сборника Энгель поместил статью Канта о различных человеческих расах. В глазах Энгеля Кант уже выглядел классиком.

В заключение отмечу, что идеи немецкого Просвещения, проводником которых был профессор Московского университета Буле, не теряли своей актуальности и в условиях российской действительности. Стремление к истине и правде, желание гармонизировать нелегкие социальные отношения, попытки придать больший вес набирающему силы общественному мнению, все это, повторяю, было актуально и для России первой четверти XVIII столетия.

[1] *Зубов В.П.* Историография естествознания в России. М., 1959. С. 137.
[2] История философской мысли в МГУ. М., 1982. С. 25.
[3] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1989. Т. 1. С. 125.
[4] *Шпет Г.Г.* История русской философии // Сочинения. М., 1987. С. 101.
[5] *Rosenkranz K.* Geschichte der Kant'schen Philosophie. B., 1987. S. 262.
[6] Цит. по: *Каменский З.А.* А.И. Галич. М., 1995. С. 25.
[7] Московские ученые ведомости. 1805. С. 28, 153, 281.
[8] *Жучков В.А.* Философия немецкого просвещения // История философии. Запад–Россия–Восток. М., 1996. Кн. 2. С. 297.

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА КАРСАВИНА И КОНЦЕПЦИЯ ЕДИНОГО У ПЛОТИНА

Ю. Мелих

I

Лев Платонович Карсавин уже перестал быть великим неизвестным в русской философии и встал в первый ряд с теми мыслителями, которых называют сразу, на одном дыхании. И когда мы слышим имена В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Франка, П. Флоренского, в сознании ассоциативно всплывают понятия "Всеединство", "Персонализм", "Интуитивизм", "Истина", при имени же Карсавина вспоминается понятие "Личность".

Свойственный русским философам вообще и особенно в тот исторический промежуток времени, в котором суждено было жить Карсавину, интерес к практической, в том числе политической, деятельности присущ ему в высокой степени: он публицист и просветитель, а не только кабинетный ученый.

Оценки творчества Карсавина неоднозначны. Политики упрекают его в скрытой приверженности идеям антилиберализма (В. Кошарный), философы – в софиологическом детерминизме (В. Зеньковский), в порабощении личности (Н. Бердяев) и нелюбви к свободе (С. Хоружий)[1]. Но при этом делаются оговорки о глубине, фундаментальности и многосторонности разработки его концепций, и, если, согласно Г. Флоровскому, пути русского богословия должны определять "патристика – со-

борность – историзм – эллинизм"[2], то в творчестве Карсавина можно четко проследить эту линию.

Начало XX в. – это религиозно-философские, литературно-художественные искания, это возникновение и затухание различных теорий, мировоззренческих позиций, идей. Это отход от представлений о необходимости существования единой господствующей системы взглядов, это зарождение плюрализма. В социально-политической жизни сосуществуют наряду с господствующей идеологией "Самодержавие, Православие, Народность" и оппозиционные идеологии, такие как земское движение, либерализм, марксизм. В духовной жизни спектр идей еще многообразнее – позитивизм, персонализм, неокантианство, неоромантизм, декаденство, символизм, теософия, мистический анархизм и т.д.

Возникает феномен русской культуры – религиозная философия, когда П. Флоренский в академической диссертации, как отмечает П.Н. Милюков, доходит "до крайних пределов допустимого" в православном богословии и "очерчивает границу возможного православного богословствования"[3]. И когда Карсавин философствует на грани богословия, и когда эти границы размываются. Перекрещиваются имена представителей тех или иных концепций. Например, Н. Бердяев – и бывший марксист, и персоналист, Белый – и неокантианец, и символист, и мистический анархист. Таким образом, нередко один мыслитель совмещает или последовательно разделяет различные взгляды и позиции.

Человек ощущает вызов своего времени – творить в бесконечном многообразии возможного свою личность. Белый очень метко охарактеризовал свое самоощущение: "В те годы чувствовал пересечение в себе: стихов, прозы, философии, музыки; знал: одно без другого – изъян, а как совместить полноту – не знал; не выяснилось: кто я? Теоретик, критик-пропагандист, поэт, прозаик, композитор? Какие-то силы толкались в груди, вызывая уверенность, что мне все доступно и что от меня зависит себя образовать; предстоящая судьба виделась клавиатурой, на которой я выбиваю симфонию..."[4] В своей концепции "симфонической личности" Карсавин попытается философски обосновать это мироощущение.

Не случайно первое десятилетие начала XX в. называют серебряным веком[5]. Карсавин сравнивает это время в России с Европой XIII столетия, соотнося существование различных религиозных поисков и ересей на основе христианства.

Карсавин переходит к религиозно-философской проблематике не через отход от марксизма, как С. Булгаков, С. Франк, Н. Бердяев, и не из литературы, как символисты Д. Мережковский, А. Белый, В. Иванов, а как историк-медиевист. Первое было для него маловероятным, так как марксизм в начале века был уже преодолен как направление мысли и мировоззрение. Второе более вероятно: Карсавин, будучи сыном танцора Мариинского театра Платона Константиновича Карсавина (1854–1922) и братом Тамары Карсавиной, известной примы-балерины в труппе Дягилева, был явно посвящен в дискуссии, связанные с проблемами искусства (публиковались в журнале

Дягилева "Мир искусства"). Влияние этой среды и взглядов символистов на художественное творчество как особую высшую форму постижения реальности объясняет стилизацию некоторых работ Карсавина под труды гностиков: "София земная и горная", "Поэма о смерти", а также "Венок сонетов" и "Терцины". Не исключено, что первоначально круг проблем, интересующих Карсавина в студенческие и послестуденческие годы (в 1901 г. он оканчивает 8 классов гимназии с золотой медалью и аттестатом зрелости и поступает на историко-филологический факультет Петербургского университета), когда он начинает академическую карьеру, был очертан не без влияния тем, дискутируемых именно в среде символистов на религиозно-философских собраниях Мережковских.

И все-таки Карсавин идет дорогой своего другого предка по материнской линии (Анны Иосифовны Карсавиной, урожденной Хомяковой, которая была племянницей А.С. Хомякова), одного из основателей славянофильства и отца светского богословия, по выражению Милюкова[6]. Карсавин занимается изучением религиозной жизни и культуры Европы средневековья, вначале только как историк пытается понять, описать историю, а позднее как философ ее объяснить. Темы его исторических работ связаны с общей для начала XX столетия проблематикой. Это и декаденство, и мистицизм, и зарождающиеся на почве христианства религиозные движения и ереси. Дипломное сочинение Карсавина "Апполинарий Сидоний как представитель падающей Римской империи и как исторический источник". За него он оставлен в 1906 г. при кафедре всеобщей истории для приготовления к профессорской и преподавательской деятельности. В 1913–1914 гг. Карсавин делает доклады "Символизм мышления и идея миропорядка в XII–XIII веках", "История мистики в средние века". Целесообразно представить те идеи и темы, которые обсуждались в начале века и которые перекликаются с карсавинскими, – для обозначения пути становления его философии.

Наиболее значимым для конца XIX–начала XX в. оказался круг идей и проблем, поставленных символизмом, возникшим "через критику позитивизма, утилитаризма, народничества (в противовес им. – *Ю.М.*) или просто как восприятие, перенятие идей западноевропейских символистов"[7], который стали признавать в России только в начале XX в.

В 90-е годы в литературе еще господствовал как бесспорная истина социологический критерий, идеалом ее служил "базаровский натурализм, излюбленным методом – энциклопедизм Герцена, а родной стихией – общественность, общественность и общественность"[8], корифеями которой были Чернышевский, Некрасов, Писарев и др. В изобразительном искусстве – идейно-критический реализм художников-передвижников И. Крамского, Н. Ге, Г. Мясоедова, В. Перова, И. Репина и др. Народнические, крестьянско-демократические идеалы, питавшие передвижническое искусство, обнаружили свою несостоятельность и начали испытывать идеологический и формально-пластический кризис. Острую оценочность сменили пассивный объективизм, анекдотизм, наивный дидактизм и поверхностное морализаторство. Позднее пере-

движничество стало сближаться с поздним академизмом и салонной живописью. Возрос интерес к формальным задачам, к утонченности и одухотворенности живописи.

Начиная свое творчество в среде, "где все течения были поглощены и вобраны песчаными плоскими мелями бессильной общественности и прочно укоренившейся реакции"[9], молодые литераторы и художники встречались в кружках, в которых они могли узнавать о происходящем в духовной жизни на Западе. Не случайно В. Брюсов встречает впервые К. Балмонта в студенческом "Обществе любителей западной литературы". Александр Бенуа устраивает в доме у родителей, где была собрана коллекция картин, книг и периодических изданий по искусству, нечто вроде кружка самообразования. Типичный путь к символизму описывает в своей автобиографии Брюсов: «От сказок, от всякой "чертовщины" меня усердно оберегали. Зато об идеях Дарвина, о принципах материализма я узнал раньше, чем научился умножению. Нечего и говорить, что о религии в нашем доме и помину не было: вера в бога мне казалась таким же предрассудком, как и вера в домовых и русалок»[10].

Увлекаясь литературой, уже осознавая себя поэтом, Брюсов вначале пишет стихи под влиянием Некрасова; около 1890 г. он впервые знакомится с поэзией французских символистов – Верлена, Маллармэ и Римбо – и, не будучи знаком с западноевропейской литературой последнего полустолетия, поражается тому, как далеко ушла поэзия от творчества романтиков.

Начальному символизму в России, его так называемой первой волне – ее представители это Н.М. Минский, Д.С. Мережковский, З. Гиппиус, К. Бальмонт, В. Брюсов (вероятно, это название связано со стихотворением Брюсова "Мы" (1989, 4 апр. – "В мире широком в мире шумящем, Мы – гребень встающей волны") – свойственно узкое понимание символизма, определяемого Бодлером как искусство недосказанности и намеков на невидимый мир позади выраженного образа, который раскрывается средствами усложненного языка, прислушиванием к своему внутреннему голосу и чувствам, их культивация. Это дало основание отождествлять символизм с декаденством, сравнивать символистов с "последними представителями латинской цивилизации поры ее ущерба и изобретателями новых ощущений, пропитанных тончайшими ядами духовного и морального разложения века умирающего, и поэтому способных обостриться до какого-то невероятного ясновидения чувств"[11].

Объяснением для появления символизма Дягилев считает отсутствие общей идеи: "В эпохи, так интенсивно охваченные единством миросозерцания и конечной цели, в эпохи, когда вера и значение жизни казались ясно несложными и объединяли всю массу в одном служении одному Богу, тогда, конечно, не было и не могло быть той дифференциации человеческой личности, к которой мы приходим теперь с нашим мучительным эклектицизмом..."[12]. Но кажется более вероятным, что *символизм* есть *не следствие отсутствия общей идеи, а средство* для *оправдания существования различных идей и многих*

истин. Мережковский в своем романе "Христос и Антихрист" развивает дискуссию о равнодопустимости и возможности существования добра и зла – Христа и языческих богов. Но наиболее ярким в связи с этим представляется стихотворение Брюсова "Я", с его:

И всем Богам я посвящаю стих...
Как верный ученик, я был ласкаем всеми,
Но сам любил лишь сочетанье слов.

Чтобы слова сочетались в нечто новое, оригинальное, поэту необходимо творческое вдохновение, переживание, которое сводится Брюсовым к "мгновению", к наблюдению своих собственных психических комплексов и индивидуальных "идиосинкразий"[13]. Для того чтобы пережить такое мгновенье, необходима абсолютная свобода субъекта, которая доступна и дозволена не всем, а только избранным поэтам, имеющим доступ и средства к постижению тайн природы и высшей сущности символических образов. Поэт это теург, выходящий через свое творчество за пределы реального мира, в запредельное своего Я. Брюсов отстаивает право художника на полную свободу, но искусство это только средство, и только оно для символистов пригодно для раскрытия творческой сущности человека. Все внимание сконцентрировано на художнике, он центр и предел стремления создаваемого им мира, включающего переживания запредельного и вечного. Поэтому моменты, мгновения этих переживаний и настроений, фиксируемые средствами искусства, имеют непреходящую ценность.

"Все настроения, – пишет Брюсов в 1899 г. в своей брошюре "О искусстве", – равноценны в искусстве, ибо ни одно из них не повторится; каждое дорого уже потому, что оно единственное...", нечто новое, "содержание которого черпается из своей души".

Здесь потому так подробно излагается этот аспект понимания Брюсовым роли художника – творческой личности, что он распространяется Карсавиным на понимание любой личности как самоценной совокупности многообразия ее "моментов – качествований". И не только потому, что они являют собой нечто новое, а потому, что они личны, индивидуальны и единственны. Но в этом, пожалуй, и все сходство; другая сторона утверждения Брюсова о самодостаточности творческого Я в принципе противоположна позиции Карсавина. У Карсавина личность возможна только как осознание своего Я через Другое, в сопричастности другой личности (соединении с Богом, высшей личностью, субъектом). У Брюсова же Я это такое средоточие, где все различия гаснут, все пределы примиряются. Первая (хотя и низшая) заповедь – любовь к себе и поклонение себе, credo[14]. Брюсов сам осознает импликации последовательного индивидуализма – отказ от служения одному Богу, понимание своего Я как самодостаточного. Таким результатом оказывается "одиночество".

Нет единенья, нет слиянья –
Есть только смутная алчба,
Да согласованность желанья,
Да равнодушие раба.

* * *

Напрасно дух о свод железный
Стучится крыльями скользя
Он вечно здесь над той же бездной:
Упасть в соседнюю – нельзя!

"Вторая волна" символистов 1903 г. сформировалась в начале 1900-х годов – Белый, А. Блок, Вяч. Иванов, Сергей Соловьев и др., – по выражению Белого, уже осознающего себя не декадентом, но символистом, это должно означать попытку выхода из узкого круга индивидуальных душевных переживаний и настроений, попытку уйти от одиночества. Белый пишет: "Личность в моем понимании в индивидуализме включалась в соборность, я изучал виды соборностей (церкви, братства, коллектив, коммуны и т.д.)"[15]. Белый пытается синтезировать все найденные до сих пор истины, методы познания и философские системы. Отмечая, что он «ни шопенгауэрианец, ни соловьист, ни ницшеанец, менее всего "ист" и "анец"», Белый называет свое мировоззрение "плюродуо-монизм, т.е. пространственная фигура, имеющая **одну** вершину, **многие** основания и явно совмещающая в проблеме имманентности антиномию дуализма, – но преодоленного в конкретный монизм"[16]. Но результатом такого всеобъемлющего синтеза оказались только "сочетанья слов" и эклектицизм. Белый отмечает, что в 1905 г. стираются контуры между символистами первой и второй волны.

Итак, прослеживая путь идейных исканий, можно вывести, что он проходит от отрицания, дробления общей идеи и признания пантеона богов и многих истин к такому поиску их синтеза и от неудавшегося синтеза к поиску новой религии, нового единого живого Бога, который (поиск) сводится к сектантству. Возникает вопрос, почему столь детально рассматривается именно это направление развития идей? Не анализируются ни влияние Л. Толстого, творчество которого стоит в центре интеллектуальной жизни России, ни круг проблем, фиксируемых в философии, богословии. Представляется, во-первых, что именно эта линия развития идей особенно интересовала Карсавина. Во-первых, так как Карсавин пришел в философию из истории, его интересовали реальные события, дух эпохи, ее сопереживание и творение. Что наиболее ярко удавалось символистам, так как это их кредо. И в то же время за обозримый и сравнительно короткий срок существования символизма стало ясно, что поставленные ими вопросы – индивидуальности и свободы личности в ее отношении к Богу – актуализировались, применяя термин Карсавина, в изживающую себя форму крайнего индивидуализма и сектантства. Но сами вопросы и идеи содержат в себе потенциально и другие пути своей актуализации. (Основное убеждение Карсавина – центральная роль личности в раскрытии смысла бытия и истории.) Карсавина интересует прежде всего, как методологически объяснимо и возможно существование единого и многого, принятие Бога и поисков истины вне его и с ним. С этими вопросами он с необходимостью должен перейти от истории к философии истории и метафизике.

II

Попытка провести параллели между философской концепцией Карсавина и Плотина представляется не случайной, так как их сближают, во-первых, постановка вопроса о возможности единства, единого и многого, совершенного и несовершенного и, во-вторых, то, что́ их толкает к поиску ответов на эти вопросы, а именно сложившаяся ситуация в рефлексии существующих идей и необходимость дальнейшего их развития, раскрытия новых направлений, путей реализации заложенных в них потенций.

Плотин обращается к Платону, с которым его объединяют мотив философствования вообще, поиск обоснования единства бытия в его совершенстве и гармонии на фоне эмпирического многообразия и несовершенства. В Пролегоменах (Введении) к философии Платона Оливер Гигон отмечает, что в начале Сократ подготавливает характерный духовно исторический процесс. "Это процесс распада этических, общественных, политических традиций", постоянно растущей неуверенности единичного субъекта в среде этических понятий и норм. Лабильность политических структур вносит в этот процесс свой вклад так же, как собранный материал в этнологии, с одной стороны, с другой – это развитие правосудия и искусства адвокатуры и, наконец (не следует забывать), искусство драмы, главный предмет которого – экспериментирование с противоположными этическими позициями.

Для Сократа и, может быть, еще больше для Платона центральным пунктом философии становится работа над противопоставлением этому процессу распада и "предложение таких направлений деятельности, без которых осмысленная практика невозможна"[17]. Платон воспринимает неуспокоенность, в определенной степени и безнадежность, исторического мира в основе своей иначе чем Аристотель, который на 40 лет его младше. И не важно, в какой степени в этом восприятии истории сыграли свою роль политический распад Афин, смерть Сократа и злоключения самого Платона в Сиракузах. Существенно, что для Платона сфера идей была целью надежд, местом конечного покоя и уверенности – и это больше, чем просто научная правильность (истинность). Поэтому Плотину ближе по духу Платон, когда, выступая против гностиков, он утверждает: "Без настоящей добродетели речи о Боге являются пустословием"[18]. Вернер Байервальтерс комментирует это высказывание: «Философская мысль не должна укрепиться в чисто умозрительной конструкции "абстрактной системы", а должна быть и оставаться "живым Логосом"»[19]. Но кроме того, что Плотин руководствуется общим с Платоном мотивом самопознания и опыта единства, он также пытается развить те стороны платоновской системы, которые самим Платоном не затрагиваются или же остаются не разработанными до конца, и поэтому Платон умело их избегает. Ранние диалоги Платона имеют главным своим предметом занятие с видообразующим содержанием мужественного, благочестивого или благоразумного поведения.

Позднее Платон пытается расширить представление о единстве, вывести его за рамки этических категорий и распространить на тоталитарность опытного мира. Повсюду, где предполагается упорядоченность, подобие множества вещей и явлений он обозначает это единство идеей, обобщая его (это единство) до обозримо последней идеи космоса. Возникают, таким образом, идеи высшего и низшего порядков и ставится задача мысленно проследить их связи. Но в то же время необходимо выяснить, что же означает сама эта связь. Платон в поисках единства приходит к парадоксальному с точки зрения исходного тезиса представлению о противоположности конечных максимально обобщенных идей, например: покой–движение, подобие–различие, единство–множество, и подводит к вопросу о существовании антимира идей (артефактов). Так Платон уклоняется от вопроса об онтологическом статусе общего и связей между идеями, а также о фиксации связи между идеей и опытным миром. Он использует понятие (Methexis), которое употребляется преимущественно в сфере практики и обозначает "принять участие" в каком-либо мероприятии, но может быть интерпретировано и как "иметь нечто" от идеи, "соучастие" в ней. Это понимание связи между идеей и ее проявлением в опытном мире Платон не разрабатывает детальнее в онтологическом аспекте и не фиксирует понятийно. В конкретных случаях всегда возникает проблема: в данном случае речь идет об идее как единственно истинном бытии, или же как об общем понятии?[20] Но представляется, что для Платона важнее всего было привести мысль к существующему единству, доказать возможность мыслимого единства как обоснования существования абсолютного Добра, что более близко Плотину.

Философия Плотина привлекает в первую очередь своей установкой на Единство. Здесь он полемизирует с Аристотелем, который допускает существование многих, а именно по числу небесных сфер, принципов, так как каждая из них (небесных сфер) должна иметь свой особый движитель. Аристотель исходит из того, что "существует первый принцип, который имеет отдельное бытие, что он – сверхчувственный". Но утверждая, что он мыслит самого себя, он тем самым, замечает Плотин, отнимает у него первенство, так как это уже двойство[21]. Плотин задается вопросом, который для него есть следствие первого допущения (существования нескольких исходных принципов): зависят ли ноумены от Единого и Первого, или же для них существует множество начал? А что тогда, кроме случая, заставляет их "соединяться для действия по единому плану, следствием осуществления которого могла бы быть гармония неба"?[22] Поэтому Плотин детально обосновывает свою философию Единства из Первоединого.

Единство, по Плотину, выражается как в возможности мысли в ее пределе приблизиться к нему, так и в психическом пределе состояния экстаза, в основе которого лежит *ощущение* стремления к высшему, к Божеству, за пределы своего Я и сознания. Дух в поиске единства устремляется вверх, вбирая в себя все больше содержания, и доходит до мышления сущностей и до последнего возможно мыслимого мышления самого себя.

"Дух существует настолько как дух, насколько он мыслит сущее, а сущее существует настолько как бытие, насколько оно, будучи мыслимо, дает возможность Духу мыслить и существовать. Но понятно, что причина того и другого вместе, из которой проистекает *мышление мыслящего* и *бытие существующего*, должна быть иная, отличная от них обоих, и так как оба они, хотя и даны всегда совместно и нераздельно и одно без другого быть не может, но все же представляют собою двойство, то общее их начало должно стоять выше этого двойства и представлять собой чистое единство"[23]. В единстве мыслимого и мыслящего как самостоятельного единства, так же как и в бытии сущего бытийствующего, происходит слияние единения субъекта и предиката. В данном случае предикат и субъект едины в их самости, сущности, где, согласно Плотину, причина равна следствию. Мышление мыслимого остается в то же время и бытийствующим бытием. "Дух есть вместе и сущее *или* мыслящее и мыслимое"[24]. Мыслящее и мыслимое суть нечто, которое имеет неразрывность, единство пространства и времени. Сущее как бытийствующее бытие в пределе, т.е. сущности, мыслится только Духом. Дух в свою очередь должен существовать, быть. Таким образом, мыслимое и мыслящее, сущее скорее всего являются триединством, что замечает и Плотин. Двуединство мыслящего и мыслимого есть одновременно и сущее.

Так как сущее как двуединство мыслящего и мыслимого является самым предельным мыслимым, то за этим пределом может быть несущее, не-временно́е, не-пространственное, которое нельзя определить, иначе это станет сущим, будет минимально ограничено как двуединство.

Но зачем говорить о том, что́ не определимо. По всей вероятности, чтобы ответить на вопрос: а откуда сущее, двуединство, как оно возможно, Плотин пользуется логическим приемом: если есть двоица, то должна быть единица, если есть второе как двойство, то должно быть и первое как не-сущее, простое, вечное, неделимое. Но так как оно Единое, то должно включать в себя и двуединство, так как оно первое, то должно производить двуединство. Так как оно включает двуединство, т.е. в свою очередь есть Дух и заключает в себе все, то имеет также способность производить. Если Дух есть порождение первого, то Первое должно иметь в себе все то же, что и двуединство, и более того, должно быть совершенным по отношению к двойству. Первое же производит умаленное совершенное, так как не может просто удвоиться: это, во-первых, умалит его совершенство, и, во-вторых, с необходимостью встает вопрос о высшем единстве как равных первого и второго, которое (первое) уже не может быть первым или же началом производимого, таким образом, первое должно производить нечто, не умаляя себя. Так как первое имеет все и все из него, то принципиально не может быть нового, т.е. того, чего бы не было в первом.

Идея о двуединстве как последнем мыслимом снимает парадокс Платона о противоречии последних категорий мышления: покой – движение, равенство – различие и т.д. и как следствие допускает идею

о возможности равнозначности Добра и Зла. "Итак, мы доказали, насколько доказательство возможно в подобных вопросах: выше сущего стоит Первоединый и второе после него место занимают сущее и Дух, а третье – Душа"[25].

Дух, который заключает в себе все, многоедин, содержит в себе все сущности, все ноумены в совершенстве, но, будучи всем, должен уметь и нечто производить, порождая по образу своего отца. Дух рождает душу, которая включает в себя все, но умалена тем, что не может себя мыслить.

Плотин, используя логику самопорождения из совершенного по образу своему, проводит ее до минимально последнего, возможного и низшего, вводит диалектику части и целого и формулирует свой основной принцип сверхчувственного, сущностного бытия: "... каждая сущность и в себе самой, и в каждой другой имеет перед собой и видит все прочее. Каждая из них везде, каждая есть все, и все заключается в каждой: "... все здесь велико, потому что и малое тут велико... каждая часть составляется из совокупности всех, так что каждая, будучи частью целого, есть вместе с тем и все целое"[26]. Плотин подводит к идее о существовании различных видов пространства, о многомерности и единстве умопостигаемого мира.

Основная трудность Плотина – объяснить, как и "почему от Первоединого происходит едино-многое?"[27] Здесь Плотин может только сказать: Первоединое есть совершеннейшее, а все – даже в реальном мире, – достигая зрелости, нечто порождает. Плотину явно не хватает гегелевской диалектики самодвижения неопределенного бытия и ничто как к своему основанию (von Sein und Nichts zum Grund). Плотин только утверждает порождение Духом бесконечного разнообразия из себя. Но основное положение, которое привлекает внимание именно к Плотину, так это его определение Двойства и исходя из него – Единства. Единство мыслящего и мыслимого как сущее, как универсальное положение нечто в своей самости присуще не только идеальному, но и реальному, не только сущностному, но и конкретному миру. И таким образом, это связывает, объединяет эти два вида бытия – мыслимое и мыслящее – в их предельной определенности.

III

Карсавин обычно не делает ссылок на философские источники, но в своей работе "О началах", где он пытается разработать христианскую метафизику, одним из первых своих оппонентов он называет Плотина, чьи философские позиции и прежде всего логика их доказательства ему близки.

Развивая свою метафизику всеединства, Карсавин полемизирует не только с Плотиным и включает в свою систему элементы не только плотиновской философии. Бл. Августин, Ник. Кузанский, Григорий Нисский, Шеллинг, Гегель – взгляды этих и многих других мыслителей стали полем рефлексии Карсавина. Но мы здесь рассматриваем только влияние Плотина на карсавинскую концепцию всеединства, и причем только по вопросу о двуединстве и Единстве.

Философия Карсавина – это философия личности в отличие от чисто спекулятивной системы Плотина. Поэтому в начале изложения своих позиций Карсавин исходит не из "описания гипотез", а из непосредственно наблюдаемого индивидуальной личности, а потому говорит не об истине как таковой, а об "истинности нашего знания", в центре которого находится индивидуум. Карсавин разбирает Декартово "Cogito ergo sum", в основе которого, по его мнению, лежит плотиновское определение двуединства и где утверждается единство мыслимого и мыслящего, сущего и Духа, субъекта и объекта. "Cogito" притязает на "sum" лишь в пределах себя самого[28]. Сознание есть бытие, себя самого сознающее. Но это двойство бытия и сознания имеет, по Карсавину, своим первым моментом бытие, себя не сознающее, но имеющее сознание. "Оно только не сознавало себя в качестве существующего. Оно обогатилось тем, что, непреодолимо раздвоившись, сознает себя сразу двумя своими моментами: бытием и знанием"[29].

Единство мыслимого и мыслящего было предельным единством уже у Аристотеля. Для Плотина это двуединство, которое предполагает первоединство. Карсавину ближе именно плотиновский подход. Для того чтобы существовало двуединство субъекта и объекта, необходимо существование первого как иного по отношению ко второму и как находящегося вне второго. Поскольку второй момент есть "второй", он – иной чем первый: *себя самого* разъединяет в себе и сам собой есть субъект и объект. Но второй момент *есть* только в том случае, если разъединяемое им (в себе и в качестве себя самого) существует и вне его как единое, и ему "предшествует"[30]. Хотя Карсавин, излагая все это, полагал, что всего лишь пересказывает Плотина, однако у Плотина нет самодвижущихся превращений в двуединстве. Он только фиксирует двуединство мыслимого и мыслящегося и оговаривается, что это может быть триединством, так как еще должно быть их существование, т.е. то, что двуединство включает в себя как бытие, бытийствует. Карсавин фиксирует это понятие как "инстинствование". Здесь несколько ирритирует то, что Карсавин оперирует только тождественностью субъекта и объекта, в то время как "истинствующее бытие" должно в принципе означать единство субъекта, объекта и предиката. Это как раз то триединство, о котором говорит Плотин; оно не есть первоединство иное чем только "Бытие", лишенное самосознания, и поэтому его нельзя назвать ни бытием ни небытием (либо что-либо "есть" только через "истинствование", т.е. через самосознающего себя бытийствующим. Здесь, по всей вероятности, Карсавин приближается к шеллинговской концепции о Бытии как первоначально "безсущностного основания" ("wesenloser Grund")[31]. Не совсем ясно откуда у Карсавина эта непреодолимость в раздваивании бытия.

Карсавин видит недостаточность обоснованности тезиса о раздвоении единого и вводит гегелевскую диалектику самодвижения–саморазъединения как диалектику становления самоосознания. Так он пытается решить двойную задачу: с помощью одного принципа представить, во-первых, саморазъединение Первоединого – *совершенного* – небытия и, во-вторых, по карсавинской терминологии, *несовершенного* в

совершенном бытии. Карсавин начинает, как обычно, с индивидуального неопределенного единства. Первое *неопределенное единство* можно интерпретировать, оставаясь в терминологии единства субъекта, объекта и предиката, как "Я есть", которое раздваивается в свое 1-е определение – "я есть мыслящий", обогащая себя знанием, получая, актуализируя новое качествование, но так как в данный момент все остальные качествования "я" присутствуют в нем стяженно, то я качествует в данный момент как "я мыслящее". И в то же время оно неразрывно со своим первым неопределенным единством, исходным "я" и возвращается в него, обогатившись знанием себя как мыслящего, т.е. воссоединяется с ним. С некоторым забеганием вперед в употреблении нераскрытых карсавинских понятий это демонстрирует основную динамическую систему концепции всеединства Карсавина применительно к личностному бытию, как то: первоединство – саморазъединение – самовоссоединение.

Установив двуединство первых двух моментов, можно точно так же установить и двуединство второго с третьим и третьего с первым. "В самом деле, определив третий момент, *как вос-соединение – воссоединенность "субъекта"* с "объектом", не трудно усмотреть, что третий момент возможен только *после* разъединения – разъединенности и только *в ней*, т.е. только *после второго и во втором*, но что он исходит не из второго, а из первого: не из разъединенности, а из первоединства"[32]. Разбирая и анализируя философские концепции, Карсавин стремится обнаружить в них только основную религиозную апорию.

Принцип двуединства как единства мыслящего и мыслимого, субъекта и объекта из первоединого, динамика первоединства–саморазъединения–самовоссоединения Карсавин проводит, представляя философскую сторону своего учения о Боге истинном и всеблагом как о совершенном триединстве. Анализируя "определенности" божества как Истина–Любовь–Благо, он разбирает эти "определенности" по принципу триединства, в динамике первоединства–саморазъединения и самовоссоединения, где Истине присущ момент разъединенности двуединства постигаемого и постигающего: Любовь – любит и любимо, Благо – раскрытие и раскрытость[33]. Существенно здесь то, что всегда есть Первоединое как совершенно одно и все всеединое, это то, что сближает карсавинскую позицию с Плотином. Возвращаясь к первоначально поставленной проблеме – как возможно единое и многое – и к проблеме их равнозначности, Карсавин явно ищет обоснование именно для Первоединого. И утверждает: "Истина едина, проста, неделима, хотя есть много истинного"[34].

Найденные параллели между философией Плотина и метафизикой христианства Карсавина схематичны и далеко не исчерпывают все стороны учений этих философов, а скорее обозначают направление дальнейших поисков. Первоначально удалось проследить общность мотивировки философствования Плотина и Карсавина на фоне разъединяющейся и противоречивой многообразной исторической реаль-

ности: оба мыслителя исходят из сложившейся ситуации в рефлексии философских идей, оба ищут единства в Абсолюте, в Первоедином, Боге.

[1] См.: *Кошарный В.П.* Карсавин Лев Платонович. Русская философия. Словарь / Под ред. М.А. Маслина. М.: Республика, 1995. С. 222; *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. II, ч. 2. С. 152; 1-е изд. Париж, 1948–1950; *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 30; 1-е изд. Париж, 1939; *Хоружий С.С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. М.: RENAISSANCE СП EWO–S and D, 1992. Т. 1. С. IX.

[2] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж: YMCA–PRESS, 1983. С. 509.

[3] *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М.: Прогресс–Культура, Труд, 1994. Т. 2, ч. 1: Вера. Творчество. Образование.

[4] *Белый А.* Начало века. М.: Худож. лит., 1990. С. 24.

[5] Понятие "серебряный век" ввел Бердяев для того, чтобы провести параллель к золотому веку русской поэзии времен Пушкина.

[6] *Милюков Т.Н.* Указ. соч. С. 182.

[7] Представители символизма, возникшего во Франции в 1885 г., – Э. По, Бодлер, Верлен, Малларме, позднее Гюисманс – во Франции, Ницше, позднее Ст. Георгэ – в Германии, Ибсен и Гамсун – в Норвегии, Метерлинк, Роденбах, Жилькэна, Верхарн – в Бельгии, Уайлд – в Англии.

[8] *Эллис* (лит. псевдоним Л.Л. Кобылинского). Русские символисты. М., 1910. С. 66.

[9] Там же. С. 67.

[10] *Максимов-Евгеньев В.Е.* Автобиография В.Я. Брюсова (в увлечениях) // Памяти Валерия Брюсова: Сборник. Л., 1925. С. 6.

[11] *Иванов Вяч.* Лики и личины России // Эстетика и литературная теория. М.: Искусство, 1995. С. 146. Статья написана В.И. Ивановым по-итальянски для итал. энцикл. словаря Трекани, 1936 г.

[12] *Дягелев С.* Сложные вопросы // Мир искусства. 1989. № 3/4. С. 52.

[13] *Иванов Вяч.* Указ. соч. С. 151.

[14] *Брюсов В.* 22 февр. Из письма к Самыгину. Дневники 1891–1890. 1927. (Printed in Belgium by Jos. Adam. Brussels. 1972. P. 61. Bradda Books LTD. Letchworth-Herts-England).

[15] *Белый Андрей.* Начало века. С. 537.

[16] *Белый Андрей.* На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 196–197.

[17] Olof Gigon, Prolegomena: Ausgansgpunkte und Umkreis der Philosophie Platons // Platon Begriffslexikon. Zur achtbändigen Artemis – Jniläumausgabe. Verfasst von Olof Gigon und Laila Zimmermann. Buchclub Ex Libris Zürich: Artemis Verlag Zürich und München. 1974. S. 12.

[18] Plotin, gegen die Gnostiker. Enneade. V. 3 [148–149], in Plotins Schriften, Bd III, Text u. Ubersetzung der Sriften von Richard Harder. Hamburg, 1964. S. 151.

[19] Werner Beierwaltes. Vorwort in: Selbsterkenntnis und Erfahrung der Eeinheit. Plotins Enneade, V. 3. Text. Uberseztung. Ynterretation. Erlauterungen. Frankfurt, a.M., 1991. S. 14.

[20] К анализу идей у Платона, см. также Platon. Begriffslexikon. Zur achtbandigen Artemis-Jubilaums ausgabe verfasst von Olof Gigon und Haila Zimermann. Zurich; München: Artemis Verlag, 1974. S. 166–175.

[21] *Плотин.* Эннеады. Вершины мистической философии. Киев: УЦИММ–Пресс, 1995. V. 1.9 (С. 134).

[22] Там же. V. 1.4. С. 127–128.

[23] Там же.

[24] Там же. С. 128.

[25] Там же. V. 1.10. С. 135.

[26] Там же. V. 8.4. С. 196.

[27] Там же. V. 4.1.

[28] *Карсавин Л.П.* О началах. Санкт-Петербург: EMCA–PRESS, 1994. С. 81.
[29] Там же. С. 82.
[30] Там же. С. 84.
[31] См.: *Karsawins L.P.* Ontologie der Dreieinheit. Die Strukur des kreaturlichen Sens als Abbild der gottlichen Dreifaltigkeit // Or. chr. per. 1943. N 9. S. 382. Эту параллель в понимании Бытия Карсавиным и Шеллингом проводит Густав Веттер.
[32] Ibid. S. 84.
[33] См.: Ibid. S. 130, 144, 147.
[34] Ibid. S. 127.

"КОГДА ЧЕЛОВЕК СОПРИКАСАЕТСЯ С ДЫХАНИЕМ БОЖЬИМ..." (БИБЛИЯ И ЛЕВ ШЕСТОВ)

В.Л. Курабцев

Человек остановился перед Добром. И увидел, что это – добро. Которое лишает человека *личного права*, наказывает и подчиняет другим, обществу. И не увидел человек вокруг силы, которая была бы выше добра, которая бы лично его защитила. Даже Бог оказался богом, равным добру, безразличным к бесконечности человека и его жизни. Так кто же прав – Толстой с его "Богом-добром" или Ницше, явивший вместо этого Бога сверхчеловека? Род, государство, общество, "всемство" ("все мы" Достоевского) или индивид, личность, его единственная и загадочная жизнь? "Не следует ли в абсолютном эгоизме видеть неотъемлемое и великое, да *великое*, свойство человеческой природы?"[1] И не есть ли Бог – не добро, а *жизнь*, и Его присутствие в человеке узнается по мощному пробуждению силы жизни, как у Льва Толстого эпохи "Войны и мира"? И человек, которого В.В. Зеньковский считал уникально теоцентричным мыслителем в русской философии, сравнимым только с религиозными философами школы Голубинского; считал тем мыслителем, у которого творческое ядро представляло собой глубочайшее переживание "инобытия" веры, отправился в многолетний и неизведанный (потому что для каждого человека особый, от начала и до конца) путь к своей обетованной земле[2].

А начиналось все в Киеве, на древнем Подоле. Еврейский мальчик, изучавший по воле отца хасидизм и Каббалу, искал, все-таки, свое, "самое важное" – в гимназии и в университете. Сначала он решил, что это позитивизм Спенсера и Милля, потом – что философия Канта, но "самого важного" в "оскорбительной ясности" позитивистов и в принуждающей общеобязательности кенигсбергского философа не нашел. Его первым учителем философии стал поэт Возрождения, поэт полнокровной жизни – Уильям Шекспир. А другим великим учителем – философ жизни и духа Возрождения Фридрих Ницше. И был, конечно же, третий учитель – гениальная русская литература XIX–начала XX вв. (не