуальным в свете насущных проблем современности и приоритетов историко-философского познания представляется исследование этой линии в перспективе исторической взаимосвязи и преемственности традиций, как воплощение философской идеи всеединства,

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.

Глава I

ОСНОВАНИЯ СИНКРЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ

1.1. Синкретизм как философский концепт

В соответствии с классическими — и (надеемся) все еще действующими — канонами логической схемы 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, стало быть, вполне может претендовать на статус *suigeneris* стандартной категории философско-гуманитарной науки. С другой стороны, тривиальное обращение к различным энциклопедиям, словарям и справочникам отчетливо указывает на его неоднозначность. Причем, неоднозначна даже сама неоднозначность.

Эта, так сказать, двойная неоднозначность обеспечена функционированием данного понятия и в качестве общефилософской категории, и в качестве специализированного термина ряда гуманитарных наук. Более того, «синкретизм» даже в своем наиболее обобщенном смысле предполагает, как минимум, два основных толкования. Поэтому для начала обратимся к этимологии понятия «синкретизм», оставив пока в стороне прояснение многообразных оттенков его значения, равно как и значения, в котором он будет употребляться в настоящем исследовании.

Сам по себе термин «синкретизм», вероятно, впервые употребил Плутарх (ок. 45 – ок. 127), обозначив этим словом восхвалявшуюся им практику критян: временно примирять внутренние политические разногласия перед лицом существенной внешней угрозы. И сама структура слова «синкретизм» (греч. *συγκρητισμός*) как будто соответствует этой версии. Большинство лингвистов полагает, что это слово образовано от греческого *syn* (*συν*), аналогичного русскому «со-», и латинского *cresco* — «расти», «увеличиваться». Однако сохраняется и версия о том, что латинское слово «*syncretismus*» является калькой греческого термина, введенного или использованного Плутархом. Исходное же его значение достаточно узко — «объединение критян». Таким образом, уже сам термин вполне синкретичен, соединяя в себе основы двух языков (к слову, в этом плане он как нельзя более подходит для характеристики культуры римско-эллинистического мира, ярким представителем которой был Плутарх).

Новую актуальность понятие синкретизма обрело в эпоху Возрождения и Реформации. В частности, Эразм Роттердамский (1469–1536) использовал это понятие в положительном смысле в полемике с Мартином Лютером (1483–1546) и Филиппом Меланхтоном (1497–1560). Вопреки реформаторским устремлениям последних, Эразм утверждал возможность синтеза античного культурного наследия с христианской теологией. По его мысли, 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 же термин использовался уже в чисто теологической полемике среди протестантских богословов XVII в. Один из последователей Меланхтона, Георг Каликст (1586–1656) развивал идею несущественности догматических разногласий между различными ветвями реформационного движения в христианстве. Более того, он полагал, что вполне достижимым является воссоединение всех христианских церквей на основе фундаментальных принципов христианской этики. Именно Каликст и его последователи были названы «синкретистами». Использование понятия синкретизма в этом контексте в свое время имело достаточно большой резонанс, что, видимо, послужило причиной того, что Каликста иногда считают автором самого термина (в частности, так утверждается в соответствующей статье Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона)¹. Кроме того, сходные идеи лежат в основе т.н. экуменического религиозного движения современности, как они отражены в программе деятельности Всемирного Совета Церквей. 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 смысл².

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. Памятуя о последнем, следует заметить, что рассматриваемое понятие довольно прочно прижилось в сфере религиоведения. Здесь оно (в варианте «религиозный синкретизм») 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 в истории и современности религии являются, по сути, синкретическими. Кроме того, это определение часто становится предметом оценочных спекуляций в ходе публицистической полемики, например, 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 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 и легло в основу одного из двух наиболее общих определений синкретизма (об этом ниже). Оно же стало основой для часто используемого в соответствующей литературе понятия «первобытный синкретизм» (как варианты: синкретизм первобытной культуры, мышления и т.п.). Вслед за рядом теоретиков культуры обозначим синкретизм в этом значении как «генетический».

¹ См.: Брокгауз, Ефрон Энциклопедический словарь: В 86 т. СПб., 1890–1897. Т. 59.

² См.: Мюллер Д.Т. Христианская догматика. Минск: Лютеранское наследие, 1998. С. 124–126.

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

Первый из них определяется присущим основоположникам и классикам научного религиоведения стремлением выделить из всего разнообразия религиозно-магических верований и культов первобытности некие исходные, фундаментальные и 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 исходные компоненты этих праформ постепенно отделяются друг от друга и перерастают в дифференцированные религиозные культы, связанные с различными сферами жизнедеятельности первобытного (родоплеменного) общества. Уже в ходе культурной эволюции «цивилизованного человечества» они, в свою очередь, становятся основой формирования обособленных религиозных учений, из которых при определенных условиях вырастают специфические отрасли культуры (как правило, искусство и философия).

В этом многоступенчатом 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 все более 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 определенная возможность аналитической ретроспекции этих сложных образов и синтетических понятий, выявления их исходных составляющих. Реализация этой возможности происходит при сравнительном анализе религиозных идей и практик классического и современного типа 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 подобных исследованиях отражены оба основных смысла понятия «синкретизм»:

- во-первых, как некое примитивное, неразвитое, цельное состояние культуры (в данном случае, религиозной), на основе которого происходит развитие, понимаемое как усложнение и функциональная дифференциация исходных компонентов (т.е. генетический синкретизм);
- во-вторых, как соединение или смешение культурно и исторически дифференцированных компонентов в некое «новое целое» (что, в частности, стремился

показать Тайлор, выявляя анимистические корни модных оккультных течений своего времени)³.

Второй из данных смыслов понятия синкретизма, как уже указывалось, восходит к теологическим спорам периода Реформации (в частности, к Каликсту и его последователям). В этом качестве он претерпел ряд трансформаций, которые прежде всего сместили его семантический спектр из сферы теологии в сферу философии (что будет показано ниже на примере ряда словарных определений).

В свою очередь, теоретическое представление о генетическом синкретизме имеет более позднюю историю. Большинство исследователей считают основоположником соответствующей концепции русского ученого-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»⁴. В связи с этим Веселовский выделил основные черты первобытной поэзии — синкретизм, хоровое начало, связь с ритуалами магического и религиозного характера. Он также обосновал концепцию о том, что классические роды поэзии — эпос, лирика и драма — сформировались на основе первичного синкретического комплекса посредством исторической дифференциации.

На основании этой концепции Веселовский, опираясь на методологические принципы культурного эволюционизма (Э. Тайлор, Г. Спенсер), выдвинул гипотезу об аналогичном способе генезиса различных отраслей классической и современной культуры. С учетом многочисленных корректировок, а также расширения предметного поля этой, по существу, специальной 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”»⁵. К этому можно добавить, что теоретические представления о синкретизме в специальных отраслях науки — искусствоведении, психологии, лингвистике и др. — построены по той принципиальной схеме, что предложил Веселовский.

В контексте основного понятия генетического синкретизма есть интересующий нас момент, который связан с более общим социокультурным фоном, сопровождающим историю

³ Здесь вопрос о научной достоверности и состоятельности приведенных воззрений не столь важен, как выявление смыслов синкретизма как научно-философского понятия.

⁴ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. С. 156. (орхестический – с греч. «танцевальный»).

⁵ 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.

производства и функционирование этого понятия. Речь идет о принципиально бинарной логике мышления, на основе которой не только складывается двойственность значений синкретизма, но и задается, так сказать, 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), естественное / культурное и пр.

Полагаем, что разнообразие этих оппозиций можно объединить в рамках условной 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.

Не претендуя на исчерпывающую экспликацию этих аспектов, отметим, что все они выявляются в ходе становления классической европейской цивилизации и присущих ей форм интеллектуальной рефлексии в течение XVI–XIX вв. Первый из них, вероятно, проявился ранее прочих — еще в эпоху Возрождения, когда была сформулирована оппозиция Темных или Средних веков и, собственно, Возрождения. Второй аспект наиболее полно раскрылся в процессе колониальной экспансии европейцев на африканском и азиатском континентах (преимущественно в XIX в.⁶). Антропологическая же сторона данной оппозиции, на наш взгляд, претерпела наиболее сложные смысловые и ценностные трансформации.

Еще в XVI в., на заре новоевропейской цивилизации, М. Монтень (1533–1592) счел «американских дикарей», увиденных им в порту, более близкими к «благородному человеческому облику», нежели многие его соплеменники. Позднее Вольтер (1694–1778) вывел такого же дикаря в повести «Простодушный» (1767) в качестве идеального образа человека, живущего в гармонии с природой и своим социумом. Тогда же Ж.-Ж. Руссо (1712–1778) сформулировал концепт «естественного человека» как носителя «естественной культуры», «естественной нравственности», «естественной религии» в противопоставлении «цивилизованному человеку» отчужденному от своей исконной сущности дифференцированным и искусственным европейским социумом.

Примечательно, что производство этой принципиальной абстракции побудило столь авторитетного ученого и философа современности как К. Леви-Стросс объявить Руссо «отцом антропологии»⁷. И это можно счесть справедливым: «Тот, кто является властелином универсальных символов отличия и различия, тот и властелин мира. Замысляющий различие

⁶ В ходе колониальных завоеваний Испании и Португалии XVI–XVII вв. данная оппозиция преимущественно функционировала не в собственно культурном смысле, а в более традиционном — религиозном, как противопоставление христиан язычникам.

⁷ См.: Леви-Стросс К. Руссо – отец антропологии // Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 23–28.

является антропологически высшим существом (что естественно, ибо он сам и создает антропологию). У него все права, ибо он их сам изобретает»⁸.

Здесь важно то, что антропология как проект целостной науки о человеке мыслится возможной лишь при введении (конструировании) Другого; но точкой отсчета является не он, а «Тот же самый» (имманентный мне, моему социуму, моей культуре). Ж. Бодрийяр так указывает на это: «Не очевидно, что Другой существует для всех. Есть ли, скажем, Другой у дикаря, у первобытного человека? Некоторые отношения совершенно асимметричны: один может быть Другим для другого, но при этом этот другой не будет Другим для первого. Я могу быть Другим для него, а он — не быть Другим для меня»⁹. Тем самым верным будет сказать, что действительные параметры и качества Другого сами по себе несущественны, т.к. они задаются, исходя из параметров и качеств Того же (имманентного).

Представляется, что в отношении формирования и функционирования понятия «синкретизм» в философской и научной литературе обнаруживается абсолютно такая же подстановка:

– синкретизм как первичная цельность и неразличенность фиксируется в этом своем качестве благодаря тому, что «здесь и сейчас» социокультурная реальность многообразна, иерархична, дифференциальна и т.п.;

– синкретизм как смешивание разнородного имплицитно предполагает наличие такой разнородности уже в исходном состоянии объекта, явления, процесса и др.

В обоих случаях имеет место логическое и семантическое противоречия. 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 когда-то, изначально оно было «однородным» (генетический синкретизм)?

С учетом представленных выше рассуждений можно констатировать, что в основе семантики термина «синкретизм» лежит представление о соединении, смешении, слиянии чего-либо. На этом представлении основаны как общие, так и специальные толкования данного термина в различных справочниках.

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»¹⁰. В этом определении обращают на себя внимание два момента. Во-первых, общее понятие синкретизма сведено к синкретизму в философии (поэтому оно неприменимо к генетическому синкретизму); во-вторых, определение дается в

⁸ Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла. М.: Добросвет, 2000. С. 196.

⁹ Там же. С. 198.

¹⁰ Синкретизм // Брокгауз, Ефрон Энциклопедический словарь. В 86 т. СПб., 1890–1897. Т. 59.

противопоставлении с понятием эклектизма, которое здесь выступает как «положительный» компонент оппозиции.

«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»¹¹. В отличие от предшествующего определения, это является дифференцированным, т.к. здесь различные аспекты значения термина соотносятся с различными сферами деятельности.

Современный российский «Большой энциклопедический словарь» (2000) в принципиально сходном определении несколько смягчает дифференциацию значений: «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 элементов, напр., различных культов и религиозных систем в поздней античности — религиозный синкретизм периода эллинизма»¹².

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»¹³. В последних вариантах, как видим, синкретизм характеризуется в более положительной семантике.

Впрочем, в этих и ряде других определений синкретизма (как в общем смысле, так и в ряде специальных значений – лингвистический, психологический, художественный синкретизм и т. д.) сохраняются близость к понятиям эклектики и эклектизма, а также более или менее явное критическое отношение к этому феномену. Поэтому имеет смысл более подробно проанализировать различные варианты сопоставления и противопоставления эклектизма (эклектики) 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

¹¹ Синкретизм // Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка. В 4 т. М.: ОГИЗ, 1935–1940. Т. 4.

¹² Синкретизм // Прохоров А.М. Большой энциклопедический словарь. М: Большая Российская энциклопедия, 2000.

¹³ Удовиченко Е.М. Философия: курс лекций и словарь терминов. Магнитогорск: МГТУ, 2004. С. 152–153.

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»¹⁴. Тем не менее, «ежели такое направление в философии и не выдерживает критики, то это еще не значит, что всякий эклектизм должен быть осуждаем. Всякая 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»¹⁵.

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. Однако такая трактовка синкретизма, действительно, оказывается очень близкой именно к понятиям эклектизма и эклектики, как они представлены в более современных словарных изданиях. Например, эклектика определяется 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»¹⁶. 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»¹⁷.

Согласно Г.Д. Левину, «Эклектика — хаотический способ изложения сведений о предмете без 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,

¹⁴ Эклектизм // Брокгауз, Ефрон Энциклопедический словарь. СПб.: 1890–1897. Т. 79.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Эклектика // Ивин А.А. Философия. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2004. 1072 с.

¹⁷ Эклектика // Константинов Ф.В. Философская энциклопедия. В 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. 740 с.

которыми увлекались античные авторы, сами себя называвшие эклектиками»¹⁸. Однако, авторы ряда определений подчеркивают следующее обстоятельство: «В качестве методологического принципа эклектика появилась впервые в позднегреческой философии как выражение ее упадка и интеллектуального бессилия»¹⁹, а также: «Пустоту и бесплодие таких построений отмечали многие философы, начиная с Сократа и Аристотеля»²⁰.

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 и теологии (или, по крайней мере, с некими их историческими формами);

– в-третьих, культурно-исторический: практически все исследователи подчеркивают, что само формирование эклектических и синкретических течений или усиление соответствующих тенденций связано с определенными процессами, периодически происходящими в различные периоды развития культуры (как минимум, философской).

При этом понятно, что как сближение, так 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 соединения и смешивания отсутствуют по определению. Поэтому в дальнейшем анализе синкретизма как философского концепта и его соотношения с эклектизмом, будем оперировать только его понятием в рамках дифференцированной (преимущественно философской) культуры.

Относительно эклектизма и синкретизма в этом контексте можно согласиться с утверждением Л.А. Микешиной, посвятившей анализу обоих феноменов несколько работ, 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

¹⁸ Эклектика // Степин В.С. Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. М.: ИФ РАН, 2001. 605 с.

¹⁹ Эклектика // Ивин А.А. Философия. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2004. 1072 с.

²⁰ Эклектика // Константинов Ф.В. Философская энциклопедия. В 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. 740 с.

методологических приемов. Последнее может быть обусловлено идеологическими требованиями или религиозными догмами»²¹.

Говоря об идеологических требованиях (в широком смысле), можно понять основания трактовки Э.Л. Радловым логического соотношения этих понятий и их качественной оценки. Можно предположить, что проявленное у него подчинение синкретизма эклектизму, равно как и представление последнего в качестве критико-методологического инструмента философского знания, а первого — в качестве некоего интеллектуального произвола, восходят к специфической позиции Дени Дидро (1713–1784), выраженной в соответствующей статье из знаменитой «Энциклопедии». Французский мыслитель отрицал известное мнение о том, что философский эклектизм впервые появился в относительно поздний — эллинистический — период развития античной философии, утверждая, что он был присущ философскому знанию с самого его возникновения. Более того, характеризуя эклектизм как «философскую методу», Дидро занимает по отношению к нему явно положительную позицию. Для него эклектик — это творчески позитивный тип философа: «Эклектик — философ, отрицающий предубеждения, традицию, древность, общепризнанность, авторитет, — одним словом, все, порабощающее 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»²².

Высокая оценка философского эклектизма у Дидро 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 и считал эклектизм. Подобная же превосходная оценка в его трудах дается философскому 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»²³. Более того, французский мыслитель в ряде работ причисляет себя самого к этому течению. Можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что причины здесь те же самые, что и по отношению к характеристике эклектизма и эклектиков. При этом в действительности собственные философские воззрения Дидро, как и ряда других мыслителей-энциклопедистов (Ж.Л. Д'Аламбер, Э.Б. Кондильяк, Ж.Ж. Руссо и др.) вряд ли можно отнести к разряду эклектических. И точно также обстоит дело с

²¹ Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки. Т. 38. 2013. №4. С. 28.

²² Цит. по: Богуславский В.М. Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М.: Наука, 1994. С. 618.

²³ Дидро Д. Философские мысли // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 174–175.

принадлежностью к скептицизму, если только не учитывать вариативные идеи Дидро относительно авторитета религии и традиционной морали.

Относительно применимости определения «эkleктизм» к философским воззрениям представителей просвещения XVIII в. важное замечание, на наш взгляд, делает Г.Г. Майоров во вступительной статье к изданию философских трактатов Цицерона (1985). Здесь он оспаривает устоявшееся среди историков античной философии представление о том, что Марк Туллий Цицерон (106 – 43 до н.э.) является ярким представителем философского эkleктизма. По крайней мере, определение эkleктизма как «некритического и беспринципного соединения разнородных идей, заимствованных из различных источников» не соответствует внутреннему смыслу и интеллектуальным интенциям римского мыслителя, хотя подходит к форме их выражения в трактатах и диалогах²⁴.

Указывая на ряд особенностей, присущих философскому творчеству Цицерона, Майоров приходит к выводу, что оно в большей степени соответствует принципам и систематике просветительской философии и, с точки зрения интеллектуально-ценностных установок, может служить аналогом философской мысли просветителей XVIII в. — Вольтера, Дидро, Гольбаха. А ей одновременно присущи универсализм и эkleктизм, но лишь как «свободное заимствование из всех источников всего того, что служит общечеловеческим идеалам»²⁵.

Во всяком случае, на основании приведенных соображений можно подтвердить коннотированность понятий синкретизма и эkleктизма различными идеологическими дискурсами. Во взятом примере это дискурс просветительского рационализма и эмпиризма, необходимым компонентом которого является антисхоластическая и антидогматическая направленность. Впрочем, здесь нужна оговорка: «Философия Просвещения... носит в своих мотивах характер скептицизма, хотя идея всесильности и позитивно-преобразовательной роли разумного и научного познания материальной действительности является “догматическим” центром механистического материализма XVIII в.»²⁶.

К этому можно добавить интересное рассуждение Дидро о специфике «метода эkleктика» и результатах его применения. Согласно ему, философ-эkleктик вовсе не собирает случайных истин из случайных источников; он лишь «не упорствует в их определенном согласовании», но и «не оставляет их изолированными». Эkleктический метод предполагает принятие какого-либо начала и критический отбор тех утверждений, которые либо «ясно связываются» с ним, либо не связываются вовсе, либо противостоят ему. В результате этих процедур эkleктику «удается создать фундаментальное целое, являющееся результатом его собственной работы над большим объемом собранных им частей, принадлежащих другим»²⁷.

Истолкование эkleктического метода, предложенное Дидро, позволяет ему сделать вывод, что величайшим эkleктиком из современных ему философов был Р. Декарт. А

²⁴ См.: Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 9–12.

²⁵ Там же. С. 18.

²⁶ Скептицизм // Кемеров В.Е. Современный философский словарь. М.: Академический проект, 2004. С. 626.

²⁷ Богуславский В.М. Цит. соч. С. 620.

указанный здесь результат философского исследования, выполненного якобы на основании эклектического метода, на наш взгляд, полностью соответствует современному представлению и синкретической системе в ее философско-теоретическом выражении. Здесь важно то, что в представленных трактовках принципы философского эклектизма (равно как и скрытого под этим термином синкретизма) выступают в позитивном качестве, которое детерминировано специфическими идейно-философскими установками своего времени.

Что же касается вывода Дидро об эклектическом характере философии Декарта то он вряд ли заслуживает серьезно критики по двум причинам. Во-первых, для философских произведений Дидро вообще характерно остро полемическое отношение к Декарту и его последователям (которое, впрочем, ограничено 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 (см. выше). Этот тезис обосновывается тем, что даже самая ранняя античная традиция признавала разнообразные заимствования идей даже самыми выдающимися греческими мудрецами из разнообразных источников. Например, Пифагор использовал мудрость 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, «электики среди философов оказалась, подобно владыкам на земле, единственными, оставшимися в природном состоянии, при котором все принадлежало всем»²⁸.

Представляется достаточно очевидным, что если следовать данной логике, то в сфере философского знания вообще не останется никаких течений и школ, кроме собственно эклектических. Ибо бессмысленно отрицать тот факт, что под определенным углом зрения любая философия представляет собой комплекс заимствований (вопрос только в том, насколько они релевантны и служат ли приросту знаний).

Однако, как отмечалось выше, Дени Дидро дает заведомо «повышенную» оценку эклектизма и заодно рассматривает всю историю философии через призму ее эклектического характера ввиду определенных целей и критической направленности собственной философии. Справедливости ради следует отметить, что в современной историко-философской науке существует и обратная (хотя и не противоположная) тенденция: сам по себе эклектизм трактуется умеренно-критически, но вместе с тем устоявшиеся в научно-философской среде представления о тех или иных образчиках философского эклектизма подвергаются обоснованному сомнению. Эта позиция отчетливо представлена в ряде работ А.Ф. Лосева (1893–1988), посвященных различным феноменам и аспектам античной философии. Особого внимания в данном контексте заслуживают «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).

Относительно известного труда античного биографа и доксографа III в., который характеризуется как «хаотическое нагромождение и самая безудержная эклектика», А.Ф.

²⁸ Там же. С. 619.

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...»²⁹. 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. И метод этот вполне соответствует словарным 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. Такова, по крайней мере, субъективная направленность Диогена Лаэртца...»³⁰.

В своей энциклопедической 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, начиная со 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»³¹. Далее он подчеркивает, что это особенно относится к т.н. эклектизму I–II вв., «определенно базирующемся на платонизме и приводящем к возникновению в 3 в. неоплатонизма, положившего конец эклектизму»³².

Объединяя мотивы, выраженные многогранным русским ученым и философом в двух работах, можно сформулировать некоторые выводы, значимые в контексте данной работы.

– 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) ученость³³.

– 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.

Важно в этом ключе подчеркнуть, что именно неоплатонизм в дальнейшем будет рассматриваться как одно из наиболее ярких выражений теоретико-методологического

²⁹ Лосев А.Ф. Диоген Лаэртский и его метод // Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 28.

³⁰ Там же. С. 53.

³¹ Лосев А.Ф. Эклектизм (в античной философии) // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 542.

³² Там же.

³³ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. 960 с.

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 общих 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 (принципов, методов), в действительности являясь полноценной теоретической системой. В соответствующей системе, разумеется, наличествуют логические и методологические «разрывы», «натяжки», внутренние противоречия и т.п.; однако, современная (постпозитивистская по преимуществу) философия науки и теория логических систем давно признает неизбежность таких моментов в любой теории (поскольку она вообще может быть признана теорией).

Абстрагируясь на время от этой проблематики, укажем причину, которая определяет различие результатов эклектического и синкретического подходов к построению философской системы. Она лежит в принципиальной интенции субъекта такого системотворчества. Философ-эклектик в своей деятельности выражает принцип субъективизма, благодаря которому его интеллектуальная активность противопоставляется канонам и стандартам научно-философского исследования, установившимся в данном культурно-историческом контексте. В этом плане преувеличенно положительная оценка эклектизма вкупе со скептицизмом, данная в свое время Д. Дидро, становится совершенно прозрачной. Еще раз подчеркнем, что его собственные философские воззрения (особенно, позднего периода) вполне соответствуют строгим правилам системно-логического дискурса, а для ряда философов-материалистов конца XVIII в. (П. Кабанис, Ж. Кондорсе, А. Дестют де Траси) его идеи философии природы были почти непререкаемой догмой.

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 традиций. 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 сходство характеристик скептика и эклектика у Дидро также имеют общее основание); 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 (см. характеристику творчества Диогена Лаэртского, данную А.Ф. Лосевым)³⁴; в философии синкретического толка соединению подлежат не просто отдельные, частные компоненты разнородных систем, но истины, идеи и методологии парадигмального уровня.

Разумеется, первое из высказанных соображений отнюдь не исключает наличие элементов скептицизма в синкретических построениях. Однако скепсис здесь представлен как сомнение в том, что всеобщая истина полноценно представлена 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 понятие синкретизма применимо к идеям Эразма Роттердамского, считавшего возможным соединить сущностные характеристики христианской традиции с гуманистическими ценностями античной культуры. Понятно, что в этом случае речь идет о синтезе фундаментальных культурных парадигм, которые не только относятся к различным эпохам в истории человечества, но и во многих отношениях противостоят одна другой.

К анализу различий синкретизма и эклектизма можно также применить еще один критерий классификации философских систем, а именно — количество субстанциальных оснований, полагаемых общемировыми началами. С этой точки зрения, эклектическая философия естественным образом тяготеет к плюралистическим типам систем, а вот синкретическая может представать в различных вариантах: монизм (присущий, прежде всего, синкретизму в индийской религиозно-философской традиции), а также своеобразные версии монодуализма и моноплюрализма, получившие развитие в европейской традиции (включая отечественную). В частности, примером монодуалистической версии синкретизма является религиозно-философская система всеединства С.Н. Булгакова, а вариант моноплюрализма представлен персоналистической системой Н.О. Лосского.

Вновь обращаясь к культурно-историческим предпосылкам формирования эклектических и синкретических движений в истории, необходимо понять, какого рода процессы и ситуации создают такую предрасположенность. В наиболее общих чертах ответ на этот вопрос представляется достаточно очевидным. Важнейшей предпосылкой

³⁴ Лосев А.Ф. Диоген Лаэртский и его метод // Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 28.

соответствующих движений и тенденций, безусловно, является наличие в конкретном культурном пространстве определенного набора устоявшихся, авторитетных и, так сказать, академически оформленных «школ», «философских партий», «сект», конкурирующих между собой. Недостижимость разрешения этой ситуации чисто интеллектуальными средствами достаточно ярко продемонстрировали еще афинские софисты, часть аргументации которых позднее использовали скептики-пирронисты. На этой почве неизбежно вырастает существенный соблазн: объединить наиболее достоверные и плодотворные, но «частные» идеи этих школ в принципиально универсальной системе эклектического или синкретического толка.

Однако, это условие является необходимым, но не является достаточным. Прежде всего, потому, что сама конкуренция «школ» должна восприниматься в соответствующем культурном пространстве как существенно важный компонент в функционировании социокультурной системы в целом. То есть, она должна соответствовать (или представляться соответствующей) 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 (хотя бы потому, что они также носят «школьный» характер). Именно такое разочарование является наиболее существенным стимулом для интеллектуального движения, целью которого является сохранение и систематизация опыта разработки высших ценностей (что в большей степени соответствует приведенным ранее параметрам эклектизма) и восстановления, переосмысления или даже нового их конструирования (что часто выступает целевыми аспектами синкретических движений). При этом следует 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 культурно-интеллектуального потенциала социума), либо трансформацию эклектической учености в синкретическую философию. Последний вариант и 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 европейской философии Нового времени. Л.А. Микешина в уже процитированной 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.). Для вольфианской метафизики были в высшей степени характерны «...ясные и строгие правила

логического следования и доказательного мышления, его систематической упорядоченности, при котором не оставалось места осуждаемому, логически неприемлемому эклектизму»³⁵.

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»³⁶.

Принимая в целом позицию отечественной исследовательницы, 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» Лаэртца, 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 доказывается на материалах философских систем Плотина, Вл.С. Соловьева, а также обосновывается тезис о синкретическом характере философии Гегеля. Хотя, конечно, дело тут вовсе не в реальных качествах философского мышления, а в его восприятии и оценках со стороны «доминантного дискурса».

С другой стороны, именно в первой трети XIX в. на фоне как будто безраздельного господства великих логоцентрических систем был разработан один из самых известных вариантов эклектической философии Нового времени. Речь идет о философском учении Виктора Кузена (1792–1867), которое он сам обозначил как эклектизм (иногда с определением «спиритуалистический», а в поздние годы — просто как спиритуализм). Своим прямым предшественником он считал Мен де Бирана (1766–1824), которого и называл творцом спиритуализма. Но некая ирония истории состоит в том, что существенное влияние на разработку эклектической философии Кузена оказали идеи И. Канта и Ф.Г. Якоби, а также Гегеля и Шеллинга, с которыми он общался во время визита в Германию в 1817 г. Первые самостоятельные лекционные курсы (1815–1817) отличались заметным влиянием Шотландской школы «здорового смысла», а лекции в качестве профессора Сорбонны (1817–1820) — явным влиянием гегельянства. Кроме того, Кузен был освобожден из прусской тюрьмы, в которой провел полгода во время второго визита в Германию, по ходатайству того же Гегеля.

Эклектизм Кузена построен именно как философская система, исходным пунктом которой является известный тезис Г.В. Лейбница о том, что любые философские системы неполны, но и не ложны. При этом все мыслимые философские системы уже произведены,

³⁵ Микешина Л.А. Цит. соч. С. 35.

³⁶ Там же. С. 35–36 (Курсив источника).

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» (элемент спиритуализма). Факты сознания непосредственны и, следовательно, самоочевидны (здесь уже влияние картезианства).

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 прирожденным аспектам человеческого разума, который постоянно колеблется между ними, а избежать этих колебаний можно, только 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 религии³⁷.

Даже снисходительно настроенные по отношению к этому варианту эклектизма 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 философской доктрины и основы университетского преподавания философии; сам он в 1840–1851 гг. был министром народного просвещения Франции. 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»³⁸.

³⁷ См.: Кротов А.А. Трактровка сознания в «эклектическом спиритуализме» В. Кузена // Философия сознания: история и современность. М.: Новые тетради, 2003. С. 121–127.

³⁸ Микешина Л.А. Цит. соч. С. 36.

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 солидарны с рядом исследователей этого феномена.

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»³⁹. 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 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.

В конечном счете, понятие синкретизма в своей культурно-исторической эволюции прошло три этапа:

1. Аутентичный — термин «синкретизм», восходящий к образному выражению (вероятно, неологизму) Плутарха, используется безотносительно к религиозному или интеллектуально-философскому контексту; им обозначается соединение или слияние чего-либо, сходное с достижением гражданского согласия и единодушия в определенных обстоятельствах. В рамках этого использования синкретизм не является специальным термином, а только лишь фигурой речи.

2. Теологический — синкретизм понимается как соединение (точнее, воссоединение) христианских конфессий или даже всех ветвей христианства на основе преодоления догматических и организационных 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.

³⁹ Архипова Ю.В. Синкретизм в структуре культуры: Автореф. дис. канд. филос. наук. Саратов, 2005. С. 8.

3. 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). При этом спектр смысловой и оценочной интерпретации простирается от почти полного отождествления синкретизма с эклектизмом (классический вариант) до признания его основанием и методом органического системотворчества.

1.2. Основные принципы синкретического мировоззрения

Анализ синкретизма, показывает его многообразие, представленное как на уровне теоретических дефиниций и общих оценок, так и на уровне его характерных проявлений в истории мысли. Это многообразие усугубляется исторической трансформацией основных форм синкретизма (даже в рамках отдельно взятых отраслей культуры, например — в философии) и, как следствие, изменение оценок этого феномена под воздействием идеологических, религиозных и иных факторов.

Вероятно, по этим причинам синкретизм как некий сквозной феномен интеллектуально-культурной истории человечества (т.е. сам по себе) 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 аспектах⁴⁰. Кроме того, постпозитивистская история и философия науки уже более полувека разрабатывает проблематику взаимопроникновения научного, философского и различных форм вненаучного знания (Т. Кун, М. Полани). В сферу ее интереса также входят проблемы связи методологии естествознания с принципами познания, присущими другим культурно-когнитивным формам, включая религию и мистицизм (П. Фейерабенд). Оба аспекта 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 уже 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

⁴⁰См. напр.: LeBlanc III H.P. Syncretism of Qualitative and Quantitative Paradigms: The Case for Methodological Triangulation. Southern Illinois University at Carbondale, 1995. 20 p.

отнести даосизм Лао Цзы, чань и дзен буддизм (С.П. Курдюмов), восточнохристианский исихазм (С.С. Хоружий), философию «творческой эволюции» А. Бергсона (И. Пригожин) и др. Здесь также видны отчетливые признаки синкретизма как в системно-теоретическом содержании концепций, так и в их культурном обрамлении.

Оба этих момента не только показывают предрасположенность основных форм современной культуры к синкретизму, но 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» (в числе таковых, прежде всего, оказались Дж. Бруно, Г. Галилей, И. Кеплер и И. Ньютон) в плане культурно-интеллектуальных аспектов их жизни и деятельности. Все это вместе поставило вопрос о расширении классических рамок представлений о взаимодействии научного и ненаучного знания, об историческом характере научной рациональности⁴¹.

Многочисленные исследования в области истории науки убедительно показывают, что, вопреки классическим схемам, становление и развитие европейской науки происходило под знаком синкретизма; такие культурные формы как философия, теология, оккультно-эзотерическая мысль, конфессиональный и неконфессиональный мистицизм играли в этом процессе значительную роль. Российский философ и теоретик культуры И.Т. Касавин так 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»⁴². 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”»⁴³.

Сходные тезисы развивает философ и историк науки Л.М. Косарева, которая рассматривает «духовный гелиоцентризм», издревле присущий эзотерическим (мистическим) течениям, как исходный прототип «коперниканской революции». Заслуга Н. Коперника и его последователей состоит, помимо прочего, в том, что их космологические идеи внедрились в

⁴¹ 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.

⁴² Касавин И.Т. Спутники и попутчики науки (Средневековье и Новое Время) // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX веков. М.: Канон+, 1999. С. 10.

⁴³ Там же. С. 11.

сферу экзотерической культуры, которая ранее довольствовалась очевидным, но наивным геоцентризмом. Относительно этого она пишет: «Уникальность культуры начала Нового Времени состояла в том, что она сплавила воедино мировоззренческие ориентации, которые в античности и средневековье резко враждебно относились друг к другу... Общим основанием для соединения прежде несоединимого выступало то, что мы назвали “духовным гелиоцентризмом”. <...> Квазиплатонизм начала Нового времени представляет собой платонизм нового типа, стремящийся идеальный мир Порядка 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»⁴⁴.

На основании вышеизложенного можно заключить, что синкретизм как форма мировоззрения присутствует не только в различных исторических эпохах и разнообразных культурно-исторических общностях, но и в различных сферах культурно-познавательной деятельности. В этом контексте совсем не случайно были приведены здесь сюжеты из области истории и философии науки, поскольку присутствие синкретического начала в становлении и развитии научного знания в данном отношении наиболее иллюстративно, поскольку синкретические движения в сферах религии, философии, искусства давно признаны как их нормальный компонент (независимо от его оценок). А такие культурные феномены как магия, оккультизм, эзотерические учения являются синкретическими формами мышления и деятельности по самой своей сути. Однако, если речь заходит о науке галилеевского типа (т.е. обо всем постренессансном естествознании), то здесь ситуация долгое время (точнее, 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»⁴⁵. 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 к тому же обладает практически неограниченным потенциалом в плане практического (технического, экономического) освоения действительности. С другой стороны, жесткая демаркация научных и ненаучных форм знания позволяла прогнозировать перспективу позитивной финализации в

⁴⁴ Косарева Л.М. Коперниканская революция: социокультурные истоки // Рождение науки Нового Времени из духа культуры. М.: Институт психологии РАН, 1997. С. 300–301.

⁴⁵ Косарева Л.М. Проблема герметизма в западных исследованиях генезиса науки // Рождение науки Нового Времени из духа культуры. М., 1997. С. 151.

развитии науки. То есть, достижения состояния, в котором все существенно значимые знания будут сведены в систему достоверных теорий, основой которых будут являться простые и незыблемые законы, аналогичные законам физической механики.

Идеал завершения научно-познавательного процесса, выдвинутый еще Ф. Бэконом (1561–1626), был развернут в целую концепцию общечеловеческого прогресса на основе прогрессирующего научного знания теоретиками научно-философского позитивизма XIX в. (А. де Сен-Симон, О. Конт, Г. Спенсер). «Позитивная стадия» в эволюции социокультурной системы может быть достигнута 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. А важнейшим принципом последнего, с точки зрения классической науки, являлся редукционизм, т.е. объяснение сложных процессов, явлений и объектов на основе закономерностей, присущих их простым компонентам. О. Конт (1798–1857) провозгласил этот план в таких выражениях: «Теперь, когда человеческий дух создал небесную физику и физику земную, ...ему остается только закончить систему наблюдательных наук созданием *социальной физики*»⁴⁶. А несколько позднее выдающийся физик и физиолог Г.Л.Ф. Гельмгольц (1821–1894) писал: «...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»⁴⁷.

Таким образом, построить завершенную картину мира в соответствии с принципами строго научного знания в его классической форме 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.

Однако, как известно, кризис классической физики и научная революция конца XIX – начала XX вв. существенно пошатнули модель бессубъектного, редукционного «методологического триангула». Одним из таких сдвигов было осознание необходимости расширения простой 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)»⁴⁸. 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

⁴⁶ Конт О. Дух позитивной философии. Ростов-н/Д., 2000. С. 54.

⁴⁷ Цит. по: Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1965. С. 50.

⁴⁸ LeBlanc III P.H. Syncretism of Qualitative and Quantitative Paradigms: The Case for Methodological Triangulation. Southern Illinois University at Carbondale, 1995. p. 3.

осмысленный личностный опыт действует в отношении жизни индивида аналогично парадигме в науке). В предыдущем параграфе было указано, что синкретизм, помимо прочего, 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 культурно-когнитивные сферы, 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 определенных компонентов внеучного опыта — философского, религиозного, социального. Действие такой тенденции обнаруживаем как у истоков галилеевской науки, так и в периоды кризисов и научных революций. И.Т. Касавин, характеризуя всплеск мистико-окультурных и магических движений в период второй научной революции, говорит: «В дальнейшем — и вплоть до наших дней — наука не вытесняет магию, но лишь *оттесняет* ее в сферу альтернативных мировоззрений, и пока теории удается 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»⁴⁹.

Специфической формой выражения 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”»⁵⁰. Несмотря на некую радикальность данного высказывания, в нем есть, как говорится, доля истины. Впрочем, следует внести поправку в его содержание, уточнив, что разочарование в науке и обвинение ее в «надувательстве» в большей степени свойственны не самим представителям научного сообщества, а представителям массового менталитета.

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 социальным и интеллектуальным качествам, что уяснить их реальное значение мало кому удастся. Плюс к этому — специфическая позиция СМИ как основного источника информации в современности: освещать только те события в мире науки, которые сулят сенсацию. А это далеко не всегда именно революционные достижения; гораздо чаще в медиа-пространстве

⁴⁹ Касавин И.Т. Цит. соч. С. 11–12.

⁵⁰ Быстров М.В. К метафизике цельного знания В. Соловьева // Вопросы культурологии. 2010. №8. С. 21.

фигурируют разного рода скандалы (в духе заявления Р. Фейнмана, которое на самом деле является игрой слов) и пресловутые «утки», которые сейчас принято называть «fakenews». Поэтому удивляться ультрапопулярности телепрограмм вроде «Битва экстрасенсов» не приходится.

Однако, повторимся, доля правды в процитированном высказывании присутствует — хотя бы в отношении безуспешности построения «чистой науки» как завершенной системы всеобъемлющего достоверного знания. То же относится к идее сохранения единого методологического базиса и последовательной унификации языка науки (как, например, в концепции физикализма Венского логического кружка).

Однако, наблюдается и другая тенденция, связанная с воспроизводством универсальных методологических установок, которые осознанно или интуитивно направляют познавательный процесс в определенное русло. В данном качестве наиболее характерным явлением выступает методологический синкретизм. Возникновение этого феномена, его постоянное присутствие в различных формах мысли связано с рядом как объективных, так и субъективных факторов, что позволяет судить о закономерностях его проявления на различных стадиях культурной истории. Следовательно, вполне уместно говорить о прогнозировании ситуации, раскрывающей некоторые фундаментальные особенности данной методологии, которая в течение долгого времени была почти исключительной прерогативой философии, но, как следует из вышесказанного, во все большей 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 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 провоцирует в нем стремление к синкретизму вообще и методологическому в частности. При этом типичные черты, обнаруживающиеся у того или иного мыслителя, не умаляют его индивидуального вклада в человеческую историю.

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, даже еще чаще, как

результат применения строго научного метода. Наличие в методологии элементов синкретизма позволяет устранить саму возможность подобного упрощенного монизма.

Видение проблемы в новом ракурсе и перемещение в иную плоскость понимания достигается исключительно за счет изменения самого познающего субъекта, его ценностно-целевых интенций, границ и образа мысли, инструментальных и смысловых аспектов деятельности. Следовательно, с позиций методологического синкретизма, история человеческой мысли может быть представлена как поиск единого основания в культуре, которая в итоге не должна быть разделена на материальную и духовную. Особенно остро необходимость такой синкретической теории в прошлом осознавали философы, но и современная наука, пройдя стадию внутреннего качественного различия, связанную с дифференциацией знания, делает акцент сначала на междисциплинарных исследованиях, а затем вновь обращается к интеграции знания во всех отраслях науки. 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»⁵¹. 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 и, шире, во всей культурной системе, 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 на предшествующих страницах. 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. Ярким примером этого служат такие явления как тот же 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 самой классической науки он сыграл.

И если с построением точной модели синкретизма как такового существует названная 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.

⁵¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Республика, 1999. С. 93.

Указанные функции не могут быть обозначены произвольно, т. к. они непосредственно вытекают из базовых принципов теоретико-методологического синкретизма. Их можно обозначить следующим образом:

– 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 конструкций 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 дорефлективной 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»⁵². При этом Лосев не рассматривает взаимосвязь мифологии и философии в античной культуре как проявление синкретизма, 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 «собирательный», 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

⁵² Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М.: ЧеРо, 1998. С. 184–185.

свести их воедино»⁵³. 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 понимаем синкретизм как органическое соединение разнородных элементов, имеющих при этом исходное родство в предшествующих стадиях культурного развития. Именная такая трактовка является одним из оснований данного 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 *синкретизма* как раз была полная неуверенность в ценности чисто античных достижений и попытка использовать такое совершенно неантичное явление, как христианство, в те времена восходившее»⁵⁴. 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»⁵⁵. 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 отличную от них монотеистическую религиозную культуру. Спектр этих интродуктов охватывает все пласты христианства как мировоззренческой системы — от утонченной троичной теологии до трансформации языческих культов в христианские (иконопочитание, культ святых и т.п.).

Собственно говоря, А.Ф. Лосев указывает не столько на гибельность религиозно-философского синкретизма для античной культурной формации, сколько его специфическую культуротворческую функцию: «В синкретизме развилось новое учение, которое, как оно ни

⁵³ Там же. С. 185.

⁵⁴ Там же. С. 185–186.

⁵⁵ Там же. С. 186.

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, которая его творит и им управляет. Это — христианство»⁵⁶. Данное суждение подтверждает высказанный выше тезис о том, что обновленная в результате синкретического процесса модель культурного опыта имеет иные смысловые и ценностные качества, равно как 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), приобрела черты собственно религиозного вероучения, высшей формой которого становится уже теология (некоторые отечественные и зарубежные исследователи называют средневековую теологию «парафилософией»). Но ценностно-смысловым центром христианской теологии выступает уже символический персонализм, носящий, в какой-то мере, акосмический характер (выражение О. Шпенглера).

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 пусть даже уже существовавших идей, учений, традиций) и культурно-генетическую функцию (в качестве фактора накопления, систематизации и трансляции прошлого культурного опыта).

Вопрос о культурно-исторических 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 фундаментальном по замыслу труде «Религиозно-философские основы истории» (1913–1918). Следует отметить, что эта книга русского публициста и мыслителя православно-монархического (на тот момент) направления была впервые опубликована уже в современности, в 1997 г. То есть, в научно-философской полемике своего времени и много позже она не фигурировала. В общем замысле работы угадывается прямое или косвенное влияние лидера славянофильской философии А.С. Хомякова (1804–1860) и его произведения, известного как «Семирамида» или «Исследование истинности исторических идей» (также опубликованной в полном объеме в 1990-х гг.).

Это влияние можно представить 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

⁵⁶ Там же.

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)⁵⁷. 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»⁵⁸. 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 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 религии.

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»⁵⁹. Уже 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 различного рода посвящена вся 4 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»⁶⁰. Вера обеспечивает живое и одухотворенное творчество;

⁵⁷ См.: Хомяков А.С. Семирамида // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1994. С. 188–217.

⁵⁸ Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М., 2012. С. 50.

⁵⁹ Там же. С. 50–51.

⁶⁰ Там же. С. 194.

сомнение ведет к угасанию творчества, которое заменяется репродуцированием или механическим комбинированием: «Вместо смелой работы веры, последовательной, логичной, самоуверенной, тут является работа компилятивная, эклектическая — синкретическая»⁶¹. И далее: «Органическое объединение различных точек зрения возможно тогда, когда мы охватываем их какой-либо общей идеей, более 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. В такой работе нет никаких новых источников вдохновения. Она может быть умна, внимательна, тонка критически, но она — не есть работа творческая. Она не может иметь будущности, так как сшиваемые вырезки старых верований и убеждений все-таки по существу противоречивы, не связаны общностью какой-либо идеи, а потому не могут давать ростков новой эволюции. В лучшем случае их нагромождение может дать почву, на которой способно произрасти новое зерно, если только оно явится из какого-либо нового вдохновения веры»⁶². В этом обширном пассаже характерным образом противопоставляются не столько «подлинная религиозно-философская работа» и синкретизм как таковые, а две формы интегративной, комбинационной работы мысли. 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 данной работы. А именно: деятельность мыслителя синкретической ориентации направляется, прежде всего, верой в необходимость и осуществимость синтеза, в то время как деятельность философа-электика вызвана сомнением в возможности полноценного постижения и выражения истины. Таким образом, Тихомиров подменяет (точнее, синонимизирует) синкретизм и эклектику, одновременно отрицая синкретический характер подлинных, с его точки зрения, продуктов религиозно-философского творчества.

Исходя из этого, следует признать, что общее представление о синкретизме, выраженное Л.А. Тихомировым в «Религиозно-философских основах...» 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 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

⁶¹ Там же. С. 195.

⁶² Там же.

«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 пространстве ее господства в европейской истории; Тихомиров, напротив, отрицает какую-либо возможность «синкретизации» (выражение Тихомирова) христианской мистической идеи.

Вообще, несмотря на утверждаемую им идею вечного противоборства монизма и дуализма, Тихомиров акцентирует свое критическое внимание почти исключительно на одном выделенном периоде религиозно-философской истории человечества, который так или иначе связан с историей раннего христианства и его религиозно-культурного окружения. Для него это, прежде всего, каббалистика и гностицизм. Что же касается религиозно-философских учений в полном смысле слова, автор предпочитает давать им краткую характеристику, не вдаваясь в подробности учения. В некоторых случаях характеристика может быть просто уничижительной, как например, комментарий к изложению идей Филона Александрийского: «При столкновении мировых мировоззрений, в мелких умах происходил синкретизм, который ни для чего почвою не послужил. Фиб Филон — представитель этого мелкого синкретизирующего ума»⁶³. Синкретизм «внехристианского» образца (герметизм, неоплатонизм, манихейство) рассматриваются им обзорно в одной главе.

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. В подтверждение этого замечания приведем еще один фрагмент из его книги: «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 новоплатонизм, 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 новоплатонизм — быть может, высшее выражение греческой философии. Этим построениям недоставало одного, главного, такого основного исходного пункта, который бы мог слить отвлеченную истину с жизненным и мировым делом человека, воодушевляя его горячей верой в то, что даваемая ему “истина” даст ему также и “жизнь”»⁶⁴. 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 заглохли и не были допущены к исторической роли и прозябали в виде сект и тайных обществ»⁶⁵.

⁶³ Там же. С. 716.

⁶⁴ Там же. С. 196. [Терминология источника – С.Г.]

⁶⁵ Там же. С. 197.

Указание на «эволюционные ветки развития» проясняет особый интерес автора к каббалистике и гностицизму (притом, что неопифагореизм и герметизм могли бы предоставить ему даже более удачный материал для критики синкретизма): это дает ему возможность дополнительно акцентировать противоположность дуалистического мировоззрения Каббалы и гнозиса монистической вере иудаизма и христианства. Относительно исторической судьбы синкретических движений начала христианской эры, Тихомиров делает специальную оговорку: в наступившей, по его мнению, эпохе утомления христианского религиозно-философского творчества «остатки» синкретических движений переживают период воскресения и должны, несомненно, выдвинуть некую мощную религиозно-философскую доктрину «характера ярко антихристианского».

Это последнее замечание позволяет сказать, что, несмотря на резко критическое отношение к синкретизму, Тихомиров косвенно признает его неизбежное присутствие в интеллектуально-культурном пространстве, причем в трех формах: в чистом виде (как более или менее развитые религиозно-философские учения), в виде остатков и пережитков и в обновленном виде в результате «воскресения» и «новой конstellляции старых идей». Любопытным моментом в его представлениях о взаимодействии монистических и дуалистических идей является то, что «синкретизация» происходит, как правило, двояким образом: либо некое дуалистическое учение принимает определенные элементы монистической доктрины, либо происходит смешивание двух и более дуалистических учений. Со своей стороны, монистическое учение не может формировать внутри себя той или иной синкретической религиозной 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»⁶⁶. Несомненно, что эти синкретические учения развивались вопреки выведенной Тихомировым схеме, т.к. синкретическое движение шло именно из ложа монистической (монотеистической) религиозной культуры.

Интересно так же отметить, что он принципиально различным образом оценивает культурно-историческую роль этих двух синкретических учений. Философские идеи Филона Александрийского, по его мнению, 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. Это подчеркнуто и тем, что Тихомиров отводит анализу Каббалы три главы в своей книге. Впрочем, он указывает, что каббалистическое учение оказало значимое влияние на культурные и общественно-политические процессы не само по себе, а в качестве компонента более широкой синкретической системы: «То умственно-общественное движение, составною частью которого в религиозно-философском отношении была Каббала, вместе с гностицизмом и оккультизмом подрывая основы христианского строя, утвержденного в средние века, являлось фактически реформаторским, освободительным,

⁶⁶ Там же. С. 223.

революционным, так как противопоставляло общественной дисциплине старой Европы идею демократическую»⁶⁷. При этом, как подчеркивает Тихомиров, собственно каббалистическое учение в его социальном измерении весьма далеко от демократизма и провозглашения равенства: «Если каббализм, как и оккультизм, когда-либо начнет вносить в устройство общественное свои собственные идеи, то они будут порождать общество своеобразно аристократическое и очень деспотическое»⁶⁸. Соглашаясь с этим его замечанием (в плане недемократичности эзотерических учений в их социально-практическом применении), отметим, что этот вывод вновь нацелен на подтверждение важной для самого автора идеи: синкретические течения сами по себе бесплодны или малозначимы в культурном, историческом, социальном измерениях. Следует полагать, что по этой же причине Тихомиров всячески обходит стороной вопрос о синкретических характеристиках собственно христианства — даже в том идеализированном варианте, который он представляет в своем трактате.

При всем критическом отношении к трактату «религиозно-философские основы истории», следует признать, что в нем присутствует существенно значимый момент, для дальнейшего исследования. Это не только признание Тихомировым постоянного присутствия синкретических движений и феноменов в интеллектуальной культуре. Это его утверждение (цитированное выше) о том, что органическое 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 (учение, вера) о едином боге-творце, боге-вседержителе, боге-абсолюте. 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. В своей философской ипостаси учения основных монотеистических религий («авраамических религий») представляют собой особый вариант, который, вслед за А.Ф. Лосевым, можно обозначить как «абсолютный персонализм».

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 учения такого рода есть, по необходимости, 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

⁶⁷ Там же. С. 269.

⁶⁸ Там же.

парадигмального уровня. И, разумеется, методологический синкретизм представлен в такой системе на всех ее уровнях, во всех подсистемах.

Здесь и далее теоретические системы с описанными свойствами обозначены как философия всеединства. Именно эта линия в историческом развитии философии удовлетворяет всем основным характеристикам полиморфного синкретического инварианта интеллектуальной культуры.

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»⁶⁹.

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 некоей особой сущности, выполняющей функции посредника между сущим и сверхсущим»⁷⁰.

Если синкретизм — это способ философствования, целью которого является познание самой жизни как целостного феномена, то всеединство как разновидность синкретической теории — важнейший этап ее методологического роста.

Синкретизм как метод философии всеединства, в отличие от простого логического синтеза, выполняет функцию энтропии внутри искусственно созданных теорий, не оставляя им возможности превращаться в идеальные и потому мертвые, далекие от жизни формулы. Это своего рода попытка соответствовать принципу самой живой действительности, которая столь же разумна (но не рациональна) и познаваема, насколько 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 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-

⁶⁹ Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 33.

⁷⁰ Всеединство // Современный философский словарь. М., 2004. С. 130.

систематическое осмысление действительности оставалось возможным в процессе приращения первоначальной сферы реального (или признаваемого таковым)»⁷¹.

В соответствии с вышесказанным, всеединство как содержательный концепт (идея, категория) и как методологический (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»⁷².

Таким образом, если принять за отправную точку представленные характеристики концепта всеединства, то принадлежность систем (теорий, учений), претендующих на полноценное его раскрытие, к синкретическим системам становится почти самоочевидной. Другой вопрос, в какой именно степени учения в духе философии всеединства 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 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, который, в свою очередь, раскрывается на двух уровнях:

– во-первых, с точки зрения синкретического соединения различных культурных парадигм как культурно-цивилизационного уровня (Восток – Запад, христианство – индуизм и т.п.), так и отраслевого (религия, философия, искусство, магия);

– во-вторых, с точки зрения взаимодействия методологических парадигм (рационализм – интуитивизм, догматизм – скептицизм и др.).

⁷¹ Там же.

⁷² Там же.

Глава 2

СИНКРЕТИЗМ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

2.1. Истоки синкретизма в отечественной философии всеединства

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, зародилась, 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»⁷³. 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

⁷³ Роцинский С.Б. Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примирение, синтез. Элиста: 1999. С. 3.

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 не делает их 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 Шлейермахера⁷⁴. 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 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 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»⁷⁵. Он также показывает, что поворот церкви к этим сферам произошел под влиянием церковно-государственных реформ XVIII в., а главного идеолога этого процесса —

⁷⁴ См.: Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 849.

⁷⁵ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 2. М., 1992. С. 543.

Феофана Прокоповича (1681–1736) — недвусмысленно определяет как «западника» и проводника «протестантского направления»⁷⁶. 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 литературе⁷⁷.

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, представляют собой ...“ереси”, сознательные и заведомые односторонности, причем во всех них одна сторона хочет стать всем, распространиться на все»⁷⁸.

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*»⁷⁹.

С одной стороны, порядок этих самоопределений противоположен тому, что присуще 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»⁸⁰. 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

⁷⁶ См.: Там же. С. 547–548.

⁷⁷ См.: Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 2 т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2010. С. 324.

⁷⁸ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 312.

⁷⁹ Там же. С. 317.

⁸⁰ Там же. С. 319–320.

представлен «субъектоцентризм» всей новоевропейской мысли⁸¹. 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).

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»⁸².

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 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

⁸¹ См.: Там же. С. 320–325.

⁸² Роцинский С.Б. Цит. соч. С. 7.

сходства, чем между спинозовской субстанцией и самосознанием ее модуса, отдельной человеческой личности, или между платиновским Единым и самосознанием отдельной человеческой души в этом мире»⁸³. 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 панлогизм...»⁸⁴. 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.

⁸³ Булгаков С.Н. Цит. соч. С. 350–351.

⁸⁴ Там же 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 неооккультизма).

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»⁸⁵. Специфической формой реализации сходных интенций явился нео-оккультизм, основу которого нидерландский религиовед В. Ханеграаф видит «в синкретизме неоплатонизма, герметизма, астрологии и каббалы эпохи Возрождения...»⁸⁶.

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»⁸⁷. 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 имеем дело со специфической моделью религиозной

⁸⁵ Шахматова Е.В. Мифотворчество Серебряного века // Вестник Томского гос. ун-та. 2009. №322. С. 83.

⁸⁶ Hanegraaff W. Esotericism // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Leiden: Brill.: 2006. pp. 336–340.

⁸⁷ Carlson M. No Religion Higher Than Truth: The Russian Theosophical Movement since 1875. Princeton: Princeton Univ. Press, 1922. P. 10.

антропологии, в которой проблемы родовой и личностной сущности человека рассматриваются сквозь призму 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»⁸⁸. Решение проблемы раздельности и, одновременно, сущностного тождества ипостаси и индивидуальной личности требует особого понятия, которое служит «невыраженным обоснованием», неявно присутствующим во всех вероучениях, относящихся к человеку⁸⁹.

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 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-

⁸⁸ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 113.

⁸⁹ См.: Там же. С. 116.

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...»⁹⁰.

При этом, антропософия генетически связана с внеучной 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 философема, а конкретная мифологема⁹¹. 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 культуры⁹².

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

⁹⁰ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 194.

⁹¹ См.: Бердяев Н.А. Теософия и антропософия в России. М., 1989. С. 2.

⁹² Там же. С. 1.

антропософию, а на давнюю традицию, идущую от неоплатоников, гностиков, мистиков позднего Средневековья и Ренессанса, Я. Беме, Ф.К. Баадера, Сен-Мартена.

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 антропологии⁹³.

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»⁹⁴. Общей точкой соприкосновения между ними оказывается тема Софии, позволяющая выстроить иерархию всеобщего Единства. Софийная символика задает особый 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.

⁹³ См.: Антропософия // Кемеров Е.В. Современный философский словарь. М. 2004. С. 49–53.

⁹⁴ Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 86–87.

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 (здешнее 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...»⁹⁵.

Такое фундаментальное двуединство онтологических измерений человека передаётся софиологическими построениями всеединства. София здесь дана как единство и взаимопереходность тварного и нетварного, имманентного и 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»⁹⁶. 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 (ипостась) чего-то другого, высшего»⁹⁷.

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 несубстанциональность 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 сущности из многообразных иерархических и эволюционных эонов единого космического процесса. Но реализация

⁹⁵ Хоружий С.С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // После перерыва: пути русской философии. СПб., 1994. С. 263.

⁹⁶ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 195.

⁹⁷ Соловьёв В.С. Соч. в 10 т. СПб., 1911–1913. Т. 9. С. 20.

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»⁹⁸.

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 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 сознательно⁹⁹.

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.

⁹⁸ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. С. 178.

⁹⁹ См.: Гугова С.Г. Историсофия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. 2014. №10. С. 17–24.

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 становится очевидным 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»¹⁰⁰.

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»¹⁰¹. И поэтому «...хотя Якоб Беме и оказал сильное подспудное влияние на европейскую культуру, но присутствует он в ней сегодняшней главным образом как некое “припоминание”»¹⁰². 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

¹⁰⁰ Штайнер Р. Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение. СПб., 2016. С. 38.

¹⁰¹ Бакусов В. Послесловие // Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М.: Изд-во политической литературы, 1990. С. 412.

¹⁰² Там же.

молитвенных стихов Беме ходили в народной среде (в некоторых таких списках автор именовался «св. Бем»).

Религиозно-мистическая антропософия Беме построена по принципу всеобщего подобия, на котором основана 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»¹⁰³. 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»¹⁰⁴. 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»¹⁰⁵. 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 всепримиряющий Бог-Бездна или Бездна Бога. Бог Беме, в отличие от Единого 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 показать, что значимыми истоками русской философии всеединства служили практически все учения этой мировой синкретической

¹⁰³ Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1990. С. 69.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же. С. 85–86.

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, чтобы показать отличие подобных учений от получившего широкий резонанс в первой половине XX века антропософского учения Штейнера. Распространенные в данный период формы неоккультизма 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).

Далее на примере философской системы Вл.С. Соловьева показывается, что мистические основания синкретических философских учений всеединства выступают как системообразующий элемент для подобного рода теорий.

2.2. Синкретизм в философии всеединства В.С. Соловьёва

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.

Ранее уже рассматривался вопрос о том, что подобный методологический принцип, обозначаемый как мистический рационализм, является характерной чертой философских систем всеединства, восходящих к позднеантичной неоплатоновской традиции. 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»¹⁰⁶. 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»¹⁰⁷. Впрочем, согласно Лосскому, отнести учение Фихте о непосредственном знании полностью к сфере интуитивно-мистической гносеологии затруднительно, т. к.

¹⁰⁶ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. М.: Правда, 1991. С. 152.

¹⁰⁷ Там же. С. 152–153.

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»¹⁰⁸, 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»¹⁰⁹.

Еще более ярко это проявляется в философии Гегеля. С одной стороны, «...из его философии еще яснее видно, что истинная спекуляция должна быть действительно умозрением, т. е. непосредственным проникновением в сущность вещей, испытыванием самой внутренности их. В этом смысле диалектика Гегеля есть по существу чисто эмпирический метод мышления...»¹¹⁰. 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»¹¹¹.

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 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

¹⁰⁸ Там же. С. 156.

¹⁰⁹ Там же. С. 157.

¹¹⁰ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. М.: Правда, 1991. С. 158.

¹¹¹ Там же. С. 163.

Соловьева иррациональную тайну выразить рациональным способом»¹¹². Он также фиксировал не просто двойственность, а даже антиномичность соловьевской мысли: «Есть Владимир Соловьев дневной и ночной. И противоречия Соловьева ночного лишь по внешности примирились 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»¹¹³.

Данные суждения, 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»¹¹⁴. Он признавал, что Соловьев применяет оба метода и потому оказывается «столько же мистиком, сколько и рационалистом»¹¹⁵. 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»¹¹⁶.

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...»¹¹⁷. 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

¹¹² 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.

¹¹³ 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.

¹¹⁴ Тареев М.М. Религиозный синтез в философии В.С. Соловьева // Христианское чтение. 1908. № 1. С. 44.

¹¹⁵ Там же. С. 45.

¹¹⁶ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Владимира Соловьева: В 2 т. Т. 1. М. 1995. С. 294.

¹¹⁷ Гайденок П.П. «Мистический рационализм» и проблема сверхразумного начала // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. М., 1988. С. 49.

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 целого¹¹⁸.

Однако само по себе обращение к мистике никоим образом не объясняет своеобразия системы русского мыслителя, ведь блестящих примеров мистической 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»¹¹⁹.

Поэтому анализ философской мысли Соловьева исключительно с точки зрения ее систематики, которая демонстрирует очевидную способность к схематизации, логической последовательности, ясности, отдельности и рациональности выражения, оставляет возможность одностороннего восприятия его как чистого последователя Шеллинга, Гегеля и

¹¹⁸ Гутова С.Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Нижневартовск, 2009. 166 с.

¹¹⁹ Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. СПб.: Образование, 1913. С. 47.

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.

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. 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 язычникам¹²⁰. 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»¹²¹.

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 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»¹²². Таким образом, обращение Соловьева к идеям (а также терминологии) платонизма, неоплатонизма и гностицизма происходило

¹²⁰В 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.

¹²¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 163.

¹²² Тихеев Ю.Б. К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С. Соловьева // История философии. 2014. №19. С. 139.

преимущественно через усвоение и переработку учения Шеллинга¹²³. А. Каменских акцентирует внимание на соотношении идей Соловьева с учением Оригена, которое, как известно, создавалось при заметном влиянии неоплатоновских учений. Однако, как резюмирует исследователь, Соловьев не был ни последователем Оригена (в тексте «Оригенист»), ни «русским Оригеном»¹²⁴. 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»¹²⁵. Авторы подчеркивают, что русский мыслитель отчетливо противопоставлял умосозерцаемое абстрактное Благо (как высший принцип платонизма в целом) конкретной и «энергичной» Любви (как духовному идеалу христианства). В этом он видит противоположность не только эллинского и христианского мировоззрения, но и коренное различие религиозных традиций¹²⁶. Таким образом, вновь подчеркивается характерное 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»¹²⁷. 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

¹²³ Там же. С. 136–137.

¹²⁴ Kamenskikh A. Origen in Russian philosophy: from Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev // СХОЛН. Vol. 8. 2 2014. pp. 446–459.

¹²⁵ 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.

¹²⁶ Там же. С. 61–62.

¹²⁷ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 498.

— 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: «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)»¹²⁸.

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 Плотину¹²⁹.

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 неоплатонизм не совсем адекватно. Тут сказывается общая зависимость от той самой традиции нового времени, которую он хочет преодолеть»¹³⁰. 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

¹²⁸См.: Плотин Эннеада V.1.4 // Избранные трактаты: В 2 т. Т. 2. М., 1994.

¹²⁹ См.: Гутова С.Г. Мистический рационализм в философии всеединства Вл. Соловьева: специальность 09.00.03 «История философии»: Дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук. Екатеринбург, 1994. 149 с.

¹³⁰ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 163.

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»¹³¹.

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 Первоначала 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»¹³². 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»¹³³. 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

¹³¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 695.

¹³² 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].

¹³³ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 222.

чего-нибудь»¹³⁴. 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: «Божество понимается Плотинем 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»¹³⁵.

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 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»¹³⁶. 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

¹³⁴ Там же. С. 234.

¹³⁵ Соловьев В.С. Плотин // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д., 1997. С. 392.

¹³⁶ Соловьев В.С. Цит. соч. С. 240.

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 Плотиним и Платоном»¹³⁷.

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 Плотиним, 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 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 единство¹³⁸.

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»¹³⁹. 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

¹³⁷ Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 37.

¹³⁸ См.: Плотин Эннеада V. 9. 1 // Избранные трактаты: В 2 т. М., 1994.

¹³⁹ Там же. С. 114.

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.

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 преображения, 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 совершенство¹⁴⁰.

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 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»¹⁴¹.

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 Плотиним — 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 платоновской философии является внутренний опыт человека — как обыденный, нормальный, так и необычный опыт, состояние мистического экстаза»¹⁴². 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

¹⁴⁰ См.: Гугова С.Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Нижневартовск, 2009. С. 177.

¹⁴¹ O'Meara D. Consciousness of self, of time and of death in Greek philosophy: some reflections // СХОЛН. 2015. Vol. 9. 2. pp. 283–291.

¹⁴² Лега В.П. Философия Плотина и патристика: взгляд с точки зрения современной православной апологетики. М., 2002. С. 7.

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 — 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 становится 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»¹⁴³.

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»¹⁴⁴.

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 — 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»¹⁴⁵. 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,

¹⁴³ Плотин. Эннеады VI. 9. 11 // Избранные трактаты: В 2 т. Т. 2. М., 1994.

¹⁴⁴ Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 11.

¹⁴⁵ Лега В.П. Цит. соч. С. 11.

все стороны человеческого опыта и все, что есть в нем мистического, неизреченного и трансцендентного»¹⁴⁶.

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 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

¹⁴⁶ Адо П. Плотин, или простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. С. 10.

культурного опыта. Но, как сказал В.Ф Эрн, «всякая измена единству — есть гибель цельности»¹⁴⁷.

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»¹⁴⁸.

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.

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»¹⁴⁹.

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

¹⁴⁷Эрн В.Ф. Природа мысли // Богословский вестник. 1913. Т. 1. С. 509.

¹⁴⁸ Трубецкой Е.Н. Владимир Соловьев и его дело // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 458.

¹⁴⁹ Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василиды) // Сочинения. М., 1993. С. 19.

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. 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.

Подводя итоги, их 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 Плотина. 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.

2.3. 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»¹⁵⁰.

Мысль о гармонии как чистом равновесии противоположностей 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»¹⁵¹ (да и Муза здесь «более строгая», а не «более мудрая»). В другом варианте читаем: «Враждебное всегда в ладу»¹⁵². Первый вариант перевода дает динамическую картину мироздания, вдохновившую в свое время Николая Кузанского, Дж. Бруно и великих немецких идеалистов XIX в.

Во втором варианте сталкиваемся с картиной реальности, развивавшейся в индобруддистской культуре еще с ведического периода. Возможно, ее логически совершенным выражением является формула «восемь не», принадлежащая одному из основателей буддизма махаяны Нагарджуне (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 — не-постоянно и не-прерывно, не-едино и не-различно, не приходит и не уходит»¹⁵³. 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

¹⁵⁰ Цит. по: Ипполит. Опровержение всех ересей (IX, 9, 1) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 189.

¹⁵¹ См.: Платон. Софист, 242 de (пер. С.А. Ананьева) // Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1994. С. 309.

¹⁵² Платон. Софист, 242 de // Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1994. С. 199.

¹⁵³ Цит. по: Восемь не // Современный философский словарь. М., 2004. С. 120.

«основанием оснований» является пустота (санскр. шунья), а основанием пустоты «пустота пустоты» (санскр. шунья шуньята)¹⁵⁴.

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 разумеется 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»¹⁵⁵. Конечно, это высказывание относится к основоположениям гегелевской феноменологии духа. Но Соловьев уверен, что «...в Индии за две с лишком тысячи лет до Гегеля философы буддизма проводили такое отождествление сущего с явлением, или отрицание всякого сущего...»¹⁵⁶. 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)¹⁵⁷. 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 буддизмом¹⁵⁸.

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). Основным интересом является 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 замыслу. Отсюда и столь пристальное внимание к разработке учения о специфическом опосредующем начале, которое могло бы представлять собой

¹⁵⁴ См.: Андросов 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.

¹⁵⁵ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 680.

¹⁵⁶ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 282–283.

¹⁵⁷ См.: Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 129.

¹⁵⁸ См.: Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 50–52.

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»¹⁵⁹. Даже идеальная цель истории — достижение всеобщей нравственной свободы в правовом государстве — представляет собой обмирщенную версию Града Божьего.

В обоих случаях 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»¹⁶⁰. Полагаем, что разработка софиологической проблематики в русской философии всеединства

¹⁵⁹ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 1993. 78.

¹⁶⁰ Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 14.

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 материального¹⁶¹.

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 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»¹⁶². 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»¹⁶³. 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»¹⁶⁴: «Ясно,

¹⁶¹ См.: Гутова С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. 2014. №10. С. 22.

¹⁶² 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.

¹⁶³ Там же. С. 228

¹⁶⁴ «Возможность-бытие» — в переводе А.Ф. Лосева и «бытие-возможность» — в переводе В.В. Библихина.

что возможность-бытие, рассмотренная в абсолютном смысле, <...> неким загадочным образом 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 (aenigmaticae)»¹⁶⁵. 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 самим истокам жизни, «напитаться бессмертием премудрости, не придя к которой, разум и не живет, потому что не прикоснулся к основе своей жизни»¹⁶⁶.

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»¹⁶⁷.

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»¹⁶⁸. 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

¹⁶⁵ Кузанский Н. О возможности-бытии // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1980. Т. 2. С. 151–152.

¹⁶⁶ Кузанский Н. Игра в шар // Там же. С. 287.

¹⁶⁷ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 713.

¹⁶⁸ Лосев А.Ф. Цит. соч. С. 234.

архетипика всеединства — как интуитивно-концептуальный образ и как эталон миропонимания¹⁶⁹.

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 человек его чувствует и схватывает интуитивно. Именно жизнь как один из ключевых смыслообразующих концептов подсказывает идею единства всего 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»¹⁷⁰. 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...»¹⁷¹. Как видим, здесь вновь воспроизводится символика циклического и линейного движения¹⁷².

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

¹⁶⁹ См.: 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.

¹⁷⁰ См.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 48.

¹⁷¹ Там же. С. 49.

¹⁷² См.: 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.

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 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»¹⁷³. 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»¹⁷⁴. Здесь вновь входим в сферу концепт-образа Софии¹⁷⁵.

Следующая мысль Соловьева непосредственно приводит 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»¹⁷⁶. 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, делает вывод философ, существование нашего духа, имеет первоначальное субстанциальное бытие независимо от своего частного обнаружения или проявления в ряде отдельных актов и состояний. Следовательно, должны признать, что наше существование глубже всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, наличную жизнь. Эту идею подтверждает и то, что в любом организме 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.

¹⁷³Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 700.

¹⁷⁴Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров». СПб., 1994. С. 155.

¹⁷⁵Гутова 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.

¹⁷⁶Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. 1994. С. 114.

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»¹⁷⁷.

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 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 вечно»¹⁷⁸. 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?»¹⁷⁹. 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 человеке¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Там же. С. 139.

¹⁷⁸ Там же. С. 149.

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ Там же. С. 150.

Общая картина мироздания у Соловьева носит космологический характер; он подчеркивает, что божественные силы образуют некий цельный, безусловно, универсальный и в то же 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 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 другим¹⁸¹.

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»¹⁸². 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 фиксировала 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, сливающихся воедино мистико-теософские и собственно теоретические аспекты в кульминации Богочеловечества. Последнее является средоточием специфически 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,

¹⁸¹ См.: Гутова С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. 2014. №10. С. 17–24.

¹⁸² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. 1994. С. 153.

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»¹⁸³.

Здесь 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 непреходящем 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 созидающего 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 бытия¹⁸⁴.

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»¹⁸⁵. 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 деятельностей, <...> 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»¹⁸⁶.

¹⁸³ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт Русской цивилизации, 2009. С. 394–395.

¹⁸⁴ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. С. 203–255.

¹⁸⁵ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 221.

¹⁸⁶ Там же. С. 712.

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 деятельностей.

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 сущностью¹⁸⁷. 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 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 исторического осуществления производится благодаря диалектике мифо-символического и рационального выявления содержания исторических эпох¹⁸⁸.

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:

¹⁸⁷ См.: Гутова С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. 2014. №10. С. 22.

¹⁸⁸ См.: Там же. С. 23.

«...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»¹⁸⁹. 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»¹⁹⁰. Подобные мысли высказывал и Н.А. Бердяев, утверждавший, что Соловьев верит в осуществление Царства Божьего путем прогрессивной эволюции¹⁹¹. 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»¹⁹².

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. 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»¹⁹³. 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»¹⁹⁴.

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...»¹⁹⁵. 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.

¹⁸⁹ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л.: Эго, 1991. Т. 2. ч. 1. С. 70–71.

¹⁹⁰ Там же. С. 30–31.

¹⁹¹ Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Н.А. Бердяев о русской философии: В 2 ч. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 45.

¹⁹² Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 357.

¹⁹³ Флоровский Г.В. Цит. соч. С. 399.

¹⁹⁴ Там же. С. 402.

¹⁹⁵ Там же. С. 401–402.

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 события тезиса и антитезиса, у Соловьева присутствует изначально — в своей «стяженной» форме; фактически, в любой диалектической триаде Соловьева всегда присутствует четвертый компонент — София как осуществленное 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 разворачиванием, осуществляется в индивидуальности Христа и одновременно в соборности Церкви, целостно схватывается в становящемся «цельном знании» и, наконец, всецело, реализуется — посредством Софии — в Богочеловечестве¹⁹⁶.

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, 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 — так же, 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 теоретическим формулам¹⁹⁷. И все-таки, софиологические

¹⁹⁶ См.: Гутова С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. 2014. №10. С. 24.

¹⁹⁷ См.: Гайденко 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

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 миропонимания¹⁹⁸.

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 обитель божественной плеромы¹⁹⁹. 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»²⁰⁰. Если в контекст православной софиологии ввести и неортодоксальную софиологию всеединства, то с данным утверждением трудно не согласиться.

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»²⁰¹. В данном утверждении содержится прозрачный намек, что

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.

¹⁹⁸ См.: Гутова С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. 2014. №10. С. 24.

¹⁹⁹ Там же С. 22.

²⁰⁰ Топоров В.Н. Древнегреческая София: происхождение слова и его внутренний смысл // Античная балканистика. М., 1978. С. 128.

²⁰¹ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Владимира Соловьева. С. 204.

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.* Ранее уже приводилась соответствующая дефиниция 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»²⁰². 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 — это материально-телесная осуществленность самого абсолюта, отличная от него, но субстанциально от него неотделимая...»²⁰³. 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 становления²⁰⁴.

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 потому, что существует общество, элементом которого является каждая отдельная

²⁰² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994. С. 139.

²⁰³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1991. С. 230.

²⁰⁴ См.: Гутова С.Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Нижневартовск: Изд-во НГГУ, 2009. С. 166.

человеческая личность»²⁰⁵. Этот субстанциальный общечеловеческий организм и есть София, подобно тому, как «цельный божественный организм» в лице (лике) Христа есть София (нетварная и нетварно-тварная)²⁰⁶.

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»²⁰⁷.

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 находим в знаменитом 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 существе²⁰⁸. 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,

²⁰⁵ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. С. 232.

²⁰⁶ См: Гутова С.Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Нижневартовск, 2009. С. 118–119.

²⁰⁷ Там же. С. 120.

²⁰⁸ См.: Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. СПб., 1998. 374 с.

а должен быть высшим единством обоих»²⁰⁹. «Истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства, некоторый определенный образ восприятия и усвоения себе другого»²¹⁰. 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 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 мистификации²¹¹. 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 личность²¹².

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)»²¹³. По Соловьеву, русский народ не только видит в Софии «социальное воплощение Божества и Церкви Вселенской»,²¹⁴ но и находит в этом образе отражение своей великой миссии и метаисторического двуединства национального и всечеловеческого. В работе «Идея человечества у Августина

²⁰⁹ Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 511

²¹⁰ Там же. С. 506–507.

²¹¹ См.: Карсавин Л.П. София земная и горная // Малые сочинения. СПб., 1994. С. 76–98.

²¹² Гутова С.Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Нижневартовск, 2009. С. 121–122.

²¹³ Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда: 1989. С. 321.

²¹⁴ Там же. С. 322.

Конта» Соловьев слегка иронизирует над учением основателя позитивизма о Великом Существе: «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, выразалось религиозным вдохновением русского народа еще в XI веке, так что срединная идея Конттовой religion positive представляет собою именно ту сторону христианства, с которой оно было если не создано, то почувствовано некогда русской душой...»²¹⁵.

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»²¹⁶. 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 софиологических аспектов есть противоречия, способ снятия которых (например, отнесения их к «разным» Софиям) не всегда убедителен.

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

²¹⁵ Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 576.

²¹⁶ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. С. 226.

божественного плана), и жертвенную (отдание и раскрытие себя в миротворении) потенции. Но и в том, и в другом София есть «идеально преображенная материя».

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*.

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 реальности. В этих выкладках импликациях 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).

Однако мистичность Софии заключается не только в ее внутрисистемных функциях, она прямо вырастает из ее собственных определений, которые, 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 традиции²¹⁷) в непосредственном мировосприятии, но и одновременно скрыта

²¹⁷ 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

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»²¹⁸. Это рассуждение не совсем полно, поскольку данная связь (назовем ее софийной) не только предшествует разделению, но и одновременно ему (поддерживая единый бытийный строй множественного сущего), и последует ему (как временной горизонт воссоединения).

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 «срачивания» 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.

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., 1998. С. 511–517).

²¹⁸ Кузанский Н. Игра в шар // Кузанский. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 293.

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 дискурсивными дефинициями и категориальной диалектикой, а именно персонификация Софии и ее праксеологические аспекты (окультурно-теургические, как правило). Однако все это вместе есть более или менее органичный комплекс софийной интуиции, содержание которой раскрывается всякий раз специфично и по-новому.

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»²¹⁹.

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 слияния «вторичного» эона — Христа с персонализированным Иисусом — Искупителем).

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 утраченному 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»²²⁰. В конечном счете, Демиург, «бессознательно вдохновляемый и внушаемый» Софией-Ахамот, «созидает и связывает»

²¹⁹ Соловьев В.С. Валентин и валентиниане // Философский словарь Владимира Соловьева. С. 4.

²²⁰ Там же. С. 5.

возникшие из ее страстей стихии, придавая им форму материальных предметов и существ. Когда Демийург, 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»²²¹. 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»²²². 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 догмам христианства²²³. 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 Шекиной²²⁴.

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 к тому,

²²¹ Там же. С. 5–6.

²²² Там же. С. 6.

²²³ См.: Гутова С.Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Нижневартовск: Изд-во НГГУ, 2009. С. 127–128.

²²⁴ Там же. С. 127–129.

что София суть онтологическая сущность (единство материального и идеального) и категория гносеологического ряда (полное, целостное знание). Значимо то, что гностическая софиология 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 находим дефинитивное высказывание у Прокла: «Истинная София есть знание самой себя и София самой себя, направленная на самое себя и придающая себе совершенство»²²⁵.

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)»²²⁶. 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. Реальное в свете софийного есть не просто процесс реального становления вещей, но... творчество»²²⁷.

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

²²⁵ Прокл. О первоосновах теологии. О первоосновах теологии. М., 1993. С. 123.

²²⁶ Плотин. Энн. V. 8.4. О сверхчувственной красоте // Избранные трактаты: В 2 т. Т. 1. М.: РМ, 1994. С. 97–98.

²²⁷ Цит. по: Лосев А.Ф. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 569–585.

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.

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 неооккультизма, эксплуатирующие софийную тематику, в данном случае могут не учитываться.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

Софиология в философии всеединства не является изобретением отечественной мысли²²⁸. 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.

²²⁸ См.: Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. 447 с.

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.

2.4. Синкретическая персонология в русской философии всеединства: основные принципы

Исследование истоков и особенностей отечественной философии всеединства, 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»²²⁹. Соответственно, сама идея «всеединой антропологии» не исключает специально теоретического осмысления личности.

Более того, исходя из содержания 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 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.

²²⁹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров». СПб.: Художественная литература, 1994. С. 27.

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 бытия²³⁰. 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 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, историсофских 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 уже определяли как антропо-софийный.

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 поглощению, 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 преображения,

²³⁰ См.: Булгаков С.Н. Трагедия философии // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 317.

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 преобразования, 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 самождественности, вечности. Божественная сущность не может быть разделена в своей природе, существуя во всех своих ипостасях, соприисутствуя на всех уровнях творимого ею бытия, она остается самождественной, 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»²³¹.

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 несовершенстве 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 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»²³².

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

²³¹ Юнг К.Г. Айон: феноменология самости // Сознание и бессознательное. СПб., 1997. С. 173.

²³² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994. С. 29.

несовершенства, а затем возвращает человека (через поиск самотождественности) к знанию родового, всеобщего значения²³³. Человеческая природа обретает свою цельность, только при условии ее устремленности к божественному, которое осуществляется через духовное преображение: «Единое существо нравственности — целость человека, заложенная в его природе как пребывающая норма и осуществляемая в жизни (личной и исторической)»²³⁴. 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, замкнутыми в здешнем бытии, но свобода онтологического самоопределения, выбора собственной природы и сущности в широчайшем распахе — от ничто до Бога»²³⁵. Стремление обрести полноту бытия, по Соловьеву, связано с познанием целостного бытия и обретением человеком свободы, которая имеет божественную природу. Осознание сущности свободы как божественной дает человеку возможность бесконечного развития²³⁶.

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 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.

²³³ См.: Гутова С.Г. Личность и мир в философии всеединства Л.П. Карсавина // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. №19 (374). С. 153.

²³⁴ Соловьев В.С. *Оправдание Добра* // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 233.

²³⁵ Хоружий С.С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 268.

²³⁶ 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 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, уже говорили о своего рода волнообразном движении в истории неоплатоновской традиции всеединства как периодическом смещении основных акцентов с универсалистской проблематики к персоналистской.

При всей неоднозначности персонологических идей Л.П. Карсавина вполне можно согласиться, что он «...первый сделал метафизику всеединства философией личности...»²³⁷, 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 смысл как свободное соучастие в созидании Тела Христова. Свобода христианской личности становится творческой свободой...»²³⁸. 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 смыслонесущий центр «мира сего». Более того, сама онтологическая структура мироздания организована как сложная иерархия симфонических личностей различного масштаба²³⁹.

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

²³⁷ Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 156.

²³⁸ Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Малые сочинения. СПб., 1994. С. 428.

²³⁹ См.: Гугова С.Г. Личность и мир в философии всеединства Л.П. Карсавина // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. №19 (374). С. 154–155.

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»).

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»²⁴⁰. Действительно, русский философ в собственном определении симфонической личности утверждает: «Первоединство познающей личности с 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»²⁴¹. 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»²⁴². Здесь можно отметить явную реминисценцию монадологических идей Лейбница²⁴³, 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. Соловьева²⁴⁴. Карсавин утверждает, что структура симфонической личности составляется иерархией «низших» и «высших» личностей, каждая из которых, в свою очередь, имеет внутреннюю структурность,

²⁴⁰ Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 154.

²⁴¹ Карсавин Л.П. О личности // Религиозно-философские сочинения: В 2 т. Т. 1. СПб., 1992. С. 96.

²⁴² Там же. С. 97.

²⁴³ См.: Евлампиев И.И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии // Философский век. Альманах. «Г.В. Лейбниц и Россия»: Материалы Международной конференции. СПб., 1996. С. 103–124.

²⁴⁴ См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. 920 с. С. 653–654.

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 и симфонического тела. Само по себе оно — абстракция...»²⁴⁵. 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»²⁴⁶.

Однако персонология Карсавина осложняется тем утверждением, что «сама по себе социальная личность такая же абстракция, как и личность индивидуальная»²⁴⁷. 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.

Однако способность человека к «самопревозмоганию» (М. Хайдеггер) или, в терминах Карсавина, к «усовершению» 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»²⁴⁸. Отправная точка такого процесса — единение в Духе, ибо «Дух — синоним единства»²⁴⁹. По твердому убеждению философа, неоднократно и по различным поводам высказываемому им в своих работах, именно перманентное духотворение есть единственный способ «усовершения» 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.

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 усовершении самого Космоса.

²⁴⁵ Карсавин Л.П. Цит. соч. С. 139.

²⁴⁶ Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 506.

²⁴⁷ Карсавин Л.П. Цит. соч. С. 139.

²⁴⁸ Там же. С. 152.

²⁴⁹ Там же. С. 154.

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 сущность²⁵⁰.

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 усовершенствии» 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»²⁵¹.

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 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

²⁵⁰ См.: Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. С. 247–796.

²⁵¹ Гребешев И.В. Метафизика личности в историософии Л.П. Карсавина // ВМГОУ. 2009. №3. С. 66.

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. Зиммеля²⁵². 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 — при строго сохраняемой, никогда не исчезающей *раздельности* — в нем все же 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”».

В тоже время данное двуединство есть вместе с тем глубоко внутреннее, до самых корней проникающее подлинное *единство*: “взаимодействие” осуществляется здесь в форме *взаимопроникновения*»²⁵³. 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»²⁵⁴. 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»²⁵⁵.

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”»²⁵⁶. Это возрастающее поле трансцендирующего «непосредственного самобытия» воспроизводится примерно по той же логике в отношении к обществу, культуре, миру в целом, святыням и, наконец, к Богу, который также открывается в своей истинной сущности как «Ты», Богочеловечество есть конкретное сопереживание судьбы «мира во мне» и «Бога во мне». Эти восходящие витки становления конкретного всеединства являются и восходящими ступенями самопознания.

²⁵² См.: Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. С. 519.

²⁵³ Там же. С. 522.

²⁵⁴ См.: Там же. С. 524–525.

²⁵⁵ Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. С. 525.

²⁵⁶ Там же. С. 525

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.

Итоги 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

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.

Основные идеи, представленные в данной работе, можно резюмировать в следующих положениях.

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.

Основной тезис заключается в 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 показывает 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, порядок, 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.

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.

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).

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 Николая Кузанского 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 меньше²⁵⁷.

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 проявились в становлении средневековой традиции всеединства. Здесь теоретической доминантой является либо 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 софиологические и персонологические системы всеединства конца XIX – первой половины XX вв.

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.

Тема синкретизма в философии всеединства связана 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.

²⁵⁷ См.: Любищев А.А. Уроки истории науки // Наука и религия. СПб.: Алетейя, 2000. С. 240.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Адо П. Плотин, или простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. 142 с.
2. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М.: Наука, 1990. 272 с.
3. Архипова Ю.В. Синкретизм в структуре культуры: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Саратов, 2005. 18 с.
4. Бакусев В. Послесловие // Я. Беме Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М.: Изд-во политической литературы, 1990. С. 412–415.
5. Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М.: Изд-во политической литературы, 1990. 415 с.
6. Бердяев Н.А. Основная идея Владимира Соловьева // Н.А. Бердяев о русской философии: В 2 ч. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 240 с.
7. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В.С. Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 355–373.
8. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 14.
9. Бердяев Н.А. Теософия и антропософия в России // Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. 714 с.
10. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
11. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
12. Богуславский В.М. Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М.: Наука, 1994. 720 с.
13. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла. М.: Добросвет, 2000. 258 с.
14. Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. №7. С. 79–97.
15. Брокгауз, Ефрон Энциклопедический словарь: В 86 т. СПб., 1890–1897. Т. 59.
16. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и размышления. М., 1994. 415 с.
17. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. 603 с.
18. Быстров М.В. К метафизике цельного знания В. Соловьева // Вопросы культурологии. 2010. №8. С. 20–25.
19. Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // Вопросы философии. 1989. №6. С. 59–75.
20. Веселовский А.Н. Синкретизм древнейшей поэзии и начала дифференциации поэтических родов // Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. С. 156.
21. Гайденок П.П. «Мистический рационализм» и проблема сверхразумного начала // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 49–110.
22. Гайденок П.П. Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева // Знание. Понимание. Умение. 2005. №2. С. 202–208.
23. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 т. Т. 3. СПб., 1994. 582 с.
24. Гегель Г.В. Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 1993. 480 с.

25. Гребешев И.В. Метафизика личности в историософии Л.П. Карсавина // Вестник Московского государственного областного университета. 2009. №3. С. 60–67.
26. Гутова С.Г. Владимир Соловьев: синкретизм философии всеединства. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманитар. ун-та, 2009. 166 с.
27. Гутова С.Г. Историософия Вл. Соловьева: мистическое и рациональное в учении о богочеловечестве // Вестник Вятского гос. гуманитарного университета. 2014. №10. С. 17–24.
28. 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.
29. Гутова С.Г. Личность и мир в философии всеединства Л.П. Карсавина // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. №19 (374). С. 152–156.
30. Гутова С.Г. Мистический рационализм в философии всеединства Вл. Соловьева: специальность 09.00.03 «История философии»: Дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1994. 149 с.
31. Дидро Д. Философские мысли // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. 592 с.
32. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках: русская философия в поисках Абсолюта. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. 920 с.
33. Евлампиев И.И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии // Философский век. Альманах. «Г.В.Лейбниц и Россия»: Материалы Международной конференции. СПб.: СПб НЦ, 1996. С. 103–124.
34. 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.
35. Иванов В.В. Очерки по истории семиотики в СССР. М.: Наука, 1976. 298 с.
36. Ивин А.А. Философия. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2004. 1072 с.
37. Ипполит. Опровержение всех ересей (IX, 9, 1) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. С. 189.
38. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея: сборник произведений русских мыслителей. М., 2002. С. 289–352.
39. Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (Офиты и Василиды) // Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 18–23.
40. Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. 532 с.
41. Карсавин Л.П. София земная и горняя // Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 76–98.
42. Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. 532 с.
43. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 2. М.: Терра, 1992. 565 с.
44. Карсавин И.Т. Спутники и попутчики науки (Средневековье и Новое Время) // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX веков. М.: Канон+, 1999. С. 9–16.

45. Константинов Ф.В. *Философская энциклопедия*. В 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. 740 с.
46. Конт О. *Дух позитивной философии*. Ростов-н/Д.: Феникс, 2000. 256 с.
47. Косарева Л.М. Проблема герметизма в западных исследованиях генезиса науки // *Рождение науки Нового Времени из духа культуры*. М.: Институт психологии РАН, 1997. С. 151–164.
48. Косарева Л.М. Коперниканская революция: социокультурные истоки // *Рождение науки Нового Времени из духа культуры*. М.: Институт психологии РАН, 1997. 360 с.
49. Кротов А.А. Трактровка сознания в «эклетицистском спиритуализме» В. Кузена // *Философия сознания: история и современность*. М.: Новые тетради, 2003. С. 121–127.
50. Кузанский Н. О возможности-бытии // *Соч.*: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 140.
51. Кузанский Н. *Игра в шар* // *Сочинения*: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980. 471 с
52. Леви-Стросс К. *Первобытное мышление*. М.: Республика, 1994. 384 с.
53. Леви-Стросс К. Руссо – отец антропологии. *Первобытное мышление*. М.: Республика, 1994. С. 23–28.
54. Леви-Стросс К. *Структурная антропология*. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
55. Лега В.П. *Философия Плотина и патристика: взгляд с точки зрения современной православной апологетики*. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. 123 с.
56. Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. Кн. 1. М., 1992. 656 с.
57. Лосев А. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // *Страсть к диалектике: Литературные размышления философа*. М.: Советский писатель, 1990. 320 с.
58. Лосев А.Ф. *Античный космос и современная наука* // *Бытие. Имя. Космос*. М.: Мысль; Российский открытый университет, 1993. С. 16–612.
59. Лосев А.Ф. Диоген Лаэртский и его метод // *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М.: Мысль, 1986. С. 3–54.
60. Лосев А.Ф. *История античной философии в конспективном изложении*. М.: ЧеРо, 1998. 192 с.
61. Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. 960 с.
62. Лосев А.Ф. Эклетицизм (в античной философии) // *Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5*. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 542–543.
63. Лосев А.Ф. *Владимир Соловьев и его время*. Изд. 2, испр. М.: Молодая гвардия, 2009. 640 с.
64. Лосский Н.О. *Обоснование интуитивизма* // *Избранное*. М.: Правда, 1991. 622 с.
65. Лосский В.Н. *Богословское понятие человеческой личности* // *Богословие и Боговидение*. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства. М., 2000. 632 с.
66. Любятцев А.А. *Уроки истории науки* // *Наука и религия*. СПб.: Алетейя, 2000. 358 с.
67. Любятцев А.А. *Наука и религия*. СПб.: Алетейя, 2000. 358 с.

68. Майоров Г.Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 9–12.
69. 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.
70. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии. О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991. С. 8–22.
71. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 2000. 406 с.
72. Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки. Т. 38. 2013. №4. С. 27–43.
73. Мильков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 2 т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2010. 902 с.
74. Мюллер Д.Т. Христианская догматика. Минск: Лютеранское наследие, 1998. 766 с.
75. Платон Софист, 242 de // Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. 526 с.
76. Плотин Избранные трактаты: В 2 т. Т. 1; 2. М., 1994. 128 с.; 147 с.
77. Прохоров А.М. Большой энциклопедический словарь. М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. 1456 с.
78. Прокл. О первоосновах теологии. М.: Прогресс, 1993. 319 с.
79. Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. СПб.: Образование, 1913. 273 с.
80. Рист Дж.М. Плотин: путь к реальности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. 320 с.
81. Роцинский С.Б. Владимир Соловьев и западная мысль: критика, примирение, синтез. Элиста, 1999. 176 с.
82. Кемеров В.Е. Современный философский словарь. М.: Академический проект, 2004. 864 с.
83. Соловьев В.С. Плотин // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. С. 391–395.
84. Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 493–547.
85. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. 892 с.
86. Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 892 с.; Т. 2. 822 с.
87. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. СПб., 1994. 528 с.
88. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 581–757.
89. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 140–288.
90. Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 3–138.
91. Соловьев В.С. Валентин и валентиниане // Философский словарь Владимира Соловьева. М.: Директ-Медиа, 2012. С. 4.
92. Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда: 1989. 736 с.

93. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 562–582.
94. Соловьев В.С. Оправдание Добра // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47–580.
95. Степин В.С. Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. М.: ИФ РАН, 2001. 605 с.
96. Философский словарь Владимира Соловьева. М.: Директ-Медиа, 2012. С. 187.
97. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Изд-во политической литературы, 1989. 576 с.
98. Тареев М.М. Религиозный синтез в философии В.С. Соловьева / Христианское чтение. 1908. №1. С. 42–86.
99. Тихеев Ю.Б. К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С. Соловьева // История философии. 2014. №19. С. 133–141.
100. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: ФИВ, 2012. 808 с.
101. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
102. Трубецкой Е.Н. Владимир Соловьев и его дело // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 456–471.
103. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1995. 604 с.
104. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432 с.
105. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории // Сочинения. М.: Мысль, 1994. 816 с.
106. Удовиченко Е.М. Философия: курс лекций и словарь терминов. Магнитогорск: МГТУ, 2004. С. 152–153.
107. Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка. В 4 т. М.: ОГИЗ, 1935–1940. Т. 4.
108. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 602 с.
109. Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2000. С. 247–796.
110. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: Восточная литература; РАН, 1998. С. 73–80.
111. Хомяков А.С. Семирамида // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1994. 591 с.
112. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. LXXIII. 325 с.
113. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. 447 с.
114. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 447 с.
115. Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Республика, 1999. 496 с.
116. Шахматова Е.В. Мифотворчество Серебряного века // Вестн. Том. гос. ун-та. 2009. №322. С. 78–85.
117. Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. СПб.: Алетейя, 1998. 374 с.
118. Штайнер Р. Теософия. Введение в сверхчувственное познание мира и назначение. СПб.: Амрита, 2016. 160 с.
119. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М.: Наука, 1965. 328 с.
120. Юнг К.Г. Айдос: феноменология самости // Сознание и бессознательное. СПб., 1997. 544 с.
121. Юнг К.Г. Психологические типы. М.: Университетская книга, 1998. 720 с.

122. Carlson M. 'No Religion Higher Than Truth': The Russian Theosophical Movement 1875–1922. Princeton, 1993. 298 p.
123. Hanegraaff W. «Esotericism», Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Leiden: Brill. 2006. pp. 336–340.
124. Kamenskikh A. Origen in Russian philosophy: from Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev // ΣΧΟΛΗ/ 2014. Vol. 8.2. pp. 446–459.
125. LeBlanc III H.P. Syncretism of Qualitative and Quantitative Paradigms: The Case for Methodological Triangulation. Southern Illinois University at Carbondale, 1995. 20 p.
126. O'Meara D. Consciousness of self, of time and of death in Greek philosophy: some reflections // ΣΧΟΛΗ. 2015. Vol. 9. 2. pp. 283–291.

Научное издание

Гутова Светлана Георгиевна

**СИНКРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА**

Монография

ISBN 978-5-00047-643-7



Редактор: Е.В. Вилявина
Технический редактор: Д.В. Вилявин
Обложка: Д.В. Вилявин

Дата выхода: 18.04.2022
Гарнитура Times New Roman. Усл. печ. листов 8,97
Электронное издание. Объем 1,47 МБ. Заказ 2235

Издательство НВГУ
628615, Тюменская область, г. Нижневартовск, ул. Маршала Жукова, 4
Тел./факс: (3466) 24-50-51, E-mail: izdatelstvo@nggu.ru