

МЕТАФИЗИКА ВСЕЕДИНСТВА
В НЕОПЛАТОНИЗМЕ

Неоплатонизм является одним из наиболее значимых этапов исторического развития метафизики всеединства, одной из ее классических форм. Поэтому и нормативность, и проблематичность неоплатонического типа дискурса о всеединстве присутствуют в той или иной степени в каждой из исторически позднейших форм философской онтологии, и вместе с тем становятся точкой возможного перехода к неклассическому типу онтологии. Учение В. Соловьева о *сущем, бытии и идее* А. Ф. Лосев характеризовал как тот элемент философии всеединства, который следует считать философской классикой по преимуществу¹. На наш взгляд, эта классичность может быть понята как укорененность данного учения в основополагающей для всей европейской культуры традиции представления (метафизической концептуализации) онтологических истоков мировоззренческих универсалий. В рамках этой традиции возникла фундаментальная дилемма. Если воспользоваться классической метафорой, то эта дилемма определена спором Афин и Иерусалима, философии и теологии, разума и веры. Способами преодоления этой оппозиции через интеграцию противоречий в системе цельного религиозно-философского знания стали неоплатонизм и негативная теология. «Выражение “негативная теология” не имеет никакого строгого эквивалента вне

* Курганская Валентина Дмитриевна — канд. филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии и политологии МОН РК (г. Алматы), vasily@nursat.kz

двух традиций: философии или онтологии греческого происхождения; новозаветной теологии или христианской мистики. Обе эти траектории, оба нацеленных таким образом пути пересекаются в самом центре того, что мы называем негативной теологией»². В этом отношении онто-теология псевдо-Дионисия Ареопагита занимает место, образованное тем же самым движением пересечения-перекрестья метафизики и мистики мировоззренческих универсалий, что и философия всеединства. А именно: апофатическая теология есть попытка уберечься от онто-тео-гносео-феномено-логического *hubris*'а на пути выработки языка для означения несоизмерного человеку, или сверхъестественного знания, т. е. языка метафизики, если вернуться к определению метафизики Аристотелем.

Гиперболический язык апофатического дискурса призван как раз оградить метафизику от превращения в гиперболу (термином *hyperbolé* греки называли движение возвышения или трансценденции, переносящее по ту сторону бытия или всего сущего³). Одновременно апофатический замысел делает перекрестье греческой метафизики и христианской теологии независимым от модальности онтологических интуиций языческой философии и преданий новозаветной догматики. Отсюда смелость, инакомыслие, ереси, присущие мистическому апофатизму. Но отсюда же и его самоосмысление (как и любой ереси) как способа исполнения истинного предназначения христианства. Параллели с отношением метафизики всеединства к истории философии бесспорны. Философия всеединства понимала себя именно как исполнение того, что теоретически указано, но не воплощено западной философией. И точно так же, как основополагающей и неустранимой посылкой еретических дви-

жений является буквальная или метафорическая отсылка к Евангелию, так и философия всеединства предпосылает самой себе основную догму метафизики — утверждение раздельности трансцендентного и имманентного как основание и *унаследованный долг* (Ж. Деррида) философского способа движения их синтеза.

Если в немецкой классике эта дилемма была тематизирована и снята, в послегегелевском иррационализме — универсализирована и абсолютизирована, то в русской метафизике всеединства выявлена как таинственная гармония нередуцируемых начал. Для разъяснения этого тезиса, и в то же время для построения модели всеединства в русской философской мысли, следует обратиться к историческому прототипу, т. е. к той особой конфигурации мировоззренческой рефлексии, которая выкристаллизовывалась в процессе перехода античной парадигмы в средневековую.

Кульминационный пункт этой драматургии смены мировоззренческих картин бытия — антиномичность перехода неоплатонизма к апофатизму восточной религиозно-мистической мысли. Неоплатоническая систематизация всеединства и обращение этой логико-онтологической системы универсалий в словарь божественных имен могут быть взяты в качестве того контекста, к которому можно приобщить философию всеединства в качестве равномогущего мировоззренческого синтеза.

До Гегеля об этой реальности за пределами всякой реальности говорилось языком мистической диалектики, первоисток которой следует считать платоновского «Парменида» с его восемью гипотезами относительно диалектики «Единого» и «Иного». Платон различает несколько типов единого. Согласно Платону, существует «единое сущее» (έν ὄν) как объединение множествен-

ного. В «Софисте» выделено 4 типа соотношения одного и многого, которым соответствуют 4 типа онтологической реальности. Кроме того, единое есть единица, противопоставленная любому другому числу. В пифагорейской мистике чисел единица есть принцип всякой целостности; двоица — принцип становления и деления на части; троица — совмещает целостность и раздельность; четверица — материальную воплощенность триадической структуры. Эти типы единства в учении Платона распределены в согласии с общей диалектикой чувственно-умопостижимых планов реальности: Ум (νοῦς) отождествляется с единицей, знание (ἐπιστήμη) — с двоицей, мнение (δόξα) — с троицей как числом, дающим плоскость, ощущение (αἰσθήσις) — с четверицей, дающей объем, или телесность. Но существует Сверхсущее и сверхсущностное Единое (ἓν) как абсолютно высший принцип бытия и беспредпосылочное начало мышления, порождающее свою собственную структуру. Эта структура развернута в особой действительности, открытой Парменидом в учении об *одном* как об идеальном беспредельном бытии чистого мышления. Ее онтология может быть построена также лишь в специфической форме диалектики самопорождения категориальных определений чистого бытия, в котором снято различие идей и материи. Вот почему эта действительность не может быть распределена в языке метафизики, основанной на запрете отождествления материально-вещественного и идеального планов онтологии.

Платон подчеркивает иноприродность первоначала сущего самому сущему и его познанию. Разум может лишь «коснуться», «дотронуться» до запредельного ему единого, но воспроизвести его в синтетических («синоптических») актах невозможно. Дуализм идей и вещей,

или допущение изолированного существования идей как обособленных от вещей сущностей, составляет условие метафизики как особого типа познания особой реальности — реальности первооснов и первопричин сущего, но он же делает невозможным метафизику как учение о феноменологическом или умопостигаемом единстве многообразия сущего. Диалектика одного и иного не может быть развернута ни в плане каким-либо способом устанавливаемого отношения вещей материального мира к идеям как их объективно-идеальным прообразам, ни в плане умопостигаемого мира чистых идей-эйдосов, к которым неприменимы никакие вещественные или пространственно-временные определения. *Одно* — это «всякое какое бы то ни было одно», а *иное* — «всякое какое бы то ни было иное в сравнении с одним»⁴.

Вводя категории единого и многого и соотнося их с категориями предела, беспредельного и их синтеза (смещения), Платон создает структуру соотнесения фундаментальных онтологических первопонятий с ценностно-смысловой сферой человеческого существования. В этом отношении композиция диалога подчинена задаче построения такого пространства рассуждения, в котором единой логико-смысловой структурой связывается проблема чувственных удовольствий и онтологии сверхчувственного Блага. Топология этого пространства уже не может быть описана на языке, проводящем не переходимую границу между категориями бытия и становления. Ведь если бытие онтологически отлито от мира явлений, то философия как учение о бытии нет места в сфере человеческих страстей и рассудка, т. е. в области личностных смыслов мышления.

Каким же образом бытие может быть основой собственного познания?

Это начало, именуемое Платоном Благом, не только является верхней границей бытия, не только пронизывает и связывает воедино все его уровни, но и трансцендирует за границы бытия. В силу этого Благо как бытие и сверхсущее является принципом строго последовательного движения диалектического рассуждения — но и необходимости возникновения такого уровня познания, который уже не может быть выражен в определенной в тексте форме, но лишь как «рождение новых речей в душах других людей»⁵, только в личностной форме как «неписаное учение». Если Благо как бытие определено в отношении своей сущности, то Благо как сверхсущее трансцендирует любую определенность. В силу этого оно становится принципом высшего единства личности в ее свободе не только от природной необходимости, но и от умозрительных сущностей.

Таким образом, утверждения историков философии, что принципом личности, духовности, свободы как самотрансценденции европейская культура обязана христианству, является, строго говоря, неточным. Из проведенного нами анализа следует, напротив, что, хотя в античности не было специального термина для принципа личности как духовной трансценденции, но сам этот принцип был сформулирован, и сформулирован именно как онтологический постулат.

¹ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 116.

² Деррида Ж. Кроме имени // Деррида Ж. Эссе об имени. М.; СПб., 1998. С. 105.

³ Там же. С. 107.

⁴ Лосев А. Ф. Парменид: Диалектика одного и иного как условие возможности существования порождающей модели // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М., 1999. С. 503.

⁵ Платон. Федр // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М., 1999. С. 188.