

В.Д. КУРГАНСКАЯ

СМЫСЛОВАЯ АРХИТЕКТОНИКА ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА ВСЕЕДИНСТВА

В методологическом обеспечении историко-философского исследования чрезвычайно важно учитывать различие языка и речи. По общему правилу философские «тексты возникают только в актах чтения текстов», «тексты читаются только текстами» (М.К. Мамардашвили). К языку, в отличие от дескриптивно-дискурсивных суждений, не применимы предикаты «истинный» или «ложный». Философия всеединства есть не только дискурс всеединства, направленный на логическое развертывание этого понятия, но и язык его экспликации; не просто сообщение, но и принцип его упорядоченности. Философия как язык учения о всеединстве – это не только то, *о чем* мы узнаем и *что* мы понимаем, читая философские тексты, но и то, *чем* мы мыслим. Поэтому философский текст как бы замыкается сам на себя, приобретает ту же таинственную автономность, что и произведение искусства. Определения истинности и ложности в этом случае приобретают тот смысл, что относительно философии как метаязыка, аналогично поэтическому языку, может быть поставлена проблема его валидности. «У поэтического и философского способов речи есть одна общая черта. Они не могут быть «ложными». Ибо вне их самих нет мерил, каким их можно было бы измерить и каким они соответствовали бы» [1].

В этом плане историко-философское исследование есть деятельность по вторичному моделированию смысловых связей первоисточника, но не в интерпретации на языке иного, близкого самому интерпретатору, стиля философствования, а в интертекстуальном пространстве, или в пространстве *метатекста*. Архитектоника историко-философского дискурса определена законами построения подобных метатекстов или законами смыслового единства самой метафизики. Один из таких герменевтических законов Гадамер сформулировал как закон «презюмции совершенства», сопутствующий схватыванию смысла. Это смысловое ожидание или «предпонимание», руководящее движением понимания, структурировано как *предвосхищение всеедин-*

ства: «доступно пониманию лишь действительно совершенное единство смысла» [2]. Таким образом, в основополагающих принципах современной философской герменевтики актуализируется не что иное, как классическая парадигма всеединства.

Плотин утверждал, что в каждом человеке безотчетно присутствует убеждение (объяснить которое он не в состоянии) в том, что единое тождественное начало во всей своей целостности присутствует везде и во всем. Это убеждение, «возникающее с первым проблеском мысли... представляет собой достовернейшее из всех начал – начало, которое извечно звучит в наших душах» [3]. Поэтому какое-либо обоснование этого начала в философии как рациональном (само) отчете об опыте духовно пережитого абсолютного, становится излишним. Метафизика всеединства должна быть неким духовно-интеллектуальным устройством, с помощью которого это начало из невнятного звука превращается в артикулированное слово. Этот тезис справедлив, разумеется, по отношению к самым различным типам философии. «Логическая непрерывность или, что то же, непрерывное логическое выведение всего из одного, которое делает всю систему кругом около одного центра, непрерывно проходимым во всех направлениях и не знающим никаких hiatus'ов или перерывов, вот задание, к которому естественно и неизбежно стремится человеческая мысль, не останавливаясь перед насилием и самообманом, обходами и иллюзиями» [4].

Единство в классической традиции метафизического мышления не есть нумерическое единство, семантически, логически и онтологически противостоящее множественности. Бытие «всеобъемлюще многообразно именно потому, что всецело едино. Будучи всецело единым, оно является универсальным принципом множественности» [5]. Единое всецело внутри всех вещей и всецело вне их. Абсолютно простое, оно вместе с тем безгранично неопределенно. Оно есть умопостигаемая сфера, центр которой повсюду, а

окружность – нигде (Алан де Лилль, Николай Кузанский, Джордано Бруно, Блез Паскаль). Так понимаемое Единство лежит вне и по ту сторону любых типов корреляции субъекта и объекта, познания с познаваемым. Вместе с тем дискурс всеединства развертывается в структурах сознания, заданных трансцендентально-эмпирическим удвоением бытия. Если единое начало имеет свой интенциональный коррелят в его извечном звучании в наших душах, то вместе с первым проблеском мысли положено столь же изначальное удвоение первоединства сущего, приобретение им «ноэтически-ноэматической плоти» в сознании.

О, вещая душа моя!

О, сердце, полное тревоги,

О, как ты бьешься на пороге

Как бы двойного бытия!..

Так, ты – жилища двух миров... [6]

Единство бытия, как онтологическая реальность, свидетельствуется в слове, и лишь в форме высказывания оно становится историко-философским фактом. Однако, как подметил Чжуанцзы: «Единство вместе со словом – это два, два и один – это три. Если продолжать, так со счетом не справиться... самому искусному математику» [7]. Чтобы эта прогрессия не превратилась в дурную бесконечность (в гегелевском смысле слова, но и с оттенком буквализации метафоры), тезис Парменида об онтологическом тождестве мысли и бытия должен быть преобразован в герменевтический круг, где любое осмысленное высказывание о едином с самого начала вбирает в себя и вбирается в самопознание человека. Шеллинг доказывает, что полагание онтологически-герменевтического круга в основание философского дискурса является *conditio sine qua non* осмысленности метафизических суждений. «В круге, из которого все происходит, нельзя считать противоречием то, что то, посредством чего порождается одно, само в свою очередь порождается им» [8]. Таким образом, задача эксплицировать трансцендентальные условия мысли, способной мыслить Первоединое как нечто, что дает возможность состояться мысли о себе, обрекает метафизику на сверхсложность логико-семантических конструкций и погружает в безвыходно апорийный смысловой контекст.

Для актуализации смыслового содержания метафизики всеединства можно избрать путь либо *тематизации*, либо *проблематизации* ее

содержания. В идеале оба этих принципа должны быть, конечно, синтезированы. При этом следует иметь в виду, что метафизика всеединства, созданная в русле русской религиозно-философской мысли, понимает себя как универсальный синтез всего исторического духовно-интеллектуального опыта осмысления начал бытия. При таком задании ни одна философская система, ни один способ мышления или тип философствования не могут считаться чем-то, что лежит вне области, подлежащей универсальному синтезу. Метафизика всеединства рассматривает *любую* философскую концепцию как более или менее внятный отзвук и отсвет первичных интуиций единого бытия. Поэтому в рамках принципа всеединства обретает право на существование альтернативная (параллельная, периферийная, маргинальная и т.п.) история философии. Такая, скажем, как история еретических, сектантских, герметических, мистико-окультурных учений.

Пристальное внимание к знанию за пределами науки, к многообразию вненаучного знания характерно для современного науковедения. Однако мировоззренчески-методологические основания единства типов знания до сих пор остаются проблемой, требующей даже не столько комплексного разрешения, сколько верной постановки. Для этого необходимо освободиться от привычных и вошедших в учебники представлений историков культуры о наличии и критериях различения единой «столбовой дороги» и множества окольных, маргинальных «каменистых троп» развития науки. Скажем, проект восстановления наук Ф. Бэкона и критика им схоластики считаются исходным пунктом развития новоевропейского рационализма. Между тем известно, что, например, Корнелий Агриппа – традиционно рассматриваемый как «записной оккультист» – критиковал Бэкона именно за его приверженность к оккультизму и суевериям [9]. В ряду подобных фактов – и профессиональные занятия Кеплера астрологией, и теологические рукописи Ньютона, и множество других примеров подвижности и проходимости границ (в том числе и в сознании творцов науки) научно-рациональной и оккультно-мистической картин мира, метафоры и дефиниции, категории и символа, логики и интуиции. Что касается собственно философии, то, начиная уже с Платона, философская рефлексия поставлена перед проблемой (являющейся вместе

с тем требованием и задачей) синтеза *рациональной реконструкции и мистического постижения Абсолюта* [10].

В истории философии нет недостатка в утонченно спекулятивных и диалектически виртуозно разработанных системах логических определений всеединства. Вместе с тем возникающие при этом парадоксы делают проблематичной саму абстрактную возможность формализации всеединства, если только последнее не сводить к предустановленной в начале Творения, априорной рациональности объективно сущего. Рационально-систематическая форма дискурса всеединства сталкивается с едва ли преодолимым препятствием в виде того, что сфера рефлексивного метауровня смысловых связей и переходов, будучи центрированной в метафизическом измерении логическими процедурами обоснований, обладает качественно иным единством, чем единство на уровне феноменологической данности. Вне учета этого обстоятельства метафизика всеединства становится, перефразируя И.А. Ильина, *абстрактным учением о конкретности Unitas multiplex*. Структуры всеединства определяются как нечто, аналогичное канторовским множествам, которые невозможно отобразить друг в друга без перестройки их структуры. Так, например, можно отобразить абсолютно все точки квадрата на его стороне, но при этом их взаимное расположение окажется совершенно иным. Разграничительные линии, аподиктически выделенные в ноуменальной сфере, в эмпирической действительности не выступают в своей абстрактной чистоте и не развертываются в линейную последовательность.

Природа интуитивной очевидности единого тождественного начала бытия такова, что присутствие единства трансцендирует все моменты своей внешней выраженности и завершенности, в том числе в языке («В молчании познается Атман»), и в то же время нет никакого иного единства помимо того, что выражено и явление, в том числе и в языковых формах. Данная особенность идеи всеединства имеет определя-

ющее значение и по отношению к стилистике философского текста. Формализованному мышлению противостоит «фантастическая и поэтическая диалектика гегелевского типа» (Г. Померанц) как способ связи терминов, не допускающих определения вне контекста. Диалектика есть логика взаимоперехода тождества и различий, единства поля и ядра значений. Но поэтому атрибутивной чертой логики философского понятия должно быть объединение формализованной строгости теоретического термина и открытости поля значений поэтической метафоры. Недаром А.И. Герцен называл «Науку логики» логической поэмой*. М. Френч характеризует систему Гегеля в качестве «философского или абсолютного эпоса», где универсальный синтез метафизики, религии, поэзии и истории является плодом поэтического вымысла, «сочинительства». Быть может, употребление в отношении философской системы Гегеля термина «сочинительство» и не совсем корректно, но бесспорным является положение о присутствии в самых рационалистических построениях метафизики вне рациональных оснований категориальных синтезов. И тогда встает вопрос уже о единстве самих этих оснований, без которого становится невозможной соотносительность философских учений в рамках единой смысловой структуры. Метафизика всеединства, по своему замыслу, есть элемент, заключающий в себе собственное субстанциональное целое, «часть, равная целому, причем целое не равно своей части» [11], – как определял существо символа П.А. Флоренский. Метафизика всеединства, обращенная в предмет историко-философского исследования и вместе с тем в способ организации его проблемно-смыслового пространства, становится методологической основой преодоления представления об историко-философском процессе как вавилонском смешении философий.

При всей важности проблем *великого синтеза* философии, религии и науки на принципах свободной теософии, историософии, антропософии и прочих модальностей софийного всеединства,

* Еще более парадоксальной является интерпретация жанра «Науки логики» Гегеля Б. Брехтом: «Это одно из величайших произведений мировой юмористической литературы. Речь идет об образе жизни понятий, об их двусмысленных, неустойчивых, безответственных существах. Они вечно друг с другом бранятся и всегда на ножах, а вечером, как ни в чем не бывало садятся ужинать за один стол... Иронию, скрытую в каждой вещи, он называет диалектикой. Как все великие юмористы, он это преподносит с убийственно серьезным видом». – *Брехт Б. Сочинения. Т. 4. Театр, пьесы, статьи, выступления. М.: Искусство, 1964. С. 61.*

метафизика всеединства должна, прежде всего, определиться в отношении той главной и основной противоположности, которая становится причиной удвоения бытия в философской рефлексии.

Сколь многообразны типы философии, созданные в процессе ее исторического развития (в данном контексте термин «развитие» в отношении историко-философского процесса употребляется в общекультурном, а не концептуальном значении), столь и различны модальности удвоения бытия как условия возможности метафизики. Предвосхищая эксплицитное представление проводимой в данной работе идеи, можно сослаться на исследование современного немецкого философа М. Френча «Премудрость в личности». М. Френч считает, что линия водораздела, или основание дуализма европейской метафизики содержится в противопоставлении двух типов философии: *философии сущности* и *философии свободы* [12]. Наиболее характерным выражением философии первого типа является средневековая субстанциальная онтология, базирующаяся на реализме универсалий. Второй тип философии может быть идентифицирован с философией личности Нового времени. Маркс, как известно, связывал эпигонский характер неогегельянства с предпринятой им попыткой противопоставления принципа субстанции и принципа субъекта, или «спинозовского» и «фихтеанского» элемента системы абсолютного идеализма. Г.С. Батищев считал, что глубина альтернативности субстанциалистской и антисубстанциалистской позиций, и в особенности глубина антагонизма между ними обеими и некоей кардинально инаковой постановкой вопроса, острота развертывающихся при этом проблематизаций таковы, что они пронизывают все области культуры, все ипостаси субъектного мира, все отношения и связи человека и мира [13]. Философия всеединства должна не только указать на возможность синтеза этих полярных установок философствования, но и осуществить его.

Разумеется, для такого синтеза должны существовать объективные предпосылки, в том числе и в самом историко-философском процессе в виде форм сближения и взаимопроникновения философской онтологии и философской антропологии как отправных точек метафизического мышления. Концептуальные предпосылки философии свободы создавались в такой форме, как

инициированная спором номинализма и реализма десубстанциализация *универсалий* через размещение их в познающем субъекте.

В мировоззренческих универсалиях («Мир», «Человек», «Божество», «Дух», «Душа», «Благо», «Истина», «Красота», «Свобода», «Судьба», «Счастье», «Жизнь», «Смерть», «Любовь», «Страдание», «Время», «Вечность» и т.д.) сконцентрированы основные типы и закономерности культурно-исторических форм целостного отношения человека к природному, социальному и личностному миру. Очевидно, что типы, формы, способы генерации и функционирования этих структур, их взаимозависимости, порядки координации и иерархизации и т.д. имеют конкретно-историческую определенность. Их нельзя конструировать а priori и произвольно встраивать в механизмы социального развития в качестве архитипически изначальных или телеологически конечных Абсолютов. Кроме того, систематизация мировоззренческих или ценностно-онтологических универсалий по предметному содержанию и сферам проявления (природа, дух и душа; знание, вера, нравственность; искусство, религия, наука, философия и т.д.) не имеет отношения к анализу единого истока и способа их генерации. «Философия как таковая связана в глубинах своих с режимом нашей сознательной жизни в той мере, в какой эта жизнь представляет собой некоторую целостность и реализуется на основаниях, отличающихся от природных оснований» [14]. Целостное, не редуцированное к односторонней определенности содержание мировоззренческих универсалий соответствует целостному, разностороннему развитию личности, не сведенной к односторонней функции и гипертрофированной способности. Актуализация их содержания в философии всеединства позволяет в принципиальном плане преодолевать разрыв между экзистенциально-личностной сферой и познавательно-теоретической культурой, между свободной игрой воображения и научно-методологической дисциплиной теоретического мышления.

Мировоззренческие универсалии, по всей видимости, являются тем концептом, на основе которого открывается возможность анализа внутренней формы единства отвлеченно-теоретических категорий онтологии с логико-герменевтическими структурами личностных смыслов философского знания. Само понятие «мировоззренчес-

кая универсалия» является *междисциплинарным* и *метадисциплинарным*. Его содержательная разработка возможна лишь на стыке философской рефлексии, научно-теоретического дискурса, художественно-образного мышления.

«Первейший принцип философии состоит в том, что Универсалии ничего не объясняют, они сами подлежат объяснению» [15]. В основе «объяснения» значения универсалий той или иной философской системы (соответственно: системой) лежит ее общая идея. В метафизике всеединства универсалии выступают как смыслонесущие элементы и профили идеи всеединства, но и каждая из них в себе самой устроена точно таким же образом. Ввести мировоззренческие универсалии в герменевтический круг актуального события мысли и объективно-независимого осмысления ее реального предмета возможно на пути использования метаязыка того же самого первичного духовного опыта, на основе которого философская рефлексия артикулирует свои фундаментальные первоинтуиции в специально-философских терминах – идеях и категориях. Причем этот язык должен обладать очень странной способностью тождественного именованья как первоэлементов онтологии (вода, воздух, огонь, земля), так и внутренних состояний субъективности человека и структур мысли.

Философию, сознательно и принципиально проводящую установку на интеграцию в едином дискурсивном акте метафизики, мистики и поэтики мировоззренческих универсалий, единство их аналитически-рефлексивного и синтетически-мифологического начал, можно обозначить, – в соответствии с историко-философской традицией – как *философию всеединства*. Понятно, что метаязыком интерпретации самой философии всеединства не может быть концептуальность какой-либо другой, альтернативной философии. Поэтому стоит задача обретения не иной философии, а иного, равномошного языка. «Своим другим» для *метафизики* всеединства выступает *поэтика* всеединства – поэтика многомерной, многослойной, многоярусной духовно-душевно-вещественной реальности во всем спектре ее возможностей и превращений, раскрывающих взаимопричастность всех своих уровней, но также и складки, швы, разрывы между ними.

С учетом сказанного, если не единственно возможным, то, по меньшей мере, наиболее оче-

видным способом создания логически и семантически гомогенного контекста историко-философского исследования принципа всеединства является анализ текстов как записи опыта (феноменологии) состояний сознания, стремящегося ввести себя в абсолютное отношение к Абсолютному. Заявленная стратегия или программа, казалось бы, реанимирует бесповоротно архаичную предпосылку: идею абсолютного знания. Тем самым в основу историко-философского исследования вносится абстракция метаисторической идеальности и все связанные с ней апории *телеологии* как логико-семантической модели эмпирического генезиса. Однако такой вывод был бы чересчур поспешным.

Философские концепты, в том числе и идея абсолютного, обладают смыслом лишь внутри философского же рассуждения. Задача имманентизировать Абсолютное философскому дискурсу лишь по видимости наделяет исследователя метафизики всеединства статусом «Советника Всевышнего», «Специалиста по Универсуму», «Эксперта по бесконечности». Истина как *алетейя*, как диалектическая феноменология логических и смысловых структур бытия, онтологически дозволена и достижима лишь в философски трансформированном мире. «Тому, кто действительно направил свою мысль на бытие, уже недосуг смотреть вниз, на человеческую суету, и, борясь с людьми, преисполняться недоброжелательства и зависти» [16]. В то же время свободная бесцельность созерцания самоценного бытия самозамкнутых эйдосов в теоретическом, т.е. бездеятельном и бескорыстном умозрении, не может быть опредмечена в сакральном тексте, вещающем от имени Абсолюта. В античности философы объявили себя носителями особого знания: оно не сводилось к *доксе* софистов, но и не совпадало с *софией* мудрецов.

Конечно, это знание выступает в единстве с историческими формами развития сознания в специализированных областях культуры: научного, художественного, религиозного, мифологического типов опыта. В частности, всеединство в понимании гностиков и Плотина разворачивается в мистической диалектике *космо-онто-теологии*. В системе Канта совмещение имманентного и трансцендентного планов достигается в сфере нравственности, у Шеллинга – искусства, у Гегеля – логической идеи. В русской филосо-

фии концептуализация идеи всеединства происходила в религиозно-философской модальности единства веры и знания. Соответственно формами осмысления и выражения всеединства становились миф, художественный образ, научно-теоретическая система, метафизическая категория, символ и т. д. Стратегия же историко-философского исследования метафизики всеединства направлена на актуализацию той области, которая управляет всеми этими совокупностями единств.

Понятийно-терминологические структуры дискурса всеединства должны быть отнесены к типу сверхсложной организации смысла, присутствующего в системах антитез и отождествлений, невозможных в обычной языковой конструкции. Предмет метафизики всеединства – это, во-первых, все те ограничения, спецификации и упорядоченности, которые получает философская первоинтуиция всеединства по мере своего развертывания (концентрации и рассеивания) в текст. Но истина, во-вторых, не может быть связана с онтологической ущербностью, неполнотой, непроявленностью. Поэтому в предмет историко-философского исследования философии всеединства не интегрируются учения и системы на основе тематической общности, терминологических особенностей, мировоззренческих установок и т. д. Здесь должно присутствовать единство качественно иного порядка, выявление которого становится необходимой предпосылкой группировки, классификации, разделения, объединения, установления оппозиций и аналогий и всех прочих операций нормализации структуры предмета исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гадамер Г.-Г. *Философия и поэзия* // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 125.
2. Гадамер Г.-Г. *О круге понимания* // Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991. С. 78.
3. Плотин. Эннеады VI, 5. О том, что единое тождественное сущее везде и во всем присутствует во всей своей целостности – исследование второе // Плотин. *Избранные трактаты*. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 171.
4. Булгаков С.Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С.Н. *Сочинения в двух томах*. Том I. М.: Наука, 1993. С. 312.
5. Бонавентура Д. *Путеводитель души к Богу* // Вопросы философии, 1993, № 8. С. 163.
6. Тютчев Ф.И. *Стихотворения*. М.: Правда, 1986. С. 110.
7. Чжуанцзы // *Мудрецы Китая*. Ян Чжу. Лецзы. Чжуанцзы. СПб.: «Петербург – XXI век» совместно с ТОО «Лань», 1994. С. 134.
8. Шеллинг Ф.В.Й. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* // Шеллинг Ф.В.Й. *Сочинения в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 108.
9. Касавин И.Т. *Спутники и попугачики науки* // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII-XIX вв. М.: Канон+, 1999. С. 13.
10. Евлампиев И.И. *История русской метафизики в XIX – XX веках*. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. СПб.: Алетейя, 2000. С. 11.
11. Флоренский П.А. *У водоразделов мысли* // Флоренский П.А. *Имена: Сочинения*. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 1998. С. 140.
12. Френч М. *Премудрость в личности* // Вопросы философии, № 4, 2000. С. 81.
13. Батищев Г.С. *Философская концепция человека и креативности в наследии С.А. Рубинштейна* // Вопросы философии, № 4, 1989. С. 98.
14. Мамардашвили М.К. *Введение в философию* // Мамардашвили М.К. *Мой опыт нетипичен*. СПб.: Азбука, 2000. С. 113.
15. Делез Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. С. 16.
16. Платон. *Государство* // Платон. *Филеб, Государство, Тимей, Критий*. М.: Мысль, 1999. С. 281.

Резюме

Жалпы тұтастық философиясын тарихи-философиялық түсіндірудің метатілі қандай да бір басқа баламалы философияның концептуалды аппараты бола алмайды. Бұл тіл жалпы тұтастықтың поэтикасы бола алар еді. Өзінің барлық деңгейлерінің өзара қатыстылығы мен өзара байланысын ашып беретін мүмкіндіктері мен құбылыстарының барлық шоғырында көрінетін көпқырлы, көпқабатты болмыстың поэтикасы осы тілді білдіре алады.

Summary

The conceptual device of any other, alternative philosophy cannot be the Meta-language for historical-philosophical interpretation of Pan-Unity philosophy. Such language is the *poetics* of a multivariate, multilayered reality in a spectrum of its opportunities and the transformations revealing mutual participation and interrelation of all its levels.