

НЕОПЛАТОНИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА С. Л. ФРАНКА

Исследование проявления темы всеединства в истории философии является **целью данной статьи**. История всеединства в философии начинается с мифологических истоков философского мышления. Многие философы из досократиков выдвигали общие идеи о единстве, родстве и связности всего сущего. Платон и Парменид уделили много внимания проблематике всеединства, но в ее разработке огромная роль принадлежит Плотину, поскольку «в качестве отдельной и самостоятельной философемы всеединство впервые появляется только у неоплатоников» [18, с. XX]. Оригинальность Плотина состоит в разработке учения о первоначале всего сущего, едином, которое само выше сущего («за пределами сущности» согласно Платону). По Плотину категория единого обозначает потенцию всех вещей, без которой ничего бы не существовало. «Представляй себе источник, который уже не имеет другого, но который отдает себя всем потокам, не исчерпываясь этими потоками, а пребывая спокойно сам в себе» (Цит. по: [8, с. 178]). Философия Плотина, заметил П. Адо, также представляет собой важный момент в истории рационализма: попытку осознать путем строгой дедукции процесс образования реальности, идя от простого к сложному [1, с. 6]. Для Плотина, начиная с единства начального принципа, все вещи связаны между собою, «как теоремы некоей науки», ибо некое положение имеет смысл только тогда, когда оно объединено необходимой причинно-следственной связью с другими научными положениями» (Цит. по: [1, с. 6]).

Дальнейшая история философии всеединства тесно переплетается с христианской религиозной мыслью. Проблема взаимоотношения неоплатонизма и христианства неоднозначна. Так В. П. Оргиш считает, что Плотин предпринял грандиозную попытку переработки западной философии в восточном духе, и называет неоплатонизм в ряду идейных направлений, родственных христианству и распространившихся из Александрии [8, с. 60]. М. Владиславлев считал, что по причине дружеских отношений с императором Галиеном и его женой Плотин уклонялся от открытой борьбы с христианами, но при этом вел полемику с христианскими мнениями в своем кругу – в беседах. Известно также, каким непримиримым врагом христианства стал Порфирий сразу после смерти учителя [3, с. 50–51]. Император Юлиан Отступник, философ-неоплатоник, вел открытую борьбу с христианским духовенством, пытался восстановить положение язычества и реформировать его путем заимствования у христиан стройной церковной организации и ряда этических положений. Эллинское влияние на развитие христианского понимания всеединства особенно ощутимо в трактатах псевдо-Дионисия Ареопагита. В отличие от избирательного и ограниченного использования элементов платонизма святыми отцами, здесь произошло прямое и масштабное перенесение неоплатонических понятий в пределы христианского учения. «Мир в Боге» делается той христианизированной версией неоплатонического всеединства, которая легла в основу почти всех последующих учений о Всеединстве в христианской метафизике [18, с. XIX–XXI]. В христианской мистике метафизика всеединства воплотилась в идее Бога как «умной природы» (Николай Кузанский), мощи, силы или потенции бытия, мысли о принципиальной непостижимости и неизреченности Бога, о единстве Бога и мира, трактовке бытия как Богоявления.

П. Адо указывает, что европейская и русская культура унаследовали от Платона, а в особенности от Плотина, потребность в духовном переживании: «Можно сказать, что это переживание есть опыт присутствия, ибо это опыт любви» [1, с. 7]. Он утверждает, что новое открытие опыта присутствия Шеллингом и Новалисом явилось стимулом для мыслителей, подобных Соловьеву, усилившим и оживившим духовные тенденции русской традиции [1, с. 7–8]. Это также справедливо и для философской системы С. Л. Франка – «философски самой значительной системы Всеединства в русской философии» [6, с. 450], поэтому рассмотрение реценции неоплатонических идей в философском творчестве Франка и является **главной задачей данного исследования**.

Неоплатоническая разработка идеи всеединства оказала серьезное влияние как на европейскую, так и на русскую философскую традицию. Метафизика всеединства занимает ключевое место в русской философии второй половины XIX–начала XX вв. Некоторые исследователи

называют ее не только основным, но и последним этапом в развитии русской философии [19, с. 46]. При этом, являясь «глубоко философской темой по своей природе» [19, с. 37], она изначально присутствует в философии под разными именами. Так как всеединство «принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые не постигаются последовательно и до конца в каком-то процессе прогрессивного познания», философия всеединства всегда остается новой и неисчерпаемой темой философского размышления, и поэтому суть и путь всеединства специфичны [18, с. XVIII].

Характерно, что во второй трети XIX в. М. Владиславлев, исследуя творчество Плотина, отметил за ним «славу основателя Новоплатонства... Естественно, что для желающего вникнуть в умственное движение современного и последующих многих веков, изучение Плотина должно быть исходным пунктом» [3, с. 1]. Философия Франка строится на основе *philosophia perennis* («вечной философии») – той традиции неоплатонизма и христианского платонизма, которая проходит через всю историю европейской философии и совпадает с умозрительной мистикой [12, с.183]. Сам Франк подчеркивал влияние двух величайших представителей платонизма – Плотина и Николая Кузанского – на формирование его системы [15, с. 208].

Осмысливая свои философские представления, Франк отмечает, что несмотря на их долгую эволюцию определяющая «мировоззрение центральная интуиция бытия как сверхрационального всеединства осталась неизменной» [15, с. 208]. Он дает следующее определение: «От всякой точки бытия идут нити, соединяющие ее, непосредственно или косвенно, в пространстве и времени, с бесчисленным количеством других точек бытия – в конечном счете, со всей неизмеримой и неисчерпаемой полнотой бытия, как всеединства» [13, с. 248]. П. Элен подчеркивает несомненную возможность онтологии для Франка, чуждость ему картезианского скепсиса и в этом усматривает верность Франка неоплатонической традиции [20, с. 58].

Себя Франк не мыслил вне руслу традиции, но, как писал М. Хайдеггер: «Подлинная традиция – в столь малой мере баржа с грузом прошлого, которую мы тащим за собой, что она наоборот, освобождает нас в настоящее, становясь так главным путеводителем в дело мысли» [17, с. 381]. В отношении «собственно традиционности» Франка справедливым представляется мнение П. Элен, что «речь идет не более чем об импульсах, воспринятых Франком и впоследствии переработанных им в духе собственной концепции [20, с. 58].

«Франк, направляемый концепцией “ученого незнания”, развертывает богатую деталями и понятиями феноменологическую дескрипцию реальности (“единства бытия и истины”) как Непостижимого и опять-таки – всеединства» [19, с. 57]. Как и другие представители философии Всеединства, С. Л. Франк стремился к обретению всеединого знания о человеке и обществе, полагая его возможным на основе сочетания опыта, разума и веры. Метафизика Всеединства представляет собой вариант синтезированного подхода к решению проблемы единства мира и человечества. «Всеединство в качестве истинного единства есть... единство единства и многообразия, – такое единство, которое не только объемлет в себе все свои части и точки, но так их внутренне пронизывает, что вместе с тем содержится как *целое* в каждой своей части и точке» [12, с. 335].

Разрабатывая онтологию всеединства, Франк одной из главных составляющих своей системы считал антропологию – проблему не только человека как целостную самораскрывающуюся сущность, но и выяснение положения человека в структуре реальности. Представляется справедливым утверждение Г.Е. Аляева, что оригинальность Франка заключается не только в безупречном обосновании метафизики всеединства (по мнению В.В. Зеньковского), но и в самой метафизике, в частности – в осознании природы личности и ее места в бытии [2, с. 123]. Специфика философии Франка – в стремлении мыслить человека как начало, укорененное в двух онтологических порядках – духовном и материальном, имманентном и трансцендентном, в сцеплении которых выражается целостность человека, понимаемая как движение к Богу, исходящее из самой человеческой природы. Здесь перед Франком встает задача согласования онтологического статуса человека с порядком двух противоположных сторон бытия. Франк различает человека как эмпирически данную часть объективной действительности и человека, как самосушную внутреннюю реальность. Однако, сама реальность в той форме, в какой она непосредственно присуща человеку, сознается как нечто само по себе недостаточное, не соответст-

вующее его подлинному существу. Человек нуждается в безусловно прочной самоутвержденной основе для своего существования (и эта основа есть Бог). Это сознание собственной недостаточности также принадлежит к существу человека. Ссылаясь на учение Плотина, Франк провозглашает материальное бытие «лишь *минимумом* духовности» [11, с. 203].

Согласно пониманию Франком основной идеи Богочеловечества он делает вывод о «сочетании трезвого сознания несовершенства эмпирического бытия и потому трагизма положения человеческой личности в мире с метафизическим восприятием бытия как гармонического всеединства, имеющего свою первооснову в абсолютном Духе и абсолютной Святыне» [15, с. 208]. Как Плотин видит в основе индивидуальной души единичный логос (творческое понятие) единого Духа, так и для Франка несомненно, что «в своем глубочайшем корне человеческие души как носители или единства духовной жизни по существу являются отдельными излучениями всеединства абсолютной жизни, как таковой». Здесь Франк ссылается на Лейбница: «Бог воплощает в отдельное существо или бытие определенное свое созерцание, и это существо есть душа человека» [11, с. 173]. Таким образом, «все – в нас, и мы – во всем. Наше “я” простирается от Бога до материи, ибо мы пребываем в небесах, оставаясь одновременно в земном мире» [1, с. 22]. «Или как говорил Плотин: голова человеческой души находится на небесах, ноги ее – на земле» [10, с. 84]. А потому Франк видит жизнь человека как борьбу и взаимодействие между фактической и идеально-верховой сферами его бытия, их нераздельное и неслиянное двуединство. Благодаря свойству человека быть существом, судящим и оценивающим во всякий момент своего сознательного бытия, человек трансцендирует за пределы всего фактически данного, включая свое собственное бытие в его фактической данности. Так, Плотин возражает мнению о полной погруженности какой-либо души в материальный мир: «в ней всегда есть нечто принадлежащее духовному миру» [9, IV, 8, 8].

Франк находит, что конкретная душевная жизнь человека протекает на почве двуединства душевного и телесного бытия, в основе которого лежит единство света и жизни, актуальности и потенциальности, идеальности и реальности, и где он обнаруживает саму сущность душевной жизни. Франк наблюдает на каждом шагу противоборство между спонтанностью, свободной целестремительностью, сверхвременным единством человеческой души, с одной стороны, и внеположностью, ограниченностью, пространственно-временной прикованностью его телесного бытия – с другой, что выражается как в форме активного самоопределения и формирующего влияния души на направление телесных процессов, так и в подчинении вечного единства души временному течению и пространственной ограниченности телесного бытия. В силу единства душевного и телесного бытия возможна та пластическая взаимоприспособленность и внутренняя слитность души и тела, благодаря которой человек представляет собой целостное существо, единую душевно-телесную энтелехию. Вслед за Плотинем Франк полагает, что душа *есть то, что она знает и созерцает*, так как «душевная жизнь... как конкретно осуществленная реальность, есть единство переживания с предметно-сознаваемым бытием» [11, с. 148]. Он и «саму жизнь» представляет как *знание*: «в этом простом, но трудно усвояемом, при господствующих привычках мысли, факте заключается вся разгадка явлений прочувствования (как и “духовной жизни” вообще)» [11, с. 168].

Раскрытие Франком внутренней связи между Богом и человеком ставит перед ним проблему обоснования сущности и онтологического статуса человеческой личности. В понимании этой проблемы Франк существенно расходился с Плотинем и неоплатонизмом, также как христианская мысль расходится с античной. Исторически идею личности, то есть само осознание этого начала в форме, в какой оно есть у современного человека, Франк считает плодом христианского откровения. И ветхозаветная, и восточная, и даже античная культуры отчетливо его не знали, в лучшем случае в них обнаруживаются более-менее смутные чаяния, но всюду в них отсутствует восприятие по крайней мере одного из основных моментов личности – абсолютной ценности и неразрушимости, неповторимой *индивидуальности*. Франк полагает, что только в лице Августина религиозная мысль впервые осознала «несравнимую своеобразную реальность внутреннего личного бытия» [16, с. 302]. Существует мнение, что по своему происхождению понятие личности является религиозным, а не философским. Б.В. Марков пишет о его формировании в процессе затяжных споров о тринитарности, инкарнации и евхаристии и первоначаль-

чальном применении по отношению к Богу, а не человеку» [7, с. 202]. Как отмечает В.В. Зеньковский, «собственно, в точном смысле слова это понятие применимо только к Богу: в Боге все от Него Самого, Бог есть Абсолют, *causa sui*, “самопричина”, и нет в нем ничего внеипостасного, нет никакой “сущности”, которая не открывалась бы во Святой Троице. Потому Бог и есть Личность (во Святой Троице), что в нем все лично, все “ипостазировано”» [5, с. 126].

Франк называет христианство религией личности, так как идея Бога ставится в непосредственную связь с идеей реальности и абсолютной ценности человеческой личности. Сама личность человека в христианской морали – единственная сфера осуществления истинного добра и зла – неподсудна никому, кроме себя самой и Бога: будучи «чадом Божиим», она экстерриториальна в отношении всего мира [16, с. 302]. Такое определение статуса человеческой личности обуславливает в свою очередь то обстоятельство, что в своем мировоззрении Франк исходит из предпосылки о «священности личности самой по себе», и поэтому «человек должен всегда рассматриваться как цель и никогда – как простое средство» [14, с. 69].

Франк рассматривает человека не на фоне предметного мира и внешних связей со своим телом (где он является маленьким существом космического мира), а с точки зрения внутреннего интуитивного самосознания. Человек, таким образом, есть некий внутренний мир, имеющий неизмеримые глубины, изнутри соприкасающийся с абсолютной, сверхчеловеческой реальностью и несущий ее в себе. Эта абсолютная, божественная реальность в своем практическом действии на человеческую жизнь есть нравственное начало в нем – не как чья-либо чужая воля, не как исполнение веления или закона, а как основа и сущность его собственной жизни. Такова живая сущностная нравственность как благодать, которой живет и духовно питается человеческая жизнь [10, с. 83].

Философский дискурс Франка развивается в понимании личности как непостижимого, сверхрационального, свободно-спонтанного существа человека – это «тот глубочайший корень души, который сам человек сознает как некую абсолютно-ценную, несказанную и непередаваемую тайну и подлинную реальность своего “я”» [16, с. 302]. Личность представляется той единственной человеческой реальностью, которая познается и переживается изнутри, будучи невыразимой полностью в структурах дискурсивного порядка. Хотя Франк не находит категории личности в неоплатонизме, все же заметно влияние Плотина на его мировоззрение. Ощущая непринадлежность своего подлинного «я» земному миру, Плотин утверждает, что духовный мир не есть и нечто надземное или космическое, отделенное от нас небесными пространствами. Это и не некое невозвратно потерянное первоначальное состояние, вернуть в которое его «я» могла бы лишь Божья милость. Нет, духовный мир – не что иное, как более глубинное «я». Его можно достичь моментально, погрузившись в себя [1, с. 19]. Плотин так описывает свои интуиции: «как бы восходя из собственного тела в самого себя, самососредоточившись и отвратившись от всего внешнего, я созерцал чудесную красоту...; становясь причастным истинной жизни, обретая единство с божественным, в этом дивном своем состоянии я духовно достигал верховных сфер» [9, IV, 8, 1]. У Плотина мы встречаемся с порывом к очищению. «Его сочинения представляют собой духовные упражнения, в которых душа лепит сама себя, т.е. очищается, обретает простоту, поднимается в область чистой поэзии и доходит до экстаза» [1, с. 16].

Тайна личности как индивидуальности, то есть единственности, незаменимости, неповторимости состоит в том, что именно в ней выражается общезначимая всеобъемлющая бесконечность трансцендентного духовного бытия. Эта особость и особенность индивидуальности есть форма, которую пронизывает общее всем людям трансцендентное, и наоборот, объективно-значимое обнаруживает свое подлинное существо и действие лишь в конкретно-индивидуальном личном бытии [12, с. 43–414]. При этом самоизоляция личности, отрыв от воздействия «сочеловеков» по-новому освещает онтологическую неполноту духовного бытия в личности – ей нужно восполняться тем, что стоит за пределами личного бытия, то есть обращаться к трансцендентному, ибо личность в человеке есть образ личности в Боге, проводник «света истинного», исходящего от Бога. Но если бытие личности пронизано до всех своих глубин всеединым абсолютном, как и почему могут существовать относительные формы бытия? Эта грань между абсолютным и относительным, целым и частью остается у Франка условной и легко преодолимой. Поскольку всеединство охватывает все частное в мире, единство и целостность

должны господствовать над раздробленностью и несвязностью во внутреннем мире человеческой личности и окружающей его реальности.

На основе проведенного исследования можно сделать следующие выводы. Неоплатонизм оказал влияние на философию Франка как непосредственно, через изучение творчества Плотина, так и опосредовано, через христианскую мысль, глубоко впитавшую его идеи. Но, поскольку неоплатонизм не тождественен христианству, и даже, наоборот, в определенном смысле они противостоят друг другу, то увлечение неоплатонизмом можно трактовать как одну из причин неортодоксальности философии С. Л. Франка, как и всей религиозно-философской мысли «серебряного века». Поскольку вопрос о возможности всеединства, глубоко разработанный неоплатонической философией, не допускает однозначного и исчерпывающего ответа и решения, постольку эта проблема оказывается актуальной и неисчерпаемой в каждую философскую эпоху, или выступает как «некий топос философского мышления» [18, с. XX]. Или, говоря словами Евнапия: «Еще теплы и теперь алтари Плотина» [3, с. 57].

1. Адо П. Плотин или простота взгляда. – М., 1991.
2. Аляев Г. Є. Релігійно-філософська антропологія С. Франка: «персоналізм всеєдності» // Людина: дух, душа, тіло. Вісник ХДУ, 1999.
3. Владиславлев М. Философия Плотина, основателя Новоплатоновской школы. – СПб., 1868.
4. Евлампиев И. И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995.
5. Зеньковский В. В. Принципы православной антропологии // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. – М., 1991.
6. Левицкий С. А. С. Л. Франк // Франк С. Л. Реальность и человек. – М., 1997.
7. Марков Б. В. Философская антропология: очерки теории и истории. – СПб., 1997.
8. Оргиш В. П. Истоки христианства. Культурно-исторический генезис. – Минск, 1991.
9. Плотин. Эннеады. – К., 1995.
10. Франк С. Л. Духовные основы общества. – М., 1992.
11. Франк С. Л. Душа человека // Франк С. Л. Реальность и человек. – М., 1997.
12. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. – М., 1990.
13. Франк С. Л. О задачах познания Пушкина // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996.
14. Франк С. Л. Политика и идеи (О программе «Полярной звезды») // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996.
15. Франк С. Л. Реальность и человек. – М., 1997.
16. Франк С. Л. С нами Бог // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М., 1992.
17. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М., 1993.
18. Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. – Т.1. – М., 1992.
19. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994.
20. Элен П. Философия «мы» у С. Л. Франка // Вопросы философии. – 2000. – №2.