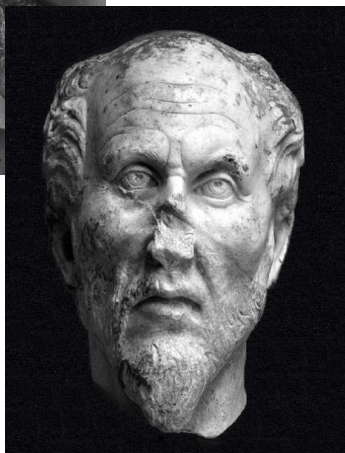
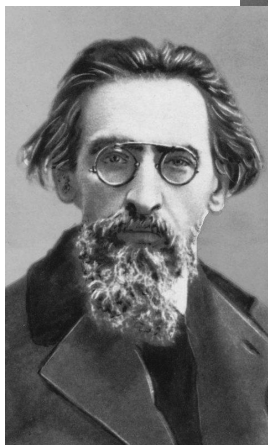
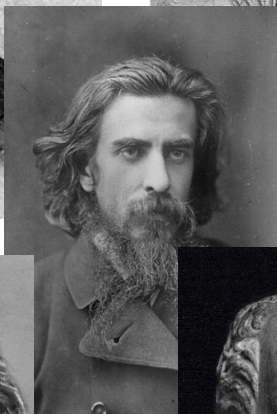
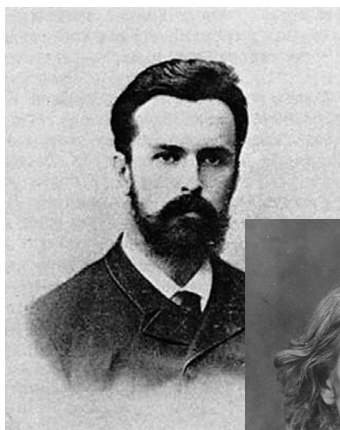


С. В. Кузнецова

Русская метафизика всеединства XIX–XX вв. в контексте европейской неоплатонической традиции



УДК 141.131(4)
ББК 87.3(4)5-257
К891

Рецензенты:

Дмитриева Н. А., доцент, доктор философских наук, профессор
(внутренняя рецензия)

Ольхов П. А., доцент, доктор философских наук, профессор
(внешняя рецензия)

Кузнецова, Светлана Вениаминовна.

К891 Русская метафизика всеединства XIX–XX вв. в контексте европейской неоплатонической философской традиции : монография / С. В. Кузнецова. – Москва : МПГУ, 2018. – 206 с.

ISBN 978-5-4263-0673-8

В монографии исследуются основные идеи отечественной метафизики всеединства XIX–XX вв. в контексте европейской философии неоплатонизма. Автор в ретроспективе показывает развитие основных тем русской философии всеединства в учениях В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Л. П. Карсавина, акцентируя внимание на ее онтологическом, гносеологическом, софиологическом и антропологическом аспектах. В работе представлен анализ становления понятия «единства множества» («всеединства») в европейской философской мысли – прежде всего, в трудах Платона, Плотина, Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского – чьи идеи не только оказали существенное влияние на русскую метафизику всеединства, но и получили в ней принципиально новое освещение.

Монография рекомендована всем интересующимся проблемами истории европейской и отечественной философии.

* Монография подготовлена в рамках гранта РФФИ, проект – «Русская философская мысль в Королевстве Югославия и её взаимодействие с философскими идеями русской эмиграции Китая и Японии в 20-40-х годах XX века», № 18-011-00554.

Фотографии на обложке:

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%D0%A2%D1%80%D1%83%D0%B1%D0%B5%D1%86%D0%BA%D0%BE%D0%B9%D0%95%D0%9D.jpg> ; https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:%D0%9B%D0%B5%D0%B2_%D0%9A%D0%B0%D1%80%D1%81%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D0%BD.jpg; <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:V.Solovyov.jpg>; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nicholas_of_Cusa.jpg; <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Plotinos.jpg>

УДК 141.131(4)
ББК 87.3(4)5-257

ISBN 978-5-4263-0673-8

© МПГУ, 2018
© Кузнецова С. В., 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	4
Глава I. Обоснование принципа единства множества в европейской неоплатонической традиции.....	8
1.1. Диалектика понятий единого и многого в контексте проблемы бытия и небытия в философии Платона.....	9
1.2. Учение о Первоедином в философии Плотина. Разработка идеи «единого во всем и многого в едином».....	29
1.3. Трактровка единого как сущего в христианском неоплатонизме Дионисия Ареопагита.....	50
1.4. Концепция абсолюта в философском учении Николая Кузанского. Развитие принципа всеединства как триединства.....	63
Глава II. Понятие всеединого сущего и принцип всеединства в отечественной метафизике всеединства: онтологический, гносеологический, софиологический аспекты.....	78
2.1. Разработка учения о всеедином сущем и обоснование принципа всеединства в философских построениях В. С. Соловьева и С.Н. и Е. Н. Трубецких: онтологический аспект	78
2.2. Всеединое сущее как предмет познания. Учение о соборном сознании С. Н. Трубецкого и абсолютном (всеедином) сознании Е. Н. Трубецкого: гносеологический аспект.....	105
2.3. Учение о Софии (Божественной Премудрости) как выражение идеи всеединства: софиологический аспект	120
Глава III. Метафизика личности Л. П. Карсавина в контексте принципа всеединства	134
3.1. Понятие абсолютного сущего как совершенного всеединства в метафизике Л. П. Карсавина.....	134
3.2. Принципы триединства и всеединства в учении Л. П. Карсавина о личности.....	143
3.3. Понятия социальной, симфонической и Всеединой Личности в контексте принципа всеединства в учении	167
Л. П. Карсавина о личности.....	167
Заключение.....	189
Библиография.....	193

ГЛАВА I. ОБОСНОВАНИЕ ПРИНЦИПА ЕДИНСТВА МНОЖЕСТВА В ЕВРОПЕЙСКОЙ НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Философская категория бытия является центральной категорией онтологии, фиксирующей существование мира. Вопрос об истинном бытии был сформулирован еще элеатами, в частности, Парменидом и получил дальнейшее развитие в учениях Платона, Аристотеля, Плотина, Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского и других мыслителей. В философии категория «бытие» соотносится с другой близкой ей по значению категорией «сущее». Именно в русской метафизике всеединства категория всеединого сущего является ключевым понятием, раскрывающим философское учение о всеедином абсолютном. Основопологающим принципом отечественной философии всеединства конца XIX-XX вв. стал принцип всеединства, обоснованный еще в эпоху античности, и получивший в русской метафизике свою специфическую трактовку.

Любое историко-философское исследование предполагает выявление традиции, в рамках которой развивалось то, или иное философское учение. При этом, историю философии можно рассматривать как историю развития учений, так и историю развития понятия. Поэтому в монографии представлены концепции единого абсолютного сущего и принципа всеединства, его раскрывающего, в рамках европейской философской традиции неоплатонизма и отечественной метафизики всеединства. Европейская философская мысль шла к обоснованию принципа единства (всеединства), стремясь дать ответы на важнейшие онтологические вопросы: о причине или причинах бытия, его единстве или множественности, статичности или динамичности.

Безусловно, в рамках одной работы невозможно изложить все многообразие европейской философской мысли, поэтому основной акцент сделан на философии платонизма и неоплатонизма, поскольку именно их идеи оказали наибольшее влияние на становление философского мировоззрения отечественных представителей метафизики всеединства. Без преувеличения можно сказать, что теоретическое обоснование проблем единого бытия, соотношения бытия и не-бытия, абсолютного и относительного бытия было предпринято Платоном, который не просто предложил диалектический подход к их решению, но и стоял у истоков становления традиции философской триады. Именно поэтому неоплатоническую традицию не только в европейской, но и русской философии невозможно изучать без осмысления идей Платона. Вполне справедливо отечественный исследователь П. П. Блонский

заметил: «Пока мы не будем иметь «понятого Платона», мы не сможем основательно сравнивать известного Платина с неизвестным Платоном. Мы хорошо узнаем Платина только тогда, когда будем знать Платона»⁷.

1.1. Диалектика понятий единого и многого в контексте проблемы бытия и небытия в философии Платона

Одной из центральных проблем античной философии являлась проблема первоначала, в контексте которой соотношение понятий «бытие» и «единое» играло ключевую роль. Платон был одним из первых мыслителей, кто вслед за элеатами попытался разрешить данную проблему, выведя ее на более высокий уровень философского анализа. Отечественные исследователи подчеркивают, что, с одной стороны, понятие бытия у Платона есть не что иное, как другое название мира идей, сущностей. Однако, с другой стороны, по мнению П. П. Гайденоко, бытие определяется Платоном лишь как предикат, причем, первый предикат единого⁸. Платон, и это хорошо известно, пытался не только дать понятия «бытия» и «единого», но и соотносить их друг с другом, отвлекаясь от эмпирии и уходя в сферу «чистого духа».

Поставленная проблема обусловила и выбор диалогов Платона – «Софист», «Парменид», «Тимей», в которых представлена диалектика таких понятий как бытие и небытие, единое и многое, целое и часть, движение и покой, тождество и различие и т.д. Лосев подчеркивал, что Платон шел от трансцендентальных изысканий в диалогах «Тезетет», «Федон», «Федр» к разработке диалектики в диалогах «Софист», «Парменид» и «Тимей»⁹. Особую роль Лосев отводил «Пармениду», с пафосом утверждая, что «человек, не понимающий платоновского «Парменида» и не умеющий изложить его в нескольких простейших фразах, не может считаться изучившим греческую философию...»¹⁰. Следует сказать, что Лосев представил весьма подробный текстуальный, философский и типологический анализ диалогов Платона в своей ранней работе «Очерки античного символизма и мифологии» (1928 г.), уделив особое внимание развитию платоновской диалектики. Однако в диалогах Платона (помимо диалектики) интересны и другие идеи: категории сущего и иного, единого и многого, а также их соотношение, мировой души, софийные мотивы, т.е. именно те метафизические проблемы,

⁷ Блонский П. П. Философия Платина <фрагменты> // Платон: Pro et contra. С. 565.

⁸ Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей. Историко-философские очерки и портреты. М., 1991. С. 228.

⁹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 475.

¹⁰ Там же. С. 514.

которые станут предметом изучения отечественных философов всеединства.

Осмыслению категорий бытия и небытия посвящен диалог «Софист», в котором, по сути, лишь намечен тот круг проблем, который получит детальную разработку в «Пармениде» и будет завершен в «Тиме».

Платон поставил перед собой весьма определенную задачу: критически осмыслив учение Парменида, доказать, что небытие в каком-либо отношении существует, а бытие, напротив, каким-то образом не существует. Как верно заметил С. Н. Булгаков, Платон дал мастерский анализ вопроса о связи бытия и небытия, который впоследствии отчасти был воспринят Гегелем, и «вообще составляет неотъемлемое достояние философской мысли»¹¹. Начиная с утверждения, что небытие не должно относиться к чему-либо из существующего, Платон ставит следующий вопрос: «Соединимо ли с бытием что-либо другое существующее?» (23е). Иначе вопрос можно поставить так: возможно ли, чтобы к небытию присоединилось что-нибудь из существующего?

Число, например, Платон относил к области бытия, отсюда, следовательно, недопустимо прилагать к небытию числовое множество или единство. Философ обоснованно предполагал, что бытие неправомерно прилагать к небытию, поскольку последнее недоступно познанию. Действительно, как можно познавать то, что не существует? Это невозможно ни эмпирическим, ни логическим путем. Вслед за Парменидом, Платон справедливо настаивал на непостижимости небытия, ибо оно лишено смысла, его невозможно правильно артикулировать, выразить, объяснить, мыслить. Небытие, согласно Платону, нельзя определять ни как единое, ни как многое, его вообще не следует каким-либо образом именовать. Безусловно, называя нечто, определяя его, мы тем самым утверждаем его бытие, его существование пусть даже только в мысли. Рассмотрим в качестве примера следующее суждение: небытие *есть* несуществующее. В этом суждении мы определяем небытие, следовательно, придаем ему статус бытия в мышлении. Однако будет ли такое бытие истинным? Исходя из понимания бытия Платоном, ответ должен быть отрицательным, поскольку истинным, с его точки зрения, можно называть только подлинное бытие.

Согласно элеатам, то, что называется всем, – едино. Вспомним, что у Парменида истинное бытие едино, целостно, неделимо, статично. Однако уже у представителей ионийской школы мы встречаем иную точку зрения по этому поводу. Бытие, как они полагали одновременно и едино и множественно. В этой связи, можно согласиться с мнением

¹¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 164.

С. Н. Трубецкого, который считал, что абсолютное единое не исключает, а, напротив, заключает в себе множество определений¹². Именно эту мысль и развивает в своих диалогах «Софист» и «Парменид» Платон. Если *единое* есть лишь имя единого бытия, то оно будет единым только по имени. Любое понятие, как известно, это имя, которое отражает общие и существенные признаки предмета. Отсюда, если дать определение «единое» бытию, то оно должно быть таковым не только в самом понятии, но и в реальности. В противном случае понятие дано неправильно.

Парменид задается вопросом: если единое целостно, возможно ли в нем выделить части, и не нарушит ли их выделение целостности единого? В поисках ответа он прибегает к геометрии, утверждая, что единое сферично по форме, следовательно, в нем можно выделить части. Выделение в едином частей, тем не менее, не нарушает его целостности и единства, поскольку каждая часть имеет свойство единого. Однако, как заметил Платон, невозможно допустить, чтобы само единое обладало этим свойством. Иными словами, единое нельзя представлять как геометрическую совокупность частей, обладающих свойством единого. В этой связи Платон в «Софисте» утверждает вполне определенно: «Истинное единое, согласно верному определению, должно, конечно, считаться полностью неделимым» (245e). То есть, выделение в едином частей, по Платону, не допустимо, поскольку нарушает его целостность.

Следуя за ходом мысли Платона, можно сказать: бытие, обладая свойством быть единым, уже не будет тождественно единому, и всё, таким образом, будет больше единого. Отсюда, если бытие, есть целое само по себе, а не, потому что получило это свойство от единого, то, как утверждает философ, бытию недостает самого себя. Из этого рассуждения напрашивается вполне закономерный вывод: бытие, лишаясь самого себя, становится небытием. Развивая далее свою мысль, Платон настаивает на том, что всё будет больше единого, поскольку бытие и целое имеют свою собственную природу. Согласно философу, то, что возникает, всегда есть целое. Именно поэтому о бытии и возникновении нельзя говорить как о чем-то существующем, если само существующее не рассматривать как целое.

Античный мыслитель четко выделял в современной ему философии две устоявшиеся тенденции: суть первой состоит в том, что философы признают бытие тел, существование того, что осязаемо и воспринимаемо. Иными словами, речь идет о чувственном мире, мире вещей. Сторонники второй, напротив, утверждают, что истинным бытием обладают лишь «некие умопостигаемые бестелесные идеи» (246b). Поскольку тела

¹² Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997. С. 367.

разлагаются на части, они подвижны, поэтому правомерно говорить не о бытии тел, а об их движении и становлении.

Платон пытается ответить на один из важных вопросов онтологии – о соотношении бытия, движения и покоя. С его точки зрения, нелепо утверждать, что все существующее неподвижно, но в то же время, нельзя утверждать и обратное, что все непрерывно движется. Как он полагал, признавая постоянное движение, мы тем самым исключаем тождественное из области существующего. Следовательно, для существующего необходимо состояние покоя, когда нечто существует как тождественное, само себе равное и находится в том же отношении. Исходя из этого, Платон заключает: нужно, «признать бытие и все движущимся и покоящимся» (249d). Утверждая существование движения и покоя, следует признать и существование бытия, но последнее отлично от них. Отсюда философ делает вывод: «бытие по своей природе и не стоит и не движется». (250c). Иными словами, бытие пребывает вне движения и покоя, и Платон справедливо спрашивает, а возможно ли это? Вопрос, как нам кажется, риторический.

Итак, философ стремится установить связь между бытием, движением и покоем. Каждое из этих понятий, согласно его точке зрения, есть нечто *иное* по отношению к остальным двум и, соответственно, *тождественное* по отношению к себе самому. Платон предлагает исследовать эти категории по родам и видам. Бытие, движение и покой он предлагает рассматривать как главные роды, наряду с которыми следует изучить также понятия *иного* и *тождественного*.

Движение есть нечто *иное*, чем покой, а существует же оно вследствие причастности к бытию. Движение есть также нечто *иное*, нежели *тождественное*. Движение, таким образом, есть одновременно и *тождественное* и *нетождественное*. Движение называется тождественным в силу того, что оно *тождественно* себе самому и нетождественным, поскольку взаимодействует с *иным*. Философ обращает внимание на то, что движение есть нечто *иное* по отношению к бытию, однако оно ему причастно. Следовательно, движение есть одновременно и бытие и небытие.

Небытие, согласно Платону, имеется как в движении, так и во всех родах. Природа *иного*, распространяясь на всё, делает всё иным по отношению к бытию, превращая его тем самым в небытие. Отсюда, всё можно назвать небытием, но поскольку оно причастно бытию, следовательно, всё можно назвать существующим. В каждом виде, таким образом, можно выделить множество бытия и бесконечное количество небытия. В контексте сказанного, необходимо признать, что и само бытие есть *иное* по отношению к другим видам. Из рассуждений философа

следует, что где есть *другое*, там нет бытия. Бытие же, не будучи *другим*, есть единое и не может быть бесконечным по числу.

Говоря о небытии, Платон замечает, что оно не является чем-то противоположным бытию, оно есть лишь нечто *иное*. Это *иное* существует, следовательно, необходимо признать и существование его частей. Небытие, согласно философу, имеет собственную природу, оно есть один из многих существующих видов. Здесь, как мы видим, Платон приходит к выводу, что небытие существует как нечто *иное*, отличное от бытия. Напомним, что Парменид настаивал на том, что небытия нет. По сути, весь платоновский диалог был направлен на то, чтобы доказать положение о том, что любая часть природы *иного*, противопоставленная бытию, и есть по сути небытие.

Бытие и *иное*, с его точки зрения, пронизывают всё и друг друга. *Иное*, благодаря причастности бытию, существует, хотя и отлично от него. В силу того, что *иное* не есть бытие, оно, следовательно, должно быть небытием. То же мы можем сказать и о бытии. Поскольку бытие причастно *иному*, оно тем самым будет *иным* для остальных родов. Не будучи не каждым из них в отдельности, не всеми ими вместе взятыми, бытие, следовательно, не существует. Выводы, на первый взгляд, весьма странные, на это, кстати, обращал внимание и А.Ф.Лосев. Однако эта кажущаяся странность объясняется особенностью греческого языка, на что в свое время указывал еще В. С. Соловьев. Греческий язык имеет две отрицательные частицы – *μη* *ου*, что, по Соловьеву, существенно облегчало задачу доказательства существования небытия¹³. Лосев, обратил внимание на то, что «бытие» и «небытие» понимаются у Платона в разных смыслах. Утверждая, что «сущее есть сущее», мы указываем на его внутреннее содержание. Говоря, что «сущее есть не-сущее», имеем ввиду формальную ограниченность и относительность сущего. По словам Лосева, сущее тождественно с самим собой по содержанию, и тождественно с не-сущим (*инобытием*) – по форме. При таком подходе, как он справедливо заметил, вся диалектическая антиномия рушится, а вот законы тождества и противоречия остаются в силе¹⁴. Отечественный философ абсолютно прав в том, что все рассуждения относительно бытия и небытия, сущего и не-сущего, сводятся к одной проблеме – недостаточности и не полной обоснованности самой категории «бытия» или «сущего».

Лосев был прав, указав на основной недостаток «Софиста», который заключается в том, что Платон, дав в диалоге диалектику эйдоса, оставил

¹³ Соловьев В. С. Платон и Плотин. Статьи из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона // Платон: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С.381.

¹⁴ Лосев А. Ф. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С.510-511.

его безымянным, его отдельные моменты были лишены внутреннего единства. Необходимо было ввести еще одну категорию, которая бы позволила объяснить диалектику бытия и *иного*. Так в философии Платона появляется понятие «единого», смысловое значение которого и соотношение с сущим и другими категориями, представлены в диалоге «Парменид».

Идея, как отмечал философ, будучи единой и тождественной, может в одно и то же время пребывать во всем. Под идеей он понимает то, что мыслится как единое. Сами идеи пребывают в природе в виде образцов, вещи лишь сходны с ними и являются их подобиями. Причастность вещей идеям, согласно Платону, заключается в их уподоблении им. Однако здесь возникает следующая проблема: если вещь подобна идее, а идея вещи, то между ними есть сходство, а это порождает еще одну идею, которая то же чему-либо подобна и так до бесконечности. Иными словами, возникновение новых идей никогда не прекратиться. Отсюда вывод, сделанный философом – «вещи приобщаются к идеям не посредством подобия: надо искать какой-то другой способ их приобщения» (133e). Проблема эта, безусловно, возникала вследствие того, что античный мыслитель допускал самостоятельное существование идей.

Все идеи, с точки зрения Платона, есть то, что они есть лишь в отношении к другой идее и только в этом отношении они обладают сущностью, чего нельзя сказать о находящихся в нас их подобиях. Соответственно и находящиеся в нас подобия, одноименные с идеями, так же существуют только в отношении друг к другу, а не в отношении к идеям. Все эти подобия, как указывал философ, образуют свою особую область и в число идей не входят. Идеи, следовательно, существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся. Этот вывод он в дальнейшем распространяет и на познание идей, утверждая, что «нами не познается ни одна из идей, потому что мы не причастны знанию самому по себе» (134b).

Платон пытается ответить на следующий фундаментальный вопрос метафизики: «если есть единое, то может ли это единое быть многим?» (137c). Единое не должно иметь частей и быть целым, в противном бы случае, оно не было бы единым, а многим. Отсюда следует только то, что единое, будучи таковым, не является целым и не имеет частей. Поскольку единое не имеет частей, то оно также не имеет ни начала, ни конца, ни середины, т.к. это были бы его части. Начало и конец, полагал философ, образуют предел каждой вещи, следовательно, нужно предположить, что единое беспредельно, и лишено очертаний. В этом случае, оно не может быть нигде, находится ни в другом, ни в себе самом. Попутно Платон

ставит вопрос о движении и изменении единого. Движение подразумевает изменение, следовательно, изменяясь, единое уже не может оставаться таковым. Не допускает он движения единого и путем его перемещения в пространстве. Иными словами, единое не может двигаться никаким из видов движения. Однако нельзя сказать, что единое стоит на месте и покоится, т.е. оно пребывает вне движения и покоя. Вспомним, что и бытие в понимании Платона так же находится вне движения и покоя, о чем говорилось выше. То есть, основные характеристики бытия и единого совпадают. Означает ли это, что единое каким-то образом причастно бытию?

Платон пытается рассмотреть единое в категориях тождества и различия. Единое, с его точки зрения, не может быть тождественно ни себе самому, ни *иному*, но так же оно не может быть отлично от себя или *иного*. Философ исходил из диалектического понимания единого, природа которого и тождественного различна. Отсюда, если нечто становится тождественным чему-либо, то оно уже не может быть единым. «Становясь тождественным многому, – писал Платон, – оно неизбежно становится многим, а не одним» (139d). Единое не только не тождественно самому себе или *иному*, но оно, по замечанию философа, не может быть ни подобным, ни неподобным самому себе или *иному*.

Следующий важный аспект в изучении единого, касался вопроса о его существовании во времени. То, что существует во времени, неизбежно изменяется. Выше отмечалось, что единое не подвержено процессу изменения, следовательно, оно пребывает вне времени. И поскольку единое не причастно никакому времени, ни прошлому, ни настоящему, ни будущему, то оно вечно. В связи с этим можно говорить о том, что единое не причастно бытию, следовательно, оно не существует.

Из приведенных ранее рассуждений Платона следует, что единое не тождественно ни себе, ни *иному*, оно не отлично от себя или *иного*. Единое не движется и не покоится, пребывает вне времени и становления, оно не причастно бытию. Единое, согласно таким характеристикам, не существует. Но в таком случае, его нельзя ни назвать, ни познать, ни чувственно воспринимать, т.е., по сути, оно есть *ничто*. Однако философа не устраивает подобная трактовка единого и он предлагает иной ракурс рассмотрения проблемы.

Исходный тезис теперь его таков: «если единое существует, надо принять следствия, вытекающие для единого, какие бы они не были» (142b). Иными словами, философ предлагает рассмотреть единое, основываясь на суждении, что «единое существует». Платон полагает, что должно существовать бытие единого, не тождественное ему, в противном случае это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы

причастно ему. Здесь, как видно, понятие «единое» отлично от категории «существование». Говоря о том, что единое существует, философ тем самым настаивает на его причастности бытию.

Существующее единое есть целое, в котором единое и бытие являются его частями. Отсюда философ выводит следующее положение: единое и бытие, будучи частями целого, не могут существовать отдельно друг от друга. Каждая часть целого, с его точки зрения, непременно должна состоять так же из частей, по меньшей мере, из двух. Иными словами, единое всегда содержит в себе бытие, а бытие, соответственно, единое. Правомерно ли на основании этого утверждать, что существующее единое представляет собой бесконечное множество? Отвечая на данный вопрос, Платон предлагает исходить из следующего положения: если охватить разумом единое само по себе без его причастности к бытию, то утверждать о его множественности становится не возможно. То есть единое остается единым, оно, таким образом, не есть бытие, а лишь ему причастно. Замечу, что у отечественных представителей философии всеединства, всеединое сущее также лишь обладает бытием, но не есть само бытие. Таким образом, различие между бытием и единым, согласно Платону, объясняется через категории *иного* и *различного*. *Иное*, по его мнению, не тождественно ни единому, ни бытию.

В дальнейшем философ логично переходит от понятия единого к категории числа, допуская существование, как единицы, так и множественности. Все числа необходимо причастны бытию, следовательно, оно представлено множеством существующих вещей и не может от них отделиться. При этом Платон замечает, что единое присутствует в каждой отдельной части бытия, равно как в большей, так и в меньшей.

Бытие и единое не отделены друг от друга, следовательно, как замечает Платон, «будучи двумя, они всегда находятся во всем в равной мере» (144e). Единое, раздробленное бытием, таким образом, представляет собой огромное и беспредельное множество. В этом контексте философ поясняет, что существующее единое есть многое. Одновременно, и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим. Платон тем самым пытается определить, что же представляет собой существующее единое. «Существующее единое есть, надо полагать, одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и количественно бесконечное» (145e). Вопрос, который возникает в ходе этих рассуждений, сводится к тому, как единое одновременно находится в себе самом и в *другом*. С одной стороны, как поясняет философ, поскольку единое есть целое, то оно не может

пребывать в себе самом, напротив, единое находится в чем-то другом. С другой стороны, будучи совокупностью всех своих частей, единое находится в себе самом. Таким образом, как он заключает, «единое необходимо должно находиться и в себе самом, и в ином» (145e). Кроме того, можно сказать, что единое двойственно: 1) оно отлично от *другого* и самого себя, 2) оно тождественно *другому* и самому себе. В соответствии с этим, единое подобно и неподобно как самому себе, так и *другому*.

Исходя из этих свойств единого, философ, как и ранее, ставит вопрос о его движении. Поскольку единое одновременно пребывает в себе самом и в *ином*, то оно, следовательно, всегда и движется, и покоится. Как пребывающее в себе, единое покоится, как пребывающее в ином – движется. В данном контексте правомерно поставить вопрос о причастности единого времени. Платон совершенно прав в том, что бытие и время необходимо рассматривать во взаимосвязи. Отсюда вполне правомерен вывод, который он сделал относительно существующего единого: «если только единое причастно бытию, то оно причастно и времени» (152e).

Важным остается вопрос и о соотношении единого и многого? Ведь, необходимо было объяснить природу многого. Из парменидовского понимания единого невозможно было объяснить происхождение множества. Платон диалектически решает вопрос, говоря о взаимном переходе единого во многое и обратно. В тот момент, когда единое переходит из единого во многое, а многое в единое, то «оно не есть ни единое, ни многое, оно не разъединяется и не соединяется...» (157b). Интересно, что в момент перехода и единое, и многое утрачивают тождественность самим себе.

От анализа единого, Платон вновь переходит к рассмотрению *иного*, исходя из относительного и абсолютного утверждения единого. Иными словами, предметом обсуждения становится *другое (не-единое)*, при условии, если единое существует. *Другое*, как он отмечает, отлично от единого, но в то же время некоторым образом ему причастно. Если мы допускаем, что *другое* имеет части, то тем самым оно становится причастным целому и единому. Отсюда Платон заключает: «необходимо, значит, чтобы другое – не-единое – было единым законченным целым, имеющим части» (157e). В свою очередь, и части должны быть причастны единому. Однако такая причастность единому означает отличие от него, в противном случае, это *другое*, как утверждал философ, само было бы единым, что в принципе невозможно. *Иное*, которое причастно единому, с его точки зрения, необходимо должно быть многим, иначе оно будет ничем.

Другое, как целое и части, в понимании Платона, с одной стороны, беспредельно, а с другой – причастно пределу. Части *другого*, в свою очередь, подобны себе самим и друг другу, но одновременно противоположны и не подобны. Части *другого*, *не-единого*, если их рассматривать относительно единого, с одной стороны, тождественны самим себе, а с другой – отличны друг от друга. Они движутся и покоятся, а также обладают всеми противоположными свойствами. То есть можно сказать, что части *другого* представляют собой единство разнообразных противоположностей.

В результате своих рассуждений Платон делает следующий вывод: *другое* не является единым и не имеет в себе ничего от единого. Но, что интересно, *другое* не есть и многое, иначе каждое из многого было бы частью целого. Таким образом, если *другое* не причастно единому, то оно в отношении единого «не есть ни единое, ни многое, ни целое, ни части» (159d). *Другое* нельзя рассматривать ни как тождественное, ни как различное, оно, по словам философа, не движется и не покоится, не возникает и не гибнет. Оно есть ни большее, ни меньшее, ни равное. В противном случае, это *другое* оказалось бы причастно одному, двум, трем и т.п., что в принципе невозможно, поскольку оно полностью лишено единого. Отсюда вполне закономерен вывод Платона: «если есть единое, то оно в то же время не есть единое ни по отношению к себе самому, ни по отношению к другому». (160b).

От утверждения существования единого, философ переходит к его относительному и абсолютному отрицанию, с выводами для единого и *иного*. Платон предлагает сравнить следующие суждения: первое – «единое не существует», второе – «*не-единое* не существует». Суждения, с его точки зрения, не просто отличны друг от друга, но и прямо противоположны. Говоря, что единое есть бытие или небытие, мы, по словам философа, утверждаем, во-первых, нечто познаваемое, а во-вторых, отличное от *иного*. В данном контексте исходной посылкой должна служить следующая: «чем должно быть единое, если оно не существует?» (160d). Отвечая на поставленный вопрос, Платон не без оснований утверждает, что единое должно быть познаваемо, иначе нельзя понять смысла сказанного суждения «единое не существует».

Если исходить из тезиса – «единое не существует», то ему (единому), по мнению философа, не может быть присуще бытие, однако это не мешает единому быть с необходимостью причастным многому. Отсюда следует, что единое обладает не-подобием по отношению к *иному*, поскольку *иное*, отличаясь от единого, должно быть другого рода. По сути, здесь Платон говорит о родовом отличии единого и *иного*. В силу этого у единого должно быть не-подобие, на основании которого *иное* ему

неподобно. Далее философ заключает, что единое, таким образом, должно обладать подобием по отношению к самому себе.

Рассмотрев единое и *иное* в отношении категорий подобия и неподобия, Платон переходит к другой паре понятий – равное и неравное. Единое, с его точки зрения, не равно *иному* (единое $\neq$ иное), иначе оно бы существовало в силу равенства, и было бы подобно *иному*, (единое $\sim$ иное) что, в принципе, невозможно. Из утверждения, что единое не равно *иному*, а *иное* – единому, философ сделал вывод: «единое причастно и неравенству, в силу которого *иное* ему не равно» (161d). Говоря о неравенстве, Платон указывал, что для него характерны «великость и малость», следовательно, они присущи и единому. По его замечанию, великость и малость взаимно удалены друг от друга, следовательно, между ними всегда что-то есть. Поэтому философ утверждал, «что обладает великостью и малостью, то обладает и равенством, находящимся между ними» (161d). Таким образом, несуществующее единое одновременно причастно равенству, великости и малости. Кроме того, единое должно быть причастно и бытию. Об этом мы уже говорили выше. Поэтому, если данное положение истинно, то, как утверждал Платон, единое существует.

Чисто логически, Платон пытается обосновать положение о том, что существующее причастно небытию, а, соответственно, несуществующее – бытию. Рассмотрим ход его рассуждений. *Единое несуществующее*, чтобы быть таковым, должно быть связано с небытием тем, что оно *есть* несуществующее. Напротив, *единое существующее* должно быть связано с бытием тем, что оно *не есть* несуществующее. Отсюда следует, что существующее в полном смысле слова есть то, что связано с бытием (*быть* существующим) и небытием (*не быть* несуществующим). Соответственно несуществующее, чтобы быть таковым, причастно небытию (*не быть* существующим) и бытию (*быть* несуществующим). Что это? Игра понятий, или попытка показать, что единое сущее заключает в себе множество противоположных определений? Согласимся с С. Н. Трубецким, который отмечал, что реальное сущее познаваемо посредством диалектического перехода от определения к определению¹⁵. И прав, в этой связи А. Ф. Лосев, который подчеркивал, что вопрос о «пользе» или «бесполезности» и «бесплодности» такой диалектики, как платоновская, совершенно не зависит от вопроса о смысловом содержании этой диалектики¹⁶.

По словам Платона, существующее причастно небытию, а несуществующее – бытию, то и единому, в силу того, что оно не

¹⁵ Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997. С. 367.

¹⁶ Лосев А. Ф. Указ. Соч. С. 547-548.

существует, необходимо быть причастным бытию, чтобы не существовать (162b). Следовательно, если единое не существует, то в контексте сказанного, оно связано как с бытием, так и с небытием.

Говоря о едином и бытии, неизбежно возникает вопрос о его изменении и движении. Действительно, единое движется или покоится. Вспомним, что в учении Парменида истинное бытие неизменно и неподвижно. Каким же образом эту проблему решает Платон? Пребывание в том или ином состоянии (например, существования и не существования), как он отмечал, с неизбежностью указывает на изменение. А изменение, в свою очередь, есть движение. В этой связи единое, одновременно существуя и не существуя, находится в состоянии изменения. Поэтому, согласно философу, «несуществующее единое оказалось и движущимся, так как оно претерпевает переход от бытия к небытию» (162c).

Однако далее Платон замечает, что несуществующее единое не находится где-либо среди существующего, поскольку оно не существует. В силу этого оно не может ниоткуда перемещаться, а значит и двигаться. Помимо прочего, несуществующее единое не может находиться в чем-либо существующем, следовательно, оно не может и вращаться. Философ утверждал: «единое также не изменяется и в самом себе ни как существующее, ни как несуществующее...» (162d). Иными словами, оно покоится. То есть, автор диалога пытается доказать, что несуществующее единое одновременно и движется, и покоится, изменяется, и не изменяется.

Взяв в качестве исходной посылки суждение «единое не существует», Платон попытался выяснить, что же из этого следует. Говоря о том, что «А» не существует, мы не обозначаем что-либо иное (например, «В»), а утверждаем отсутствие бытия у «А». То есть, «А», как несуществующее, не причастно бытию. Отсюда, если единое не существует, то оно никоим образом, по замечанию философа, «не должно ни иметь бытия, ни терять его, ни приобщаться к нему» (163d). Поэтому, можно сказать, что несуществующее единое не гибнет и не возникает, поскольку оно никак не причастно бытию, а, значит, оно и не изменяется, и не движется.

По всей видимости, несуществующему единому не присуще ничто из существующего. В противном случае, будучи причастным чему-либо существующему, оно, по словам Платона, было бы причастно и бытию. Следовательно, как он отмечал, у несуществующего единого «нет ни великости, ни малости, ни равенства» (164b). Кроме того, у несуществующего единого нет ни подобия, ни отличия как в отношении

себя самого, так и в отношении *иного*. *Иное*, в свою очередь, ни подобно ему, ни неподобно, ни тождественно ему, ни отлично от него.

Итак, если единого не существует, то, что же можно сказать об *ином*? Именно анализом *иного* Платон завершает свой диалог. Исходя из того, что единого нет, а существует *иное* в отношении единого, то каждое *иное*, согласно философу, есть беспредельное и предел, одно и многое.

Философ правомерно ставит вопрос о том, чем же должно быть *иное* в отношении единого, если единое не существует? *Иное* не может быть ни единым, ни многим. *Иное*, в понимании Платона, «нигде никаким образом не имеет никакого общения ни с чем из несуществующего и ничто из несуществующего не имеет никакого отношения ни к чему из иного...» (166е). Кроме того, у несуществующего нет и частей. *Иное* не имеет ни мнения, ни представления о несуществующем, оно также не мыслится *иным*.

Именно поэтому он настаивал на том, что если единое не существует, то ничего из *иного* нельзя мыслить ни как нечто одно, ни как многое, поскольку без единого мыслить многое невозможно. Следовательно, можно сказать: если единое не существует, то и *иное* не существует, причем *иное* нельзя мыслить ни как единое, ни как многое, ни как подобное, ни как неподобное. Итог всех приведенных здесь рассуждений таков: «если единое не существует, то ничего не существует» (166с). Иными словами, чтобы существовало всё, необходимо должно существовать единое. И это единое понимается Платоном, как начало, включающее в себе и *другое*, ему противоположное.

Три важные идеи для всей последующей метафизики находят свое подтверждение в учении Платона о едином: первая – из ничего ничто не возникает; вторая – всё многообразие обусловлено одной первопричиной; третья – эта первопричина есть единство себя и другого. Данные идеи философа, получают дальнейшее развитие в философии неоплатонизма и в русской метафизике всеединства рубежа XIX–XX веков.

Представление об истинно сущем бытии не будет полным, если оставить без внимания понятие мировой души в учении Платона. В рамках рассматриваемой философской традиции, учение о мировой душе занимает важное место, поскольку именно она выступает посредницей между двумя мирами – идеальным и материальным. Платон обращается к понятию мировой души в диалоге «Тимей». Как справедливо заметил А.Ф.Лосев, Платон из стихии чистой мысли бросается в стихию космологии, от «Парменида» к «Тимею» и хочет дать диалектику самой действительности¹⁷.

¹⁷ Лосев А. Ф. Указ. Соч. С. 552, 572.

Платон различал два вида бытия: во-первых, вечное, не имеющее возникновения бытие, т.е. вечно тождественное бытие, которое постигается с помощью мышления. И, во-вторых, бытие вечно возникающее, но никогда не сущее. Это то, что возникает и гибнет, никогда не существует, и, по словам философа, подвластно мнению и неразумному ощущению. Все возникающее, как он справедливо замечает, должно иметь свою причину, ибо без причины ничего не возникает.

Отсюда Платон ставит вопрос относительно космоса, т.е. существовал ли он всегда, не имея начала, или правомерно говорить о его появлении или рождении. Космос в представлении античного философа прекрасен, следовательно, тот, кто его устроил, должен был взирать на что-то вечное, тождественное и неизменное, а не на то, что имеет возникновение. Для Платона не было никаких сомнений в том, что первообраз был вечным. Демиург, в его понимании, создавал космос по неизменному и тождественному образцу, постижимому с помощью рассудка и разума.

Тот, кто устроил Вселенную, как полагал философ, был благ и чужд зависти. Поэтому он пожелал, чтобы все вещи были «как можно подобны ему самому» (29е). Из нестройного, беспорядочного движения все видимые вещи были приведены богом в порядок. Именно бог устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную. Следовательно, согласно Платону, «наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения» (30b). В центре космоса, как он замечал, находится душа, откуда она распространяется по всему его протяжению. Помимо прочего, тот, кто устраивал космос, облек душой тело извне. Наделив, тем самым, космос всеми этими преимуществами, Демиург, как отмечал философ, дал ему жизнь блаженного бога.

Анализируя философию Платона, С. Н. Трубецкой отмечал, что античный мыслитель должен был логически допустить некое начало, выступающее в качестве посредника между идеями и материей. Без гипотезы о мировой душе, как указывал отечественный философ, невозможно было объяснить воплощения идей. С. Н. Трубецкой пояснял, что мировая душа у Платона выступает: как движущая сила мира; как идеальное единство мира; как сознание мира; как совокупность математических отношений, сообразно которым устроен мир, определены расстояние и орбиты мировых тел; как начало, посредством которого идеи воплощаются в материи¹⁸.

Душа, как утверждал Платон, творится богом и по отношению к телу она первична и совершенна, а также является его повелительницей. Душа

¹⁸ Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. С. 372-373.

имеет следующие *три части*: сущность, которая неделима и вечно тождественна; сущность, претерпевающая разделение в телах и сущность, как синтез первой и второй. Этот третий вид Платон назвал средним, который причастен как природе тождественного, так и *иного*. Затем, согласно философу, бог, взяв эти три начала, слил их в единую идею, создав из трех одно целое. Это целое, он, в свою очередь, разделил на нужное число частей, каждая из которых «являла собой смесь тождественного, иного и сущности» (35b).

Душа, в представлении Платона, простирается от центра до пределов неба и «окутывает небо по кругу извне». Сама в себе вращаясь, душа, как он писал, вступила в божественное начало на все времена. При этом философ подчеркивает, что тело неба родилось видимым, а душа – невидимой. Будучи рожденной совершеннейшим и вечно пребывающим, душа, с его точки зрения, сама совершеннее всего рожденного. Душа, подчеркивал античный автор, «являет собою трехчастное смешение природ тождественного и иного с сущностью...» (37b).

Согласно Платону, необходимо говорить, как минимум, о двух видах: первый – о каком-то основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием. И второй – о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. Однако впоследствии он предлагает выделить еще один вид, который, по словам философа, темен и труден для понимания. Какова же его природа? Платон пишет, что «это – восприимница и как бы кормилица всякого рождения» (48с-49b). Иными словами, философ мысленно предлагает выделить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение и то, по образцу чего развивается рождающееся. Здесь Платон приводит следующую аналогию: образец – отец, воспринимающее начало – мать, то, что рождается – ребенок. По сути, он говорит о том, что «во-первых, есть тождественная идея, не рожденная и не гибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не осязаемая, но отданная на попечение мысли» (52b). Мы можем сказать, что это «идея в себе». Во-вторых, философ выделяет нечто подобное этой идее, это – рожденное, осязаемое, вечно движущееся, воспринимаемое посредством мнения, соединенного с ощущениями. В-третьих, Платон в качестве еще одного рода выделяет пространство, которое вечно и в нем пребывает все рождающееся. Однако само пространство, с его точки зрения, не воспринимается ощущениями, а дано посредством «некоего незаконного умозаключения», поверить в которое практически невозможно. Кстати, заметим, что пространство и материя у Платона суть не одно и то же. На неправомерность такого понимания обращал внимание и А. Ф. Лосев, подчеркивая, что материя у Платона

есть чистейший аналог «иного». Иное, по его утверждению, потому и есть иное, что оно – не-одно, понятие, которое в последующем будет развито Платином¹⁹.

Подводя итог сказанному, можно сделать следующие выводы: Платон в понимании истинного абсолютного бытия исходит из диалектических позиций, отстаивая возможность его рационального познания. Утверждая диалектику бытия и небытия, философ не противопоставляет их, а показывает, что небытие есть лишь нечто *другое (иное)*, отличное от бытия. Единое и многое, в его трактовке, существуют в единстве. Заметим, что единое у Платона не только мыслится, но и обладает бытием. Утверждая существование двух миров – идеального и чувственного, он устанавливает посредника между ними – мировую душу, которая одновременно имеет в себе черты обоих миров. Дальнейшее развитие эти идеи Платона получают в философии не только европейского неоплатонизма, но и в русской метафизике всеединства XIX-первой половины XX вв.

Философия неоплатонизма в оценке русских мыслителей «школы» всеединства

Философская мысль античности целенаправленно двигалась к выработке понятия «абсолютного единого» как первоначала всякого бытия. Логическим завершением этого процесса стала философия неоплатонизма, получившая в последующем неоднозначные оценки у исследователей. Действительно, чем же являлась философия неоплатонизма: вершиной античной философской мысли или ее упадком? Как бы мы не оценивали эту философию ясно одно, что идеи неоплатонизма возрождались в разное время и в разные эпохи.

Плотин, являясь основоположником философии неоплатонизма, разработал концепцию трансцендентного единого первоначала, являющего собой единство множества. Основополагающий тезис неоплатонической философии «Единое есть все и все в едином» станет лейтмотивом для многих философов, в том числе и для отечественных мыслителей метафизики всеединства. Как заметил В. В. Зеньковский именно из формулы Плотина «единое и все» В. С. Соловьев, а затем и его последователи образовали термин «всеединство»²⁰. В свою очередь, Пьер Адо подчеркивал, что платиновская модель «систематического единства»

¹⁹ Лосев А. Ф. Указ. Соч. С. 582.

²⁰ Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1997. С. 237.