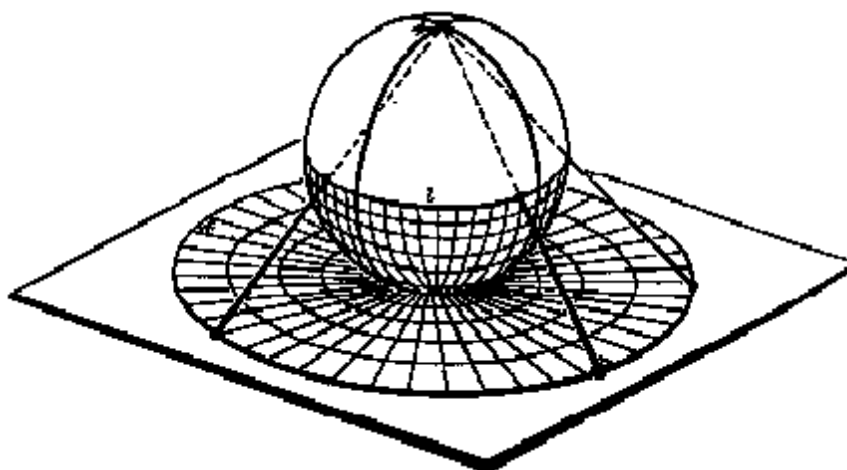


В. И. МОИСЕЕВ

ЛОГИКА ВСЕЕДИНСТВА



© Моисеев В.И., 2002

Содержание

Принятые в тексте сокращения при цитировании основных произведений	С.
Время жизни основных представителей русской философии всеединства	С.
Вводные замечания	С.
Часть 1. Логико-философские пролегомены логики всеединства	С.
Глава 1. Логичность и логос. Феномен философской логики	С.
§ 1. Чувство логоса	С.
§ 2. Между логосом и логикой	С.
§ 3. Феномен философской логики	С.
Глава 2. Метафилософия и философская логика	С.
§ 1. «Зигзаг Европы»	С.
§ 2. О логико-философском оснащении метафилософии	С.
Глава 3. Русская философия всеединства и проблема логики всеединства	С.
§ 1. Логика всеединства: постановка проблемы	С.
§ 2. Логика всеединства и философская логика	С.
Часть 2. Русская философия всеединства: реконструкция логоса	С.
Глава 1. Система Вл.Соловьева: реконструкция логоса	С.
<i>Раздел 1. Мир Соловьева: «Философские начала цельного знания»</i>	<i>С.</i>
§ 1. «Философские начала цельного знания» (1 глава): витология	С.
§ 2. «Философские начала цельного знания» (1 глава): общий закон развития	С.
§ 3. «Философские начала цельного знания» (2 глава): цельное знание	С.
§ 4. «Философские начала цельного знания» (3 глава): органическая логика	С.
§ 5. «Философские начала цельного знания» (4 глава): логика абсолютного	С.
§ 6. «Философские начала цельного знания» (5 глава): логика категорий	С.
§ 7. «Философские начала цельного знания»: логико-философское резюме	С.
<i>Раздел 2. Мир Соловьева: другие работы</i>	<i>С.</i>
§ 1. «Критика отвлеченных начал»	С.
§ 2. «Чтения о Богочеловечестве» и «La Russie et l’Eglise universelle» («Россия и вселенская церковь»)	С.
§ 3. «Оправдание добра»	С.
§ 4. «Теоретическая философия»	С.
§ 5. «Три разговора», проблема теодицеи и отношение кн. Е.Н.Трубецкого к философии Соловьева	С.
Глава 2. «Свет не вечерний» логики всеединства	С.
§ 1. «Свет не вечерний»: имманентное и трансцендентное	С.
§ 2. «Свет не вечерний»: Божественное Ничто	С.
§ 3. «Свет не вечерний»: меон и укон	С.

§ 4. «Свет не вечерний»: Человек	С.
§ 5. «Свет не вечерний»: логико-философское резюме	С.
Глава 3. Логика всеединства в работах Павла Флоренского	С.
<i>Раздел 1. «Столп и утверждение» логики всеединства</i>	С.
§ 1. «Столп и утверждение истины»: прыжок в абсолютное	С.
§ 2. «Столп и утверждение истины»: логика абсолютного	С.
§ 3. «Столп и утверждение истины»: мистические онтологии и символы трансцендентного	С.
§ 4. «Столп и утверждение истины»: ментальная предельность	С.
<i>Раздел 2. Павел Флоренский: другие работы</i>	С.
§ 1. «У водоразделов мысли»: символическая феноменология	С.
§ 2. «Мнимости в геометрии»: изнанка бытия	С.
Заключение о Флоренском	С.
Глава 4. «Непостижимое» в логике всеединства	С.
§ 1. «Непостижимое»: положительный вариант критики отвлеченных начал	С.
§ 2. «Непостижимое»: docta ignorantia	С.
§ 3. «Непостижимое»: субъектная онтология	С.
§ 4. «Непостижимое»: логика абсолютного	С.
§ 5. «Данная неданность»: заключение о логике всеединства, по Франку	С.
Глава 5. Логика всеединства в «Философии истории» Л.П.Карсавина	С.
§ 1. «Философия истории»: витология и логика всеединства	С.
§ 2. «Философия истории»: эмпирическое всеединство	С.
§ 3. «Философия истории»: подвижное всеединство (заключение)	С.
Часть 3. Логика всеединства: основания	С.
Глава 1. Ментальные многообразия	С.
§ 1. Логика мод и R-статусы	С.
§ 2. Обеспечение голоморфности	С.
§ 3. Теория антиномии и L-противоречивость	С.
§ 4. Антиномия абсолютного и ктойности	С.
§ 5. Ментальное многообразие: основные понятия и определения	С.
Глава 2. Субъектные онтологии	С.
§ 1. Идеи витологии	С.
§ 2. Онтологии и субъекты	С.
§ 3. Обеспечение ктойности в субъектных онтологиях	С.
Глава 3. Субъектные ментальные многообразия	С.

Заключение	C.
Приложения	C.
Приложение 1. Ментальная диада	C.
Приложение 2. О самобытии и инобытии в философской логике	C.
Приложение 3. К формальному представлению закона развития у Соловьева	C.
Приложение 4. Идеи ментального многообразия в философии Хайдеггера	C.
Приложение 5. Об одном методе введения L-противоречий на формальных теориях	C.
Приложение 6. О выражении идеи L-противоречия в теории множеств	C.
Приложение 7. О возможности введения L-противоречий в связи с теоремой Геделя	C.
Приложение 8. "Этика" Спинозы и субъектные онтологии	C.
Приложение 9. Логика абсолютного у Соловьева как система ментальных многообразий	C.
Приложение 10. Процесс сопряжения	C.
Приложение 11. Краткие замечания о логике всеединства у А.Ф.Лосева	C.
Приложение 12. Логика общего и логика целого в философии всеединства	C.
Приложение 13. О варианте «логики всеединства», по Ю.И.Левину	C.
Приложение 14. О теории познания в философии всеединства	C.
Приложение 15. К выражению идеи нумерического тождества	C.
Приложение 16. Логика абсолютного как L-противоречивая теория	C.
Словарь терминов	C.
Дополнительная литература	C.

Замечания по оформлению книги

Исходя из того, что логика всеединства может быть представлена как своего рода логическая теория проекций, мы использовали при оформлении книги примеры разного рода геометрических проекций (карт), пытающихся передать на плоскости поверхность двумерной сферы (геоида). На обложке приведен пример стереографической проекции. В начале глав изображены разного рода карты, изображающие поверхность Земли:

Часть 1

Глава 1 – Поперечная стереографическая проекция

Глава 2 – проекция Бриземейстера

Глава 3 – экстрополяция (нормальной) стереографической проекции

Часть 2

Глава 1 – проекция «Атлантика» Бартоломью

Глава 2 – проекция Райса

Глава 3 – проекция Сасона-Флемстида

Глава 4 – компенсированная проекция Бертена

Глава 5 – надрезанная проекция Каиля

Часть 3

Главы 1,2 – составные звездчатые проекции

Все эти рисунки взяты из книги М.Берже «Геометрия», М., 1984, т.2, С.215-218. Заметим, что нельзя принципиально вложить сферу трехмерного пространства в двумерное пространство без искажений. Каждая проекция-карта имеет свои преимущества и недостатки, что вполне напоминает проективные отношения сущего и бытия в русской философии всеединства.

Принятые в тексте сокращения при цитировании основных произведений

- I – Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт.,
2-е изд.– М.: Мысль,1990.
- II – Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С.
Соловьева. В 2-х тт. – М.: Изд-во “Медиум”,
1995.
- III – Булгаков С.Н. Свет невечерний.-
М.: Республика, 1994.
- IV – Флоренский П.А. Столп и утверждение
истины// Сочинения, т.1.– М.: Изд-во
“Правда”,1990.
- V – Флоренский П.А. У водоразделов мысли//
Сочинения, т.2.– М.: Изд-во “Правда”, 1990.
- VI – Франк С.Л. Непостижимое// Сочинения.-
М.: Изд-во “Правда”, 1990.– С.181-603.
- VII – Карсавин Л.П. Философия истории.–
С.– Пбг.: АО Комплект, 1993.

Время жизни основных представителей русской философии всеединства

Соловьев Владимир Сергеевич:	1853 – 1900
Трубецкой Сергей Николаевич:	1862 – 1905
Трубецкой Евгений Николаевич:	1863 – 1920
Лосский Николай Онуфриевич:	1870 – 1965
Булгаков Сергей Николаевич:	1871 – 1944
Шпет Густав Густавович:	1879 – 1937
Эрн Владимир Францевич:	1882 – 1917
Карсавин Лев Платонович:	1882 – 1952
Флоренский Павел Александрович:	1882 – 1937
Франк Семен Людвигович:	1887 – 1950
Лосев Алексей Федорович:	1893 – 1988

Вводные замечания

Предлагаемая вниманию читателя книга посвящена исследованию русской философии всеединства в первую очередь с логико-философской точки зрения. Предполагается, что в текстах философов этого направления присутствует некоторый единый и пока мало замечаемый метод «приведения начал во всеединство», который можно попытаться эксплицировать и даже формализовать математическими средствами. Более того, сквозь множество вариаций и частных русской философии всеединства угадывается своеобразный тип философского логоса, своего рода «логика всеединства», идеология и технология которой чрезвычайно важны, по мнению автора, во всё более синтетических и интегративных тенденциях современности, но до сих пор не существует её адекватного понятийного и теоретического выражения. Мы ставим своей задачей в данном исследовании введение в современную отечественную философию идеи особого феномена – «логики всеединства» – и, по возможности, её разработку как своеобразной логико-философской методологии. Впрочем, последнее – это скорее замысел для будущих исследований, который лишь подготавливается в настоящей работе. Основная часть этой подготовки состоит в опыте нового прочтения русской философии всеединства, вскрывающего регулярно воспроизводимые философами разного рода частные логико-философские приёмы и техники.

Исторический памятник может исследоваться с разных точек зрения и разными методами. Можно попытаться просто описать его, можно стремиться постичь его смысл и душу, которые всегда лишь символически просвечивают в историческом документе.

Мы пытались придерживаться в настоящем исследовании сочетания обоих подходов, но главную свою цель видели во втором начале исторической реконструкции.

Примеры *метода логико-философской реконструкции* мы повсеместно находим в работах самих представителей философии всеединства – это и реконструкция хода мировой истории в рамках закона общеисторического развития у Соловьева, и построение структуры общеисторического субъекта у Карсавина, и т.д. В отличие от преимущественно описательного и систематического историко-философского исследования, метод реконструкции характеризуется более активным отношением к исследуемому материалу. В общем случае, реконструкция концептуальных оснований исследуемого материала предполагает восхождение к некоторым смысловым целостностям, которые могли либо недостаточно осознаваться самим автором, либо не выделяться им в форме специальной терминологии. В связи с этим, всякое реконструируемое утверждение должно достаточно хорошо обосновываться как в рамках тщательного отслеживания оригинального текста, так и в форме сравнительного анализа различных текстов. С этим же связана и достаточно регулярная необходимость введения новых терминов, фиксирующих реконструируемые смысловые целостности. Отсутствие такого рода специальной терминологии в самих оригинальных текстах еще не является аргументом, как мы полагаем, к отсутствию устойчивой системы смыслов, используемой философом без специальной терминологии и терминологически фиксируемой при реконструкции. Коль скоро такая устойчивость может быть продемонстрирована, новый термин, по нашему мнению, имеет достаточно прав на свое существование.

Поставив своей задачей целостное оформление основных идей логики всеединства, ее убедительную разработку, мы активно привлекаем оригинальный текстовый материал русской философии всеединства, в первую очередь работы В.С.Соловьева. В **первой части** книги обсуждаются общие вопросы философского логоса и феномен логики всеединства в русской философии всеединства. **Вторая часть** посвящена

реконструкции философского логоса в русской философии всеединства, мы достаточно подробно обсуждаем в общей сложности более десятка крупных произведений пяти философов. В **третьей части** идеи логики всеединства получают свое более строгое выражение с элементами формализации. Наконец, в **приложениях** даны примеры разъяснений и формальных решений отдельных частных проблем логики всеединства, в **словаре терминов** приводятся краткие определения используемых новых понятий.

В заключение, автор хотел бы выразить глубокую признательность и благодарность своим родителям, без самоотверженной помощи которых книга не смогла бы состояться, доктору философских наук, профессору А.И.Алёшину, – за постоянную поддержку и участие; академику РАН Ю.С.Степанову, заведующему сектором проблем междисциплинарных исследований Института философии РАН В.И.Аршинову, кандидату философских наук В.Г.Буданову, заведующему кафедрой истории отечественной философии РГГУ В.В.Сербиненко, сотрудникам этой кафедры – А.И.Абрамову, С.М.Половинкину и А.Г.Ризниченко за поддержку заявленной автором темы «логики всеединства». Хотелось бы искренне поблагодарить за высокую оценку моей работы доктора философии из г. Бордо (Франция) Maryse Dennes, а также выразить свою благодарность моим воронежским коллегам, с которыми многие вопросы этой книги не раз обсуждались и которые не раз поддерживали меня в трудные минуты, – О.В.Кунаковской, Л.А.Битюцкой, Л.В.Азарову и всем участникам семинара 1996-2001 г. по философской логике в г.Воронеже.

Часть 1. Логико-философские пролегомены философии всеединства

Глава 1

Логичность и логос. Феномен философской логики



§ 1. Чувство логоса

Наша работа во многом посвящена проблематике логико-философской реконструкции идей определенной философской школы. В связи с этим возникает некоторая первоначальная необходимость поговорить как о феномене логики вообще, так и о философской логике в особенности. Что такое логика и логическое? Что есть философская логика? Что такое метод логико-философской реконструкции? Есть ли отличия логоса от логики и каковы они? Что представляет из себя логика всеединства, каково ее соотношение с философской логикой? Вот, по крайней мере, ряд тех вопросов, которых мы хотели бы коснуться в этой вводной первой части книги,

предваряя их рассмотрением последующее исследование русской философии всеединства.

Сегодня в некоторой мере необходимо «оправдание логоса». Логика и логическая деятельность приобрели сейчас образ настолько мертвой и заформализованной деятельности, что во многом стало уже общепризнанным «народным мифом» отождествление логического и механического. Не то что в такого рода тенденции нет оснований. Несомненно, есть. Речь о другом. Несмотря на вечные «холодные» струи кристаллизации и формы, в стихии логического есть своя неуничтожимая жизнь, свои душа, интуиция и вдохновение. За внешне скупыми и жесткими логическими символами мерцает огонь разума, выступают из бездны очертания растущей и живой мысли. Логос – это жизнь в формах логического бытия. Это нечто чрезвычайно родное и существенное для разума, здесь его суть, его ойкумена.

Пытаясь хотя бы приблизиться к некоторому варианту возможного ответа на такой неисчерпаемый вопрос, как вопрос о природе логики и логического, можно в любом случае отметить, как нам кажется, по крайней мере следующее обстоятельство. Как бы кто ни понимал логику, но идеей «логического» всегда предполагается по крайней мере следующее:

1. Два уровня бытия. Жизнь человека регулярно подводит его к открытиям за первоначально случайным и беспорядочным хаосом многообразия начал некоторого более глубокого уровня, позволяющего более-менее упорядочить это многообразие, провести своего рода унификацию разнородного и многого. Такого рода двухплановость бытия издавна выражалась в философии понятиями «феномена-ноумена», «акциденции-субстанции», «экзистенции-трансценденции», и т. д. Подобная унификация обнаруживает себя в самой сути познающего разума, Ratio. Это и попытка свести качественное многообразие мира к системам атомов, множество точек в пространстве – к системе координат, множество звуков и цветов – к семи базовым нотам и цветам, многообразие перестроек в эмбриональном развитии живого организма – к семи «катастрофам», множество самих живых организмов – к системе основных таксонов, множество личностных проявлений – к системе «черт», «типов», «архетипов», «гештальтов», многообразие истин научной теории – к небольшому числу аксиом, множество понятий – к некоторой системе грамматических или логических категорий, и так далее, примерам несть числа... Разум не мирится с первоначальным многообразием мира, он стремится тем или иным образом унифицировать его, свести к разного рода «элементам», «качествам», «базисам», «аксиомам», «сущностям», «структурам», «архетипам», «феноменам», – «основаниям». Уже достаточно почтенная история рационального познания говорит о непрекращающейся успешности этой унифицирующей способности разума.

2. Поток обоснования. Пытаясь проявить некоторые «основания», разум постоянно проверяет их на успешность унификации первоначального многообразия. В этой унификации должна быть определенная глубина синтеза, т.е. некоторая достаточная несуммативность, целостность и отличная от элементов многообразия самость «оснований», и эта глубина призвана ощущаться как в достаточной мере «имманентная», вырастающая изнутри самого многообразия и вскрывающая его душу, принцип, суть. Вскрыть именно такие органические основания многообразия – это всегда удача и это всегда непросто, нечто, требующее искусной организации никогда до конца непостижимого духовного организма познающего разума. От «оснований» изливает себя энергия обоснования многообразия. Разноплановость «оснований» порождает и множественность процедур обоснования – это и доказательство теорем, и обоснование аксиом соответствием их этому статусу, среди обоснований мы встретим индукцию и определение, системное и генетическое обоснования, объяснение и

понимание, интуицию (самообоснование) и дискурсию, «деконструкцию» и «феноменологическую редукцию», суперпозицию и разложение в ряд, «метод последовательных приближений» и «сетевую модель рациональности», выведение из целого и сведение к частям, и так далее, и вновь примерам несть числа... Представления, проходящие горнила обоснований, допускаются в разряд знаний. Это не каста брахманов, скорее – класс «выходцев из народа».

Такого рода образ реальности выступает, как нам кажется, своего рода минимальной «логической онтологией». Предположение двууровневости бытия, выделение «феноменов» и «ноуменов», наличие потока обоснования от «ноуменов» к «феноменам» – вот некоторый минимум логического в самом широком смысле этого слова, способный облекаться в дальнейшем в разного рода «логики». Сегодня, как нам представляется, происходящее обогащение образа «логического» имеет своим центральным основанием открытие того факта, что общей во всех возможных мирах может быть не только классическая логика, опирающаяся на закон тождества и представляющая из себя своего рода минимум «логического», но и более богатые логические структуры, прирост содержательности которых еще не влечет за собой потерю всеобщности. Возможно «неформально всеобщее» – вот главная идея, и в этом просвете между формально и неформально всеобщим идет сегодня активный рост более содержательного образа логики. Очень часто идея логического как «неформально всеобщего» облекается сегодня в терминологию разного рода «онтологий» – онтологий текста, искусства, «феноменологических» и «мереологических» онтологий, «формальных онтологий», и т.д.

Далее, пытаясь двигаться от минимума к некоторой более полной системе логического, возможно, к некоторому образу «логоса», выражаемого той разновидностью логики, которую следовало бы обозначить как «логику философскую», можно было бы указать на следующие моменты, существенно обогащающие образ «логического»:

3. Круговорот обоснований. Тесно сопрягаясь с первичным многообразием, «основания» сразу же и обосновываются этим многообразием, передавая и ему роль «оснований». Абсолютность «оснований» исчезает – каждая составляющая время от времени берет на себя то роль «оснований», то роль «обосновываемого», поток обоснования вращается по кругу, однако, никогда окончательно не возвращаясь и всегда находя себя новым. Система взаимно-обосновывающих начал начинает держать или разрушать сама себя, либо все более отсылая к себе и «умасливаясь» в некотором предельном цикле отсылок-отражений (подобно тому, как два противоположных друг другу зеркала отсылают отражения точно в себя через иное), либо все более удаляя себя друг через друга, вплоть до несоизмеримости (подобно взаимно рождающей вражде между людьми, которая наконец кончается разрывом отношений). В такой циклической детерминации система элементов начинает – в случае удачи – держать сама себя, более не нуждаясь в некоторых внешних «основаниях». Знание не опирается на основания и фундамент, оно держит само себя в невесомости а-знания. То, что ранее казалось «основанием» и «обосновываемым», предстает как полюса «единого» и «многого», взаимно держащие себя «унификацией» (здесь «единое» переносит на себе «многое») и «дифференциацией» (когда «многое» взваливает на себя «единое»).

4. Плероны знания. Плерон – единица полноты (от греческого «плерома» – полнота), нечто относительно замкнутое и законченное в себе, при определенном допуске погрешности вполне воспринимаемое как цикл, замыкание конца на начало. Это плерон звуковой и цветовой гаммы, плерон замкнутых на структуре операций, особенно групповых операций, наконец, – плерон самодержащей себя системы знания, в которой «сетевые» потоки обоснования, текущие навстречу друг другу, приходят,

множественно отражаясь, сами к себе. Плерональность знания – это основание остановки процедур обоснования, совпадения их с собой и возведение финала – обоснование достигнуто! Удовлетворение от достижения плерона знания – это удовлетворение от законченного гештальта, разрядившего порцию своего обосновательного напряжения и силы.

5. Рост знания. Но плероны относительны, их законченность предполагает некоторую разновидность ментальной близорукости, только благодаря которой возможен «пуантилистский» финал обоснования. Надев очки, мы обнаружим различие там, где ранее обитало ментально-рецептивное тождество. Плероны знания начнут пере-составлять себя, впуская в себя контрпримеры и расширяя свои составляющие. Каждое шевеление элемента плерона будет пробегать ментальной дрожью по всему его самодержащему телу, пере-настраивая к новому состоянию элемента или новому элементу всю сферическую систему. Каждый фрагмент знания может с этой точки зрения быть уподоблен системе многогранников (с бесконечным числом граней и лишь конечным числом проявленных из этих граней в каждом многограннике). Каждая такая проявленная грань – это одновременно проявленная грань приклеенного по ней дополнительного многогранника, и пара этих многогранников, во многом утопающих в ментальном тумане «очевидного», будет образовывать расширение-рост для каждого из них. Ментальная близорукость в этом случае обнаружит себя как неспособность различения бесконечного множества граней в каждом многогранном фрагменте знания, погружении их в небытие само собой разумеющегося – настолько разумеющегося само собой, насколько таково само небытие. Именно эта замечательная способность будет приводить к обрезанию каждого бесконечного многогранника знания только конечным числом его проявленных граней, позволяя таким же процедурам обоснования достигать ментальной иллюзии законченной полноты конечносторонних систем многогранников-знаний. Рост знания в этом случае выразит себя в выпрастывании из тумана новых граней и пере-притирке новой системы элементов. Наличие плеронов выразится в этом случае в феномене хорошей согласованности не всех проявленных фрагментов знания, подобно тому как не любое множество многоугольников можно плотно подогнать друг к другу. В этом случае появление новой фигуры, нарушающей старую систему плотного покрытия, может привести к необходимости в той или иной мере накапливать множество дополнительных новых фигур, только вместе с которыми сможет быть достигнута новая согласованная система. При этом осмысленность каждого фрагмента знания вырастает из его бесконечногранности. Точность – из проявленности граней. Но так как проявлено всегда только конечное число граней, то и точность в этом случае может быть лишь обусловленной конечной системой всех проявленных граней. Попытки достичь абсолютной точности в этом случае равносильны попыткам окончить, т.е. обесмыслить, знание (пониманием этой структуры автор обязан замечательной книге И.Лакатоса (42), в которой, не знаю, понимал это сам автор или нет, предметная область его исследования оказывается во многом переносимой и на топологию мышления).

5. Живое знание. Знание не только растет, подобно например кристаллу-многограннику, но оно еще и живо в каждом своем фрагменте. Живо в том смысле, что когда-то оно возникло в нашем мире как состояние сознания некоторой творческой личности; и в последующем, каждый раз начиная функционировать как знание, оно вновь предполагает свою ментально-личностную реанимацию в качестве состояния сознания-жизни той или иной понимающей и применяющей или развивающей это знание личности. В промежутках между созданием и пониманием-применением-развитием знание находится в некотором эмбрионально-живом состоянии, в своего рода ментальном анабиозе, предполагая свою более сильную витализацию в любой

момент, пока существует ее знаковая форма. В частности, живость живого знания проявляется в том, чтобы наполнить бытием не только конечное число границ-граней каждого его фрагмента и его в целом, но и дать бытие, хотя и непроявленное, бесконечному числу еще непроявленных граней, т.е. о-смыслить – все-равно что о-бесконечить – знание. Еще одно проявление витализации знания – превращение его в «психологическое поле жизненного пространства», если выражаться терминами замечательного персонолога Курта Левина, создателя теории «психологического поля». Пропитывание его «напряжениями», «валентностями» и «психологическими силами», позволяющими породить ментальную энтелехию познающего субъекта и отождествить себя и знание, превращая свою энергию жизни в энергию бытия и развития-расширения живого знания.

6. Этика знания. Описанные выше моменты живого процесса познания выражают лишь в сфере мысли нечто универсальное, присущее вообще человеческому способу бытия в мире – «жизни», если использовать терминологию В.Дильтея и «философии жизни». Познание оказывается в этом случае ментальной формой «жизни», более информационным способом роста человеческого в мире. С этой точки зрения, выступая частью «жизни», подобной в своей сфере «жизни» в целом, «жизне-подобной», живое знание изначально содержит в себе в качестве своего условия полноты зависимость от усовершенствования целостной системы «жизни», имея способность, и утверждая это как свою силу и свое преимущество, включить в состав своих методологических регулятивов требования адекватной себе системы целого и адекватного ему своего соответствия. Такого рода открытость живого знания на целостность человекоразмерного бытия вообще предполагает свою трактовку как условной формы бытия чего-то высшего, проникающего собой все возможные формы бытия. Знание – это «жизнь» на почве представлений, это нечто единое всему в своей частной оболочке. При такого рода установке невозможно чисто цеховое отношение к знанию, замыкающее его ценности только рамками познания ради познания. Одновременно, «жизнеподобие» знания поднимает его смысл и над чисто утилитарными трактовками задач и целей познания. Знание начинает нести в себе этическую составляющую, одновременно поднимая и этику до уровня все той же «жизни» в практической сфере бытия. Такого рода состояние оказывается однако тесно зависящим от образа себя, имеющегося у самого живого знания. Мало провозгласить этичность знания, она должна быть достигнута как определенный этап развития образа себя у самого живого знания. Для этого познание должно существенным образом включить в свой предмет самое себя, сделаться достаточно прозрачной для себя как деятельности существенно «жизнеподобной» и личностной. Предметно такое самореферентное знание выразится, например: 1) в синтезе естественного и гуманитарного образов знания, 2) рассмотрении в качестве основного предмета познания разного рода субъектных активностей, лишь умаляющих себя в форме разного рода неживых объектов, 3) включении методологии в состав научного знания, методологизации науки и создании методологии как научной дисциплины (то же, по-видимому, можно сказать и об аксиологии).

7. Эмпирическая самореферентность. Наконец, одним из важнейших проявлений более сложной теории знания, способной к самореферентности, обращенности на себя с существенным сохранением научного аппарата, является также более высокая прозрачность условий своей собственной приложимости и реализации теоретического знания в эмпирической реальности. В этом случае более сложный тип знания должен будет включать в себя нечто вроде «теории теофании» – теории воплощения «единого» в «многом», содержащей в себе систему разного рода «факторов теофании», от лишь в слабой степени умаляющих до существенно искажающих ноуменальные структуры.

Образ такого растущего и живого знания, всегда способного к восполнению и всегда в некоторой мере законченного, органично унифицирующего в разного рода единствах многообразие своей чувственной данности, и составляет для нас образ «логического» и «логоса».

§ 2. Между логосом и логикой

Попытка выразить структуру логоса как живого и цельного знания приводит к появлению логики. Логика – это выраженный логос, в какой-то мере умаленный и ограниченный. Логос с этой точки зрения можно было бы назвать еще «металогикой», понимая последнюю как некоторый бесконечный источник своих сторон-логик. Металогика сосчитывает себя в истории мировой философской мысли разного рода своими логиками-проекциями, ни одна из которых не может вполне выразить природу своего источника. История Логоса – это история протискивания металогического, как своего рода метаобъекта, сквозь тесные ментальные пространства, нарезающие логос логиками. Среди таких срезов мы находим логику Платона и Аристотеля, логику стоиков, неоплатоников, схоластиков, логику индуктивную и дедуктивную, логику формальную и диалектическую, наконец, современную высокосимволизированную и математизированную логику. Настоящее логическое Возрождение происходит в 20-м столетии – от первоначальной логики предикатов первого порядка возникают целое созвездие логических систем: многозначные логики, теория типов, категориальные грамматики, модальные и интенциональные, релевантные и временные логики, семантики возможных миров... За этим многообразием, тем не менее, нарастает звучание нового логического синтеза. Все более мощные логические системы позволяют все более адекватно и полно выражать структуру естественного языка, конструкции различных философских онтологий. По мере нарастания этого логического синтеза, стремящегося наиболее адекватно выразить металогикой в сфере логического, все более актуальными, как нам кажется, становятся две центральные металогические темы – тема синтеза и тема субъекта.

Проекции, выражающие во времени такой метаобъект, как, например, металогика, в свою очередь могут содержать в себе большую или меньшую меру синтеза. Одни – более синтетические – выражения могут относиться к другим – менее синтетическим, так же, как метаобъект к своим проекциям вообще. Такого рода воспроизведение отношения металогического к логическому внутри самих логических систем оказывается все более актуальным и важным по мере приближения конца очередного цикла развития. Развитие всякого сверхпространственного метаобъекта происходит плеронами, в рамках каждого из которых вначале преобладает экстенсивное проявление плерона, как бы выявление основных его элементов, затем сменяющееся периодом интенсивного развития, устанавливающего связи и отношения между выявленными элементами, разного рода синтеза элементов. Так, например, в истории античной философии, сосчитывающей античную метафизику, экстенсивный этап представлен преимущественно досократиками, в то время как, начиная с Сократа, в античности уже неизменно звучит тема синтеза предшествующих систем. Синтез Платона сменяет себя синтезом Аристотеля, стоиков, эпикурейцев, эклектиков, неоплатоников. Однако, ни одной из этих синтетических систем не удается достичь включения в себя всех предыдущих философских систем, и, например, платонизм и атомизм так и остаются непримиримыми врагами на протяжении всей античности. Нечто подобное происходит сегодня с развитием логики: период экстенсивного роста

разных образов логоса постепенно сменяется все более крепнущим синтетическим движением. Все чаще перед современной логикой встает задача синтеза, все актуальнее звучит эта тема и как собственно логическая проблематика.

Параллельно теме синтеза в современной логике и вообще рациональной культуре развивается и тема субъектной объективности. Последнее – это понимание возможности совместить феномен субъекта-существа и принцип объективности. Классический образ объективного как обязательно элиминирующего все относящееся к субъектной жизнедеятельности постепенно погружается в более общий и новый тип объективно-субъектного. Феномен субъекта может быть совмещен с принципом объективности, возможна наука о существе, возможен субъектный логос – вот выводы феноменологии, экзистенциализма, структурализма, философии жизни и других течений современной философии. Возможен *новый тип универсалий* – феномены, экзистенциалы, структуры, архетипы, и т.д., вмещающие в себе неразрушающую для ктойного бытия новую объективность. Современная логика не преминула вскоре откликнуться на эту тему, и делает это пока в гораздо большей мере, чем в случае с логическим выражением темы синтеза. Логика действия, эпистемические логики, семантики возможных миров, прагматика Р.Монтегю, модальные логики – вот хотя бы некоторые примеры прорыва логического в сферу субъектности в последнее время.

Наконец, две указанные темы – синтез и субъекта – взаимно проникают друг в друга, во многом порождая образ живого и растущего знания, описанного нами выше. Доведенный до конца синтез всегда субъектен, открывая феномен существа как выражение высокой меры полноты включения в себя разнородных начал. Феномен субъекта, в свою очередь, всегда синтетичен, вмещая в себе иерархию своих активностей и подсубъектов. Живой синтез и синтетическая жизненность – вот, по-видимому, две стороны высокоподнятой мысли, дорастающей в логике до максимального выражения логоса.

§ 3. Феномен философской логики

Проблема философской логики – это проблема логического синтеза и реконструкции, проблема восхождения от проекций-логик к металогическому. И хотя любое такое восхождение все-равно окажется одной – пускай и высокосинтетичной – проекцией до конца неуловимого живого логоса, но это все же должна быть проекция некоего нового порядка, существенно облекающая формы логического в образы субъектной жизнедеятельности, «жизни». Движение логической мысли, ее рост и развитие, ее ценностная оснастка и мыслительная энтелехия, ее воплощения и рефлексия над собой, ее выраженность как активности некоторого существа – все это должно стать самим предметом логического, войти в самый состав логики. Философская логика, можно сказать, – это логика как субъект-существо, как образование ктойное, а не чтойное. А там, где существо, там и высокие меры синтеза. Существо (субъект) – это достаточно сильное сущее, т.е. достаточно богатый источник и генератор свойств, богатый источник синтеза. Его глубина уже так велика, что ее не могут исчерпать многообразие пространства – и генерация свойств длит себя во времени, материи – и порождаются душевные выражения существа. Усиливаясь, бытие обнаруживает себя как житие, живое бытие. Бытие имеет степени, меру, и жизнь – это уже достаточно сильное бытие, вошедшее в полноту и силу бытие. Но так же как жизнь – это сильное бытие, так и бытие – это всегда та или иная мера жизни, жития. Точкой отсчета с обретением более сильного бытия становится субъект-бытие, предельными формами которого оказываются бытие объекта и бытие наивысшей степени силы.

Такое усиление бытия до жизни может осуществлять себя и на почве логического. Тогда феномен философской логики – это и есть, по-видимому, такая проекция логоса, в которой впервые логика обретает себя как субъект-бытие, своего рода *logica viva*. Состояние логики все же по-прежнему принадлежит некоторой минеральной форме ментального существования. Формальные логические системы, как они представляются сегодня, подобны мертвым минеральным формам, не способным к росту, развитию и жизни. И тем не менее, объектом современной логики все более становится живое мышление, «самовозрастающий логос», логика как своего рода логическое существо. Образ мертвой логики – это нечто из эпохи до «возникновения жизни» в сфере логического. Сегодня, как кажется, мы стоим на пороге некоторого логического «витогенеза», и образ логики все более приобретает жизненности и органичности. Рождение «логической жизни» – это одновременно и возрождение проблематики философской логики, но теперь уже в более строгих формах современной науки.

Развитие современной математической логики, например, привело к следующему удивительному результату: для достаточно «крупных» логосов возникает феномен дополнительности полноты и непротиворечивости. Если такой логос полон, т.е. включает в себя свои границы, то он противоречив, и, наоборот, попытка представить его непротиворечиво приводит к его неполноте. Самые известные и яркие примеры подобного рода – теорема Гёделя о неполноте формальной арифметики и парадоксы наивной теории множеств. Получается, как будто, что крупные логосы нельзя полностью охватить одним непротиворечивым представлением, таких представлений по необходимости возникает множество. Проецируя в эти представления логос, мы можем получить множество его образов, моделей. Сам логос, тем не менее, не будет полностью уместаться ни в одну из них. Принцип определенности (непротиворечивости) оказывается существенной характеристикой моделируемости «крупного» логоса, редукции его в некотором отношении. «Крупные» логосы начинают играть роль своего рода ментальных квантовых сущностей, непротиворечивое представление которых можно получить только за счет их редукции. Полнота выражения таких логосов должна предполагать дополнительность их редуктивных (модельных) представлений, т.е. совмещение по-видимости противоречивых определений.

«Крупные» логосы потому и крупны, что они содержат в себе бесконечность и в той или иной мере способны замещать собою Логос. Таков бесконечный ряд натуральных чисел, множество всех множеств в математике. Построение бесконечных объектов предполагает уподобление их логосу Логосу, – быть может, в этом и состоит смысл бесконечности как предельной логической конструкции. Но такими же «крупными» логосами, стоит заметить, являются логос сознания, логос существа, логос физической вселенной, логос языка, исторических и социальных индивидуальностей. Дополнительность противоречивых определений (антиномичность) этих объектов в их логосах давно обсуждалась и стала классической в истории философии (достаточно вспомнить антиномии Канта). Более того, это и есть основные объекты (хотя скорее, «квазиобъекты», никогда не способные исчерпаться только своей объектной составляющей), на которые устойчиво направлен интерес философии. По-видимому, в значительной мере философия – логика таких «квазиобъектов», т.е. разворачивание и выражение их логосов. В таком виде философия предстает как логика подобных «крупных» логосов – философская логика. С этой точки зрения основная задача данного исследования может быть представлена как своего рода погружение в структуру «крупного» логоса определенной философской школы, его реконструкция и экспликация как, по крайней мере, одного из центральных направлений философской логики.

Глава 2

Метафилософия и философская логика



§ 1. “Зигзаг Европы”

История философии давно стала предметом изучения самой философии. В отличие от иных наук, история предмета, возможно, особенно важна для самого предмета именно в философии, поскольку предмет философии особенно сверхпространственен и сверхвременен, предполагает единство своих логических и исторических представлений. Существуют различные подходы к изложению истории философии. Например, Вильгельм Виндельбанд в своей «Истории древней философии» (С.-Пб., 1902) выделяет три основных метода истории философии:

1) Наивный описательный метод, когда «просто с исторической точностью излагается то, чему учили отдельные философы»[С.5-6].

2) Генетический метод объяснения, подразделяющийся на

2.1) метод психологического объяснения, изображающего «личности и индивидуальные судьбы философов как фактические причины или поводы их взглядов»[С.6],

2.2) метод прагматического объяснения, который “ищет объяснения учению каждого философа, исходя из противоречий и неразрешенных задач его непосредственных предшественников”[С.6],

2.3) «культурно-историческая точка зрения», которая «видит в философских системах прогрессирующий процесс совокупного духовного развития человечества»[С.6].

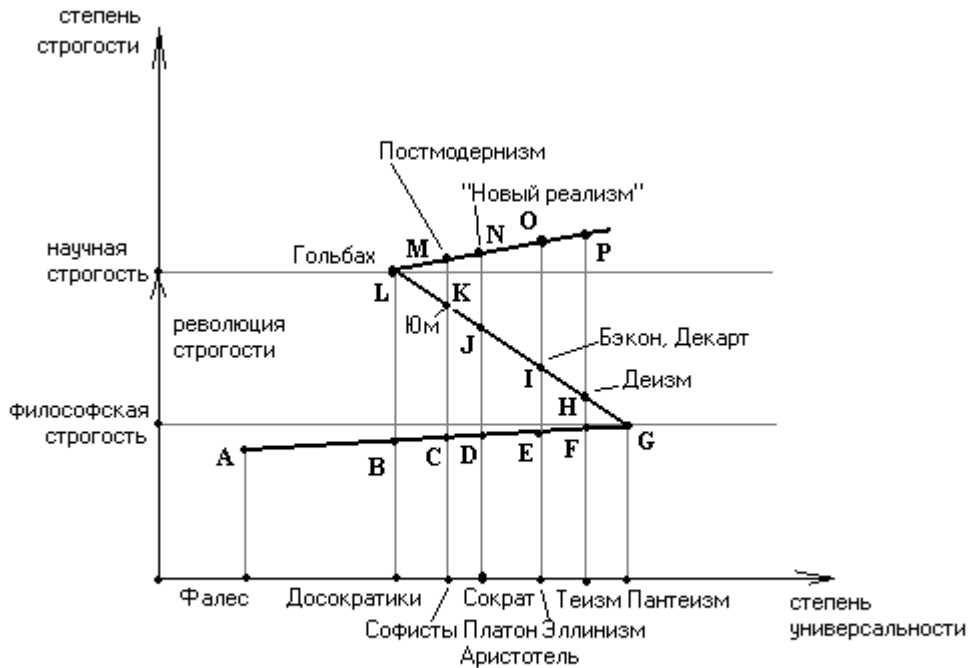
3) «Умозрительный метод критики»: «исходя из предвзятой системы, пытается охарактеризовать различные фазы философского развития тем вкладом, который оно внесло в эту систему»[С.6].

Наше исследование выражает собою пример, пожалуй, еще одного метода историко-философского исследования, который условно можно было бы обозначить как метод логики-философской реконструкции. Он близок к описательному методу своей открытостью к исторической фактичности, схож с объяснительными методами использованием процедуры объяснения как подведения под некоторые основания и, наконец, имеет несомненную общность с критическим методом в связи с использованием элементов исторической дедукции. Главная идея метода логики-философской реконструкции состоит в представлении исторического процесса в форме движения некоторых структур. Множество исторических событий, в данном случае философских систем и идей, рассматривается как множество структур, затем все эти структуры представляются как условные ограничения интегральной структуры, эта последняя возводится к некоторому идеальному случаю своего выражения

(«метафилософии»), с точки зрения которого реальные исторические структуры («философии») могут быть оценены как те или иные формы выражения, в том числе умаления и искажения, метафилософии. Под «структурой» мы имеем в виду понятие в первую очередь математической структуры, более или менее формализованной, и в простейшем случае представляющей из себя тройку из 1) множества некоторых элементов, а также 2) операций и 3) предикатов, заданных на этих элементах. В более общем случае в понятие «структуры» может включаться также и 4) теория, описывающая данную структуру.

Развитие европейской рациональной мысли содержит в себе некоторую тайну реализации своей «метафилософии» и «метакультуры», попытка осветить которую не раз приводила к разного рода «моделям истории», заполняющих спектр от линейной схемы «Древность – Средние века – Новое время» до «морфологии истории» Оствальда Шпенглера. С нашей точки зрения вернее было бы говорить не столько о «Закате Европы», сколько о некотором «Зигзаге Европы», проявившемся в разного рода «склеяках» и «разрывах» исторического процесса при его одномерной проекции. Например, метафизика, как будто, всегда претендовала в истории философии на роль наиболее фундаментального раздела философии, метафилософии, в рамках которой философия в наиболее очищенном виде представала как философский логос, т.е. как философское знание в своей софийной усовершенности, все элементы и связи которого проникнуты приобщением к безусловному. Здесь достаточно указать на такие классические метафизические произведения, как диалоги Платона, «Органон» Аристотеля, «Энеады» Плотина, «О началах» Оригена, «Summa theologiae» Фомы Аквинского, «Монадология» Лейбница, «Этика» Спинозы, и т.д. В то же время со времен Канта в философии общепринята критическая позиция к своему историческому наследию, во многом превращающая историко-философский курс современного философского образования в своего рода «философское бессознательное». Как бы то ни было, но, спустя тысячелетия после своего возникновения, философия оказалась вновь опьяненной крайностями, способность теоретического разума попытались с упоением втиснуть в ограниченную сферу наблюдаемого, философию – в рамки научного, позитивного, знания. Философский логос торжественно был выдворен в дверь и ему пришлось втихомолку проникать через окно в разного рода экзотических метафизиках, критикующих все метафизическое. Такого рода деформации постоянно порождали неудовлетворенность линейной моделью исторического процесса, не раз побуждая исследователей к осознанию некоего первообраза этих отклонений, способного придать смысл подобным девиациям. Решение цивилизационного подхода к истории состоит, как известно, в расщеплении единого тока исторического времени на множество отдельных времен, никак или чрезвычайно слабо связанных между собой. Преимущество такого подхода заключается в его большей реальности, сравнительно с линейным формационным подходом, недостаток – в лишении истории глобальной перспективы. С другой стороны, разного рода линейные модели хотя и спасают генеральный проект исторического развития, но обычно ценой слишком насильственного толкования исторического материала. Реальность и глобальность – вот альтернативы как формационных, так и цивилизационных подходов, одинаково присущие одному измерению. Ни один из подходов не может выдвинуть концепцию исторического процесса, соединяющего в себе оба требования. Предлагаемая нами скромная попытка нового прочтения сосчитывания европейской метафилософии в истории пытается совместить оба указанных требования выходом в своего рода двумерное историческое пространство. История западноевропейской философии может быть представлена в этом случае как некоторая зигзагообразная кривая,

простирающаяся между измерениями «степени универсальности» и «степени строгости» философского знания.



Отрезок кривой от А (Фалес, начало античной философии) до G (пантеизм эпохи Возрождения) представлен как преимущественное нарастание степени универсальности с небольшим увеличением степени строгости в рамках стандартов строгости философского знания. Пантеизму (G) предшествует этап христианского теизма (F). Мы полагаем, что натурфилософия эпохи Возрождения не была враждебна христианской картине мира, но наоборот, вполне соответствовала ей, подчеркивая моменты монизма, единства Бога и Мира, в гипертрофированно дуалистической картине мира средневекового христианства. Наибольшую полноту христианской философии выражает, с нашей точки зрения, единство средневекового теизма и возрожденческого пантеизма — это две модальности (дуализм-монизм) антиномического христианского логоса. В этом единстве находит свое наиболее универсальное и синтетическое выражение европейская философия эпохи философской строгости (это утверждение в свою очередь предполагает предварительное включение в состав христианского логоса логоса античного). Далее, в 17-18-м веках, в эпоху Реформации и Просвещения, происходит революция строгости философского знания, связанная с возникновением естественных наук, в первую очередь физики. Однако, это резкое повышение стандартов строгости рационального знания сопровождается потерей степени универсальности философского знания, его омоложением. Этому периоду соответствует участок кривой от G до L (механистический материализм Гоббса, Гольбаха, Ламетри как нижняя граница снижения универсальности в новоевропейской философии, коррелирующий с античным атомизмом). Падение универсальности проходит на этом этапе стадии от пантеизма через деизм к материализму и атеизму. Промежуточными этапами здесь выступают формы философского знания, соответствующие по степени универсальности античному эллинизму, аристотелевскому энциклопедизму (Французская Энциклопедия) и

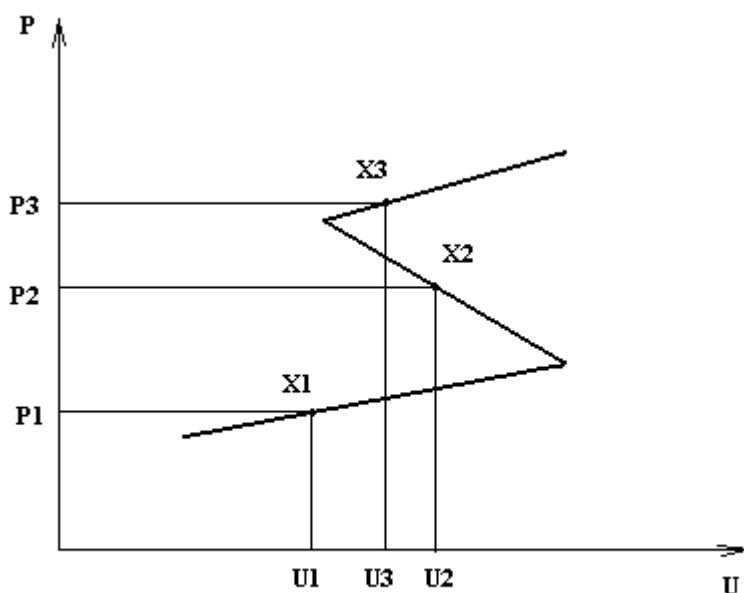
скептицизму софистов (Юм, Вольтер). После достижения нижней границы универсальности европейская философия вместе с возникшей материалистической наукой постепенно вновь начинает возвращение к более универсальному образу мира уже на новом уровне строгости, соответствующем стандартам научной рациональности (участок кривой от L до P). Сюда укладывается весь отрезок развития европейской философии от немецкой классической философии через иррационализм 19 века и философию 20 века вплоть до третьего скептицизма-релятивизма современного постмодернизма. Нарастающие сегодня тенденции “Нового Средневековья” позволяют говорить о формировании своего рода “нового реализма”, в рамках которого намечается расширение материалистической картины мира, в том числе в недрах неклассической науки. Революция строгости 17-18 веков сопровождалась одновременной “деонтологизацией” философии и отходом онтологической проблематики к сфере компетенции научного знания. Процесс “деонтологизации” продолжается вплоть до современности. Философия Канта занимает здесь некоторое срединное положение. О докантовской философии, начиная с Бэкона и Декарта, еще можно говорить как о существенно онтологической. После Канта, если у философии и есть своя онтология, то лишь как то или иное обобщение научной онтологии. Философия со своей собственной онтологией критикуется как метафизика, онтологическая проблематика которой переходит в разряд непознаваемой вещи в себе. В послекантовской деонтологизации философии еще одной узловой точкой выступает позитивизм. Если послекантовские и допозитивистские философские системы еще позволяют себе более свободное – диалектическое – обобщение научных онтологий (выстраивая своего рода “квазионтологии”), то со времен позитивизма возникает еще более жесткая дихотомия в решении онтологической проблематики: либо философская онтология – это строго обобщенная (индуктивная) научная онтология, либо философия вообще не может иметь онтологии. Следует, однако, отметить, что, по-видимому, с начала 20 века начинает происходить и постепенное возрождение онтологической проблематики в философии. Переломный момент здесь связан, по-видимому, с философией Гуссерля. В «Логических исследованиях» Гуссерль выдвинул идею «формальной онтологии», т.е. представление о некотором формально общем уровне онтологических исследований, и вернул относительную независимость от научной методологии онтологической проблематике в философии. Следует также отметить, что современную философию все глубже проникают и дисциплинируют более высокие стандарты строгости аналитической традиции в философии, которая является не столько философией-системой, сколько философией-методом современного типа философствования. Дальнейшей онтологизации философии способствует и кризис классической рациональности в современной науке, постепенное формирование научного платонизма и аристотелизма, научное переоткрытие мира идей и вообще более сложного образа реальности, чем это было в материалистической науке. Можно предполагать, что современная софистика постмодернизма таит за собой образ нового, более идеалистического, научного знания, что должно будет вновь онтологизировать философию и привести к некоторому “новому реализму” (стадия N), идентифицирующему себя на новом уровне строгости рационального дискурса. Если подобная схема имеет основания, то в еще более отдаленном будущем следует ожидать своего рода второй “теизации” философского логоса (точки O и P). Подтверждение этому можно найти в тенденциях формирования современного неклассического типа рациональности. В последнее время все более прослеживается общая тенденция к сближению естественнонаучных и гуманитарных дисциплин, выражающаяся, с одной стороны, в феномене неклассической науки (квантовая и релятивистская физика, кибернетика, теория вероятностей и т.д.), причем “неклассический идеал

рациональности” уходит своими корнями во многие проблемы междисциплинарного характера: влияние наблюдателя на объект наблюдения, принцип дополнительности, релятивизация оснований и т.п. С другой стороны, завершается описательный этап во многих гуманитарных дисциплинах (истории, социологии, языкознании) и остро ощущается потребность в разного рода теоретических и онтологических обобщениях и определении теоретического статуса гуманитарного знания.

Все эти синтетические тенденции постепенно обозначаются в новом периоде истории, когда преодолевается этап национальной государственности и постепенно проступают контуры новой планетарной общности людей. Хочется верить, что близится к концу эпоха анализа, отмеченная противостоянием культур, и в первую очередь культур Востока и Запада, исчерпывает себя аналитический логос. Вместе с разного рода тенденциями исторического синтеза все более ощущается потребность в синтезе ментальном, в собирании всех дочерних логосов в едином вечно открытом Логосе. “Идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть перед собою; тогда отречетесь от раздора своего и все вернетесь, обогатившись опытом и сознанием, в общее вам отечество, где для каждого из вас есть престол и венец, и места довольно для всех, ибо в доме Отца Моего обителей много” (Иоан. 14, 2) (цитата по [I, т.1, С.590]).

Зигзаг – это не ирония и не отсутствие веры в развитие, это указание на возможность более сложных процессов развития, чем просто прямолинейное движение.

Рассмотрим точки, которые лежат на кривой развития европейской философии, например, точки X1, X2 и X3:



P – это степень строгости, U – степень универсальности. Пусть точка X2 позднее во времени, чем точка X1, а точка X3 позднее, чем точка X2.

U1 и P1 – это степени универсальности и строгости точки X1

U2 и P2 – степени универсальности и строгости точки X2

U3 и P3 – степени универсальности и строгости точки X3

Тогда возможность развития выражается в том, что, хотя степени строгости или универсальности во времени могут то расти, то уменьшаться, но произведение строгости на универсальность может не уменьшаться, и, рано или поздно, возрастет, т.е.

$$U1 \times P1 \leq U2 \times P2 \leq U3 \times P3$$

Таким образом, развитие все же может происходить, но более сложное. Параметр развития в этом случае – произведение строгости на универсальность, геометрически выраженный в площади прямоугольников с правой верхней вершиной, скользящей по кривой развития – не уменьшается, хотя его отдельные проявления могут то возрастать, то уменьшаться. Произведение строгости на универсальность – это нечто вроде полноты (всеединства) знания, которая не сводима ни только к строгости, ни только к универсальности. Рост полноты знания в этом случае – это и есть возможный закон развития философского знания.

По-новому с этой точки зрения может быть осмыслено и место русской философии всеединства. Развиваясь в рамках более молодого (по внутреннему времени) философствования в России, этот тип философии неизбежно оказывается и более онтологическим, соответствуя примерно “квазионтологиям” немецкой классической диалектики. Это во многом порождает искушение оценки русской философии всеединства как некоторой разновидности анахронизма, изобретения велосипеда на фоне ушедшей вперед формально-онтологической европейской философии. Еще одна существующая здесь возможность – поиски элементов формально-онтологического философствования в русской философии всеединства. Даже при своем отставании она все же не могла не породить в себе и нечто резонирующее современным ей философиям Запада. Оба пути трактовки места и роли русской философии всеединства одинаково предполагают некоторую вторичность ее философского логоса. Модель “зигзага Европы”, кратко сформулированная выше, позволяет оценить, как мы полагаем, и значение русской философии всеединства принципиально по-новому. Не отвергая возможности и в какой-то мере правомерности первых двух трактовок этого философского направления, можно предполагать в нем и нечто опережающее западный стиль философствования. Этот предваряющий момент может быть связан только с той составляющей русской философии всеединства, в которой угадываются тенденции грядущего “нового реализма”, второй “теизации” европейского логоса. Все наше последующее изложение и есть собственно в той или иной мере оправдание этой гипотезы.

§ 2. О логико-философском оснащении метафилософии

Метафилософия имеет свой аппарат, свою систему обеспечения. Этот аппарат может с большим или меньшим успехом эксплицироваться и обобщаться. В истории философии это вообще относительно самостоятельное направление, движущееся ко все более точному и универсальному размышлению над философским логосом. Здесь нам встречаются такие имена, как Платон («Парменид», «Софист»), Аристотель («Аналитика» и «Топика»), Раймонд Луллий (идея *Ars combinatoria*), Спиноза («Этика»), Лейбниц (идея *Mathesis universalis*), Бернанд Больцано («Парадоксы бесконечного»), Людвиг Витгенштейн («Логико-философский трактат») и т. д.

С этой точки зрения философский логос исследуется философами давно, и здесь собрана богатая коллекция находок, которая еще требует своей систематизации. Укажем для примера на некоторые из них.

Все метафизики в той или иной степени опирались на идею **порядка** всего сущего. Заметим, что идея порядка чаще всего связывается в философской логике с идеей «условного бытия»: чем более некоторое начало условно, ограничено некоторыми

системами условий, тем более оно умалено, находится на нижних уровнях мировой иерархии. Итак, сущее может быть упорядочено, и с этой точки зрения можно сравнивать хотя бы некоторые сущие по определенной **мере**, используя отношения “больше”, “меньше” и “равно”. Один предел этой позиции – возможность линейного упорядочивания всего сущего, т. е. расположение его в упорядоченный ряд (здесь каждое сущее выступит как число). Другой возможный предел – отрицание всякой сравнимости сущих. Если помнить, что в философии мы имеем дело с “крупным” логосом, то указанные позиции могут быть рассмотрены как дополнительные интерпретации философского логоса.

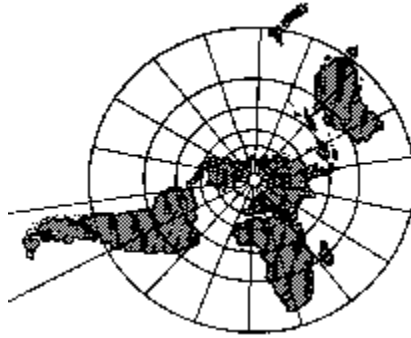
Есть в метафилософии и своя философская **топология**, т. е. часть философской логики, связанная с конструкциями **предела**. Определить сущее – значит о-пределить его, т. е. очертить границы его бытия. Ноумены предельны, трансцендентны для феноменов, и вообще пара “имманентное-трансцендентное”, предполагающая явные топологические конструкции, центральна для философского логоса.

Многие из конструкций философского логоса получают свое выражение в рамках ряда направлений современной логики, обычно объединяемых общим термином «философская логика». Под этим названием сегодня как правило понимается совокупность разного рода неклассических логик, так или иначе расширяющих подходы классической математической логики и во многом опирающихся в этом расширении на философский дискурс. Например, разного рода интенциональные подходы в логике развивают идеи двухуровневой семантики «значение-смысл», облекая эти идеи в понятия «экстенционал» и «интенционал». Логические подходы, опирающиеся на семантики возможных миров (в том числе и интенциональная логика), рассматривают модель логического языка как множество более локальных моделей (возможных миров, индексов), связанных между собою теми или иными отношениями. В том числе, в виде разного рода возможных миров можно представить внутренние миры субъекта, развивая на этой основе, например, конструкции логики познания – эпистемической логики. В этом же направлении использования семантики возможных миров развиваются модальные, временные логики, логики норм и действий. Теория типов позволяет развить принципы своего рода логики категорий, выделяя разного рода синтаксические и логические категориальные структуры. Возрастание в последнее время интереса к «мереологии» польского логика С.Лесьневского позволяет надеяться на развитие логического языка, выражающего отношение «часть-целое». Все эти и множество других примеров говорят о своего рода «логико-философском Ренессансе», возвращающем в современную философию, пускай еще и средствами разного рода «формальных онтологий» онтологическую и метафизическую проблематику.

В развиваемой нами ниже логико-философской реконструкции идей русской философии всеединства мы также во многом следуем духу тенденций бурно развивающейся в настоящее время философской логики. Однако, с нашей точки зрения существующие сегодня разного рода структуры философского логоса должны быть дополнены двумя важными конструкциями, не имеющими столь очевидной связи с идеями классической математической логики, но во многом являющимися центральными именно для философской интуиции. В первой структуре должны быть выражены интуиции некоторого особого состояния многообразия любого вида начал, передаваемого термином «всеединство». Вторая структура должна выразить субъектный, ктойный, характер начал всеединства. Всеединство на субъектах-существах – вот, с нашей точки зрения, фундаментальная структура метафилософии, подобная пространству в геометрии или ряду натуральных чисел в арифметике.

Глава 3

Русская философия всеединства и проблема логики всеединства

§ 1. *Логика всеединства: постановка проблемы*

В последнее время в отечественной философской историографии получил свое, уже достаточно четкое, оформление феномен *русской философии всеединства*. Исследуются социально-духовные условия целостности этого оригинального философского направления (см. напр., 1, 28), очерчивается его идеологема и все более осознаются факторы содержательной интеграции русской философии всеединства на базе близких логико-философских построений (напр., 13, 14, 15, 16, 28).

Единство русской философии всеединства питалось из многих источников: “пассионарности” основателя школы, В.С.Соловьева; назревших проблем “религиозного обновленчества” в духовной жизни России в 19 в.; близостью ценностной ориентации и методологических подходов представителей философии всеединства, и т.д. Мы хотели бы подчеркнуть в нашем исследовании важную, если не определяющую, роль в конституировании феномена русской философии всеединства единой логико-философской концептуальной основы. Множество философских систем, созданных в рамках русской философии всеединства, – системы В.С.Соловьева, братьев Трубецких, С.Н.Булгакова, В.Ф.Эрна, С.Л.Франка, П.А.Флоренского, Н.О.Лосского, Л.П.Карсавина, А.Ф.Лосева и др. – могут быть рассмотрены как “реализации” единого логико-философского “возможного мира”, который удобно обозначить термином “*логика всеединства*”. В такой трактовке русской философии всеединства многообразие ее систем в свою очередь образует множество моментов всеединства, логической формой которого выступает логика всеединства. С этой точки зрения каждая система лишь в некоторой мере приближалась к полноте выражения логики всеединства, и попытки исчерпать эту полноту, восполнить ранее эксплицированное, и породили духовную целостность всех систем в рамках единого поля возможностей.

В связи с этим, историческое исследование русской философии всеединства должно возвыситься до уровня реконструкции логики всеединства, на основе чего возможно будет достижение более полного понимания каждой системы, ее места в логике всеединства и русской философии всеединства вообще.

Следует отметить, что попытки построения полной системы логики всеединства в той или иной мере присущи всем представителям этой школы, что тем не менее не исключило разнообразия самих этих систем. Наиболее логически обработаны (так что подобный стиль Н.А.Бердяев называл “философским конструктивизмом” (2))

исследования Соловьева (по так называемой “органической логике” (главы 3-5 “Философских начал цельного знания”) и вообще по теоретической философии), Франка, Флоренского и Карсавина. Нередко уровень строгости в работах этих авторов таков, что они испытывают необходимость и используют средства формально-символического языка или даже языка математической логики и математики, как у Флоренского. Это не удивительно, т.к. сама идея всеединства предполагает включающее, а не исключающее, отношение ко всякому положительному началу, в том числе и к средствам научного познания. Несомненно, что философы этого направления обладали общим методом, оттачивали его применение вплоть до алгоритмичности. Такие работы, как “Непостижимое” Франка, исследования по “конкретной метафизике” у позднего Флоренского, “Философия истории” Карсавина, работы Г.Г.Шпета, уже подчас настолько алгоритмичны, что кажется, еще шаг, – и здесь начнется чистая логика. Но этот последний шаг русская философия всеединства все же никогда не сделала, сохраняя идеал равновесности и цельности “живого знания”. Т.о. следует говорить лишь о тенденции (возможно неявной) полного выражения логики всеединства в рамках самой школы, особенно культивировавшейся у ряда логически-ориентированных мыслителей.

Попытки эксплицировать логику всеединства или отдельные ее фрагменты предпринимались неоднократно (напр. 14,16,24).

Тем не менее, хотя бы минимальное решение этой задачи еще не найдено. Причин к этому множество. Во-первых, сложившиеся стереотипы историко-философского исследования подталкивают к трактовке русской философии всеединства как чего-то уже отжившего, имеющего лишь исторический интерес. Это препятствует слишком живому участию в проблематике русской философии всеединства, ограничивая роль историка подчас слишком незаинтересованным (и потому подчас ни во что не способным вникнуть по сути) наблюдением. Во-вторых, несовершенство эмпирического всеединства в современной культуре (его “стяжённость”, как выразился бы Карсавин) приводит к разрыву гуманитарного и естественнонаучного знания. Чистый гуманитарий, как и чистый естествовед, вряд ли продвинется в понимании логики всеединства слишком далеко. Бытующее сегодня мнение о “слабости”, или даже абсурдности русской философии всеединства, – печальное тому подтверждение. Наконец, можно предполагать, что логика всеединства соответствует больше стандартам рождающейся сегодня неклассической рациональности в науке (единство энергии и информации – интуитивизм Лосского, дополнительность полноты и непротиворечивости в метаматематике – соотношение металогического и логического у Франка, и т.д.), и именно это обстоятельство как “освежает” проблематику всеединства, так и затрудняет ее полное освоение, поскольку идеи логики всеединства – это во многом сегодня не просто пределы индивидуального сознания, но пределы нашей современной ментальности вообще.

Русская философия всеединства далеко не исчерпана в своей проблематике, это удивительное явление медиальной между Востоком и Западом мысли следует рассматривать скорее как исследовательскую программу, план будущих работ по ментальному обеспечению нового – синтетического – типа культуры. Сближение веры и знания, материи и духа, предела и допредельного – это символ набирающих сегодня силу изменений. Но подобное нужно не просто заявить. Переходом на более высокий уровень организации организм перестраивает свои органы, и вместе с ними – мир своих перцепций, ментальных пространств, которые складываются в образ реальности этого организма. Вера, чувства, знания, ценности – это наши ментальные органы, переход в новую реальность – своего рода “перенормировка” органов. Есть кропотливая работа

по перенастройке сознания из режима разорванности веры и знания в режим их синтеза. В этой перенастройке важны некоторые рычаги влияния, своего рода “индукторы”, способные перенормировать сознание. Для типа человека, настроенного на идеал западноевропейской культуры, одним из таких мощных индукторов является слово, и логически обработанное слово. Логика всеединства на этом фоне – форма некоторой ментальной техники приготовления более “концентрированной” (в плане всеединства) реальности. Все прочее – лишь “умаления” и “стяжения” этого ментально-сверхплотного состояния.

Всеединство может быть обращено на себя, и тогда возникнет логическая структура идеи всеединства, которая подчеркивается, например, С.Хоружим: есть всеединство вечное, пронизывающее собою историко-философский процесс, и есть моменты этого всеединства, воплощаемые в тех или иных временных и пространственных определениях философского духа. Одним из таких определений была русская философия всеединства. При таком понимании можно было бы утверждать, что русская философия всеединства умерла как момент всеединства, хотя и продолжает жить в своей “усовершенности” (вновь термин Карсавина) в вечном всеединстве. Определение собственной позиции по этому поводу во многом будет зависеть от понимания критериев “моментности” русской философии всеединства. По крайней мере, одним из таких критериев можно считать направленность на экспликацию собственных логико-философских оснований средствами понятий конца 19-го – первой половины 20-го века. Это еще достаточно свежий синтез, имеющий своим пределом построение логики всеединства. В этом плане русская философия всеединства, как нам кажется, современна и как “момент” всеединства.

Если обращаться к содержательной проблематике логики всеединства, то здесь следует в первую очередь отметить такой “структурный инвариант” (термин Ю.И.Левина) ее, как ментально-напряженная пара “(сверх-)сущее – бытие” (Соловьев). Эту пару мы находим в оппозиции “трансцендентного” и “имманентного” у Булгакова, в идее тетического суждения и дихотомии “непостижимого-постижимого” у Франка, в структуре символа у Флоренского, в отношении субъекта и его моментов у Карсавина, и т.д. В силу такой ее всепроникаемости уместно использовать специальный термин для обозначения этой ментальной конструкции. Мы будем ее называть **ментальной диадой**. Ментальная диада асимметрична. Полюс “сущего” – это некоторый обобщенный ментальный предел, который лишь в “умалении” может быть предцирован “бытием”. Настаивание на специфике этой связи, отличие ее и от причинной связи, и от отношений психофизического параллелизма, можно найти у Франка. Самоподобие ментальной диады, ее обращение на себя, рождает иерархию всеединства, которая так детально описывается Карсавиным в “Философии истории”. Используя термины “субъект” и “момент” для обозначения полюсов ментальной диады, Карсавин подчеркивает такой важный аспект, как возможность замещения субъекта его моментом (“гипостазирование предиката” в терминах Соловьева). В итоге самообращения ментальной диады рождается некоторая “фрактальная” ментальная среда, в которой каждый элемент может в той или иной мере “экранировать” максимальный предел данной структуры, перенимая на себя некоторую степень ментальной предельности. Подобную структуру можно называть **ментальным многообразием**. Логика его построения последовательно развертывается, например, в “Непостижимом” Франка: отыскивая “непостижимое” (=сверхсущее) во всяком “отрезке бытия”, Франк приготавливает его как ментальную диаду, ментальную предельную структуру. Эта техника очень напоминает методологию построения

полного пространства в математике. В обоих случаях строится среда, включающая в себя свои пределы.

С этой точки зрения логика всеединства изучена явно недостаточно. Осознание этого феномена и его разработка позволят во многом переосмыслить идеи русской философии всеединства, вернуть им статус по-прежнему растущего и живого знания.

§ 2. Логика всеединства и философская логика

Логика всеединства как будто тесно связана с конкретной философской школой и включается в состав философской логики как ее часть. Такое решение, однако, может оказаться слишком поспешным. Представители философии всеединства всегда предпосылают собственной логико-философской позиции общеметафизическое рассуждение, так что идея всеединства достаточно органично вытекает из свойств Абсолютного вообще. Это универсальное звучание всеединства для философии и ее логоса вообще неоднократно и настойчиво ими подчеркивается. С этим же связана и сознательно проводимая линия на историческую преемственность философии всеединства. Логика всеединства – это и есть философская логика, присущая в той или иной мере всем философам, но особенно, например, Платону, Плотину, христианской философии (преимущественно в лице восточных святоотеческих традиций), Николаю Кузанскому и т. д. Г. Шпет называл эту традицию философии, особенно концентрирующую в себе идеи всеединства, “положительной философией”, подчеркивая в термине «позитивный» не столько научно-позитивистский смысл, сколько доминирование методологии включающего синтеза, позволяющего не столько отрицать, сколько утверждать (брать положительно) множество разнообразных начал мира. В дальнейшем мы также будем исходить из этого понимания логики всеединства (см. в связи с этим Приложение 4, где мы рассматриваем философский логос Хайдеггера с точки зрения логики всеединства). В русской философии всеединства удачно сочетаются, по нашему мнению, глубина философских постижений с горячим интересом к метафизике. В какой-то степени русская философия всеединства – последний сознательный метафилософский синтез в истории мировой философии. Вечные идеи метафилософии здесь выражены в современных для нас понятиях и проблемах.

Основа логики всеединства (и след., метафилософии) – конструкция ментальной диады. Философия, поскольку она исследует предельные основания, постоянно порождает структуру ментальной диады (см. 20). В линии мысли Сократ-Платон-Аристотель впервые в античной философии формулируется самостоятельная проблема отношения вещи и ее принципа. У Сократа к формулировке “принципа лучшего” приводит анализ восхождения от вещи к ее принципу, – анализ, проявляющий глубинное, активное напряжение отношения “вещь – принцип вещи”. Это напряжение смысла приводит к развитию проблематики единого и многого у Платона, трансформируется в отношение потенции и акта у Аристотеля.

Бог и его эманации, природа тварная и несотворимая, “путь вверх” и “путь вниз”, мистика и схоластика используют ментальные бинарные конструкции со смыслом разностатусного существования. “... по мере нашего восхождения вверх, речи вследствие сокращения умозрений сокращаются... А отсюда, сверху, до пределов нисходя, слово по мере нисхождения соответствующим образом распространяется”(6, С.357).

Философия Возрождения и Просвещения намеревалась преодолеть схоластику. Однако, полярность смысла, выражающая разностатусность вещей мира, неотъемлемо входит во все системы и в это время. К примеру, для философии Возрождения актуально противопоставление “микрокосм – макрокосм”, а философия Просвещения так или иначе ориентируется на пару “субстанция – атрибут”.

Немецкая классическая философия вводит новые ментальные диадны, связанные с различными статусами существования вещей. Различие “вещи в себе” и “вещи для ...”, известное еще грекам, заостряется, приобретая новые формы выражения. Практическая и теоретическая философия Канта, фихтевская диалектика “Я” и “не-Я”, различие “an sich” и “für sich” у Гегеля, Абсолют и его потенции у Шеллинга – новые реализации ментальных парных конструкций.

Расширяя безусловный полюс ментальной диадны за рамки разума, воспроизводят диадную структуру великие иррациональные системы в конце XIX – начале XX века. “Мир как воля”, отличаемый Шопенгауэром от “мира как представления”, дионисическое и аполлонийское начала у Ницше, дильтеевская пара “понимание – объяснение”, “жизненный порыв” и его редукции у Бергсона, “прафеномен” и его морфология, рассмотренные Шпенглером, дают довольно плотную картину распространения ментальных диад в качестве оснований разных философских техник рассуждения. В общем философском процессе разработки ментальных парных конструкций к ним примыкают (совершенно отличные по иным содержательным характеристикам) деления на имманентность сознания и трансцендентность вещи в феноменологии, экзистенция и трансценденция в экзистенциализме, психоаналитическое оформление отношения между libido и его сублимацией.

Все эти эмпирические исторические примеры указывают, по нашему мнению, на хорошую степень обоснованности выделения ментальной диадны как необходимой формы выражения предельной устремленности духа. Устремленность эта порождена трансрациональными инвариантами присутствия субъекта в мире, в частности, наличием в каждом предметно определенном мире предельных оснований, конституирующих его специфическую предметность. Устремиться к пределу, породить предельное отношение к бытию, предельно “прислушаться” к бытию, дойти до основания, совершить феноменологическую редукцию, достичь сатори, раствориться в постигающей интуиции, в жизненном порыве, обнажить экзистенцию, – все это направлено к одной цели: налично актуализировать рамки и границы мира, достичь недостижимого, постичь непостижимое, осуществить неосуществимое.

Напряжение ментальной диадны – это всегда предельное напряжение, лежащее по ту сторону Ratio. Оно антиномично и постоянно порождает в рассудке соблазн своих редукций. Ментальную диадну как пару “вещь для нас”, “вещь в себе” после Канта пытаются исчерпать только “вещью для нас” Фихте, Шеллинг и Гегель. Но сама идея “вещи для нас” диадна, предполагает “вещь в себе”. Осознание этого приводит к построениям Кьеркегора, Шопенгауэра, Дильтея, Ницше. Тут снова, на новом витке, наблюдается стремление исчерпать ментальную диадну одним из ее полюсов. Так после Канта были “разыграны” по отдельности теоретическая и практическая части его философии. Русской философии всеединства удается, как нам кажется, в большем равновесии удерживать антиномизм ментальной диадны, избегать ее явной редукции, которая порождает философию отвлеченных начал (“отрицательную философию”, по Г.Г.Шпету). Такое удержание должно быть последовательным, последовательное проведение идей ментальной предельности и составляет основу философского логоса.

Логика всеединства с этой точки зрения во многом совпадает с философским логосом вообще.

Закончить наше логико-философское введение хочется словами Канта в переводе Вл.Соловьева: “Есть ученые, для которых история философии (как древней, так и новой) есть сама их философия; настоящие пролегомены написаны не для них... Мы намерены убедить всех, занимающихся метафизикой, что необходимо пока отложить их работу... и прежде всего поставить вопрос: возможно ли еще вообще то, что называется метафизикой?... нужно будет признать, что неизбежно предстоит, как этому не сопротивляясь, полная реформа или, лучше сказать, новое рождение метафизики по совершенно неизвестному до сих пор плану” (11, С. 7-8, 10).

Избегая крайней позиции Канта и активно привлекая историю философии, мы, тем не менее, во всем остальном и сегодня не можем с ним не согласиться.

Часть 2

Русская философия всеединства: реконструкция логоса

Вторая часть посвящена реконструкции философского логоса в русской философии всеединства, она составляет смысловой центр всего произведения. Перед нами стоит задача переосмысления философии всеединства в плане именно логико-философском. Это необходимо убедительно показать, и в случае русской философии всеединства вернуться к самим оригинальным текстам, вчитаться в них и всмотреться. Только при кропотливой работе с каждым фрагментом и складывании их всех в единое целое можно позволить себе принятие сделанных заявлений. Это и определило выбранный во второй части метод исследования. Мы рассматриваем ниже в пяти главах наиболее крупные и показательные с точки зрения поставленных задач произведения пяти русских философов: В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, П.А.Флоренского, С.Л.Франка и Л.П.Карсавина. Почему именно такой выбор? Вне нашего поля зрения остались работы братьев Трубецких, Г.Г.Шпета, В.Ф.Эрна, Н.О.Лосского, А.Ф.Лосева и др. Во-первых, наша “выборка” достаточно репрезентативна, а всех и во всем в любом случае рассмотреть бы не удалось и пришлось бы все-равно вносить какие-то ограничения. Во-вторых, центр тяжести в нашем исследовании всегда должен быть связан, по-видимому, с философией Соловьева, приводя к некоторой “фоновости” всех остальных его последователей. В-третьих, уже представленный материал, как нам представляется, не прост для восприятия, в то время как увеличение числа анализируемых материалов, начиная с некоторого момента, приводит к определенной смысловой насыщенности обсуждаемой проблематики. Вообще, стоит отметить, что наша работа не носит кумулятивного характера. Скорее, основные идеи и концепты воспроизводятся уже в части, посвященной анализу работ Соловьева, и далее эти идеи лишь вновь и вновь находят свое подкрепление и новые оттенки интерпретации. По поводу философии Г.Г.Шпета автор мог бы в какой-то мере отослать читателя к своей статье (19), переживание ментальной оппозиции Логоса и Ratio в философии Эрнэ отчасти выражено нами в первой части этой книги, по поводу некоторых аспектов философской логики А.Ф.Лосева можно посмотреть Приложение 11. В целом, мы считаем, что нам в определенной мере удалось приблизиться к выделению ядра логоса всеединства и его основных конструкций, которые лишь по-разному интерпретировались и оттенялись

отдельными представителями школы, хотя окончательное решение здесь конечно же за читателем – ему судить, в какой мере автор справился с заявленной программой.

Более конкретно, в книге принята следующая методика исследования. Обычно у каждого философа анализируется какое-то достаточно крупное в логико-философском плане произведение. Если привлекаются другие работы, то только как дополнение к основному анализу. Среди всех философов в свою очередь акцент сделан на логико-философских аспектах творчества Вл.Соловьева. Форма анализа носит более или менее выраженный **комментаторский** характер. Мы кратко излагаем ряд идей анализируемого произведения, затем их комментируем. Т.о. структура нашего текста периодична, для удобства читателя мы попытались разграничить фрагменты изложения и комментирования разной формой шрифта: изложение (в том числе цитаты) дается *курсивом*. Следует, однако, заметить, что такое разграничение текста носит несколько условный характер: даже фрагменты изложения даются нами чаще всего не как простое повторение мыслей исследуемых философов, но как уже концентрированная логико-философская структура и концептуализация излагаемого материала.

Вторая часть состоит из пяти глав, главы – из параграфов. Перед каждым параграфом более мелким шрифтом дается сжатая сводка его содержания.

Глава1

Система Вл .Соловьева: реконструкция логоса



Раздел 1

Мир Соловьева: “Философские начала цельного знания”

К сожалению, сегодня распространено, как кажется, довольно печальное отношение к русской философии всеединства – это отношение, питающееся из убеждения близости и понятности, можно даже сказать, “домашности”, этой философии. У одних оно порождает оттенок снисходительности, облекающийся в формулу: русская философия – “слабая” философия, она во многом подражательная по отношению к западной, потому так настойчиво и вынуждена подчеркивать свою оригинальность (см. напр.9). Другие уже поспешили заключить сокровища философии всеединства в философскую лавку отечественных древностей, и тоже как-то закрыли вопрос. Например, известный специалист по русской философии всеединства, С.С.Хоружий, придерживается позиции своего рода «геронтологического редуционизма», полагая, что настоящий Соловьев – это поздний Соловьев. Концепция всеединства у Соловьева, по мнению Хоружего, – это наименее оригинальная (и наиболее молодая) часть его философии, заимствованная у западной философии. Если и было нечто оригинальное в философии Соловьева, так это его приближение к идеям феноменологии в его поздних работах. При такой трактовке, конечно, не остается ничего иного, как признать

Соловьева «Царь-Пушкой русской философии», из которой невозможно стрелять. Мы не будем пытаться свести цельное творчество Соловьева к какому-то одному его периоду. Идеи философии всеединства должны быть применены в том числе и к анализу творчества основателя этой философии. Отказ от этого чреват превращением живого творчества философа в одно из отвлеченных начал – яркий пример чего С.С.Хоружий и демонстрирует нам в «поминках» по Соловьеву и попытках превращения образа Соловьева пускай и в грозный, но мертвый и бесполезный музейный экспонат. Дихотомия западничества и почвенничества продолжает жить по отношению к философии синтеза – и это лучшее подтверждение ее непонимания. Да, нам нужно признать, и вся книга ставит себе это одной из своих главных целей, – мы не понимаем и не знаем русской философии всеединства. Это нужно конечно же пояснить. Мы несомненно как-то знаем эту философию, и со стороны этого “как-то” – даже очень хорошо знаем. Мы знаем, что писали эти философы, как они жили, но в некотором смысле все это поверхностное знание закрывает от нас тайну философии всеединства. В этой философии заключена тайна, в ней, кроме «соматического» и «психического», есть еще и «пневматический» смысл, который требует своей расшифровки. Такое значение русская философия всеединства получает с точки зрения будущего, а не прошлого. Это философия-откровение, которая лишь намечает пути к будущему синтезу и может быть прочитана совершенно по-новому.

В этом разделе мы попытаемся заложить основы такого нового прочтения и начнем конечно же с философии всеединства Владимира Соловьева.

§ 1. “Философские начала цельного знания”(первая глава): идеи витологии

Выяснение предмета философии в истории. История как развитие, условия развития. Общество как организм (существо). Необходимость общей теории существ, ее несовпадение с биологией. Идея витологии как общего учения о живом. История как прикладная витология. Изучение существ в экстенциональном и интенциональном измерениях. Два интенциональных измерения в общечеловеческом субъекте. Деление субъекта на подсубъекты как процедура введения базиса. Понятие о субъектной онтологии, условия ее теоретического представления в пространстве (функционирование) и времени (развитие).

Мы начинаем логико-философский анализ философии Соловьева с его работы “Философские начала цельного знания”, впервые опубликованной в 1877 г. Почему именно с этой работы? Во-первых, сам автор считал ее одним из значительных своих произведений и потому назвал ее в “Списке сочинений”, составленном в 1890 г. по просьбе Я.Н.Колубовского для третьего тома перевода Иберверга “История философии”. Во-вторых, эта работа не столь тематична, как “Оправдание добра” или “Чтения о Богочеловечестве”, она ставит своей целью введение в проблематику всеединства вообще, но не разработку какого-то отдельного ее раздела. Наконец, это по-настоящему логико-философское произведение Соловьева, в котором он анализирует статус и структуру логики всеединства, употребляя для этого термин “органическая логика”. И хотя “Начала” не закончены, но как раз логическая их часть прописана близко к полноте. Здесь мы не ставили себе целью анализ социально-культурных особенностей русской философии всеединства. Для этого можно посоветовать обратиться, например, к (1). Также предполагается минимальное предварительное знакомство читателя с основными представителями и идеями русской философии всеединства. В плане историко-философском можно ознакомиться с философией всеединства, например, в (7, 17). Мы ставим себе задачу смены принятой точки зрения на русскую философию всеединства, обнажения ее неизвестного до сих

пор “пневматического” смысла. Новизна такого подхода вынуждает нас к довольно кропотливой работе по крайней мере с рядом оригинальных текстов, наиболее концентрирующих в себе идеи философского логоса.

В Собрании сочинений В.С.Соловьева второго издания под редакцией С.М.Соловьева и Э.Л.Радлова “Философские начала цельного знания” помещены в первом томе. В силу большей доступности, мы будем цитировать некоторые произведения Соловьева, в том числе и “Начала”, по I, под которым в рамках первого раздела мы будем иметь в виду т.2 из I.

“Начала” состоят из пяти глав: 1. Общеисторического введения с подзаголовком “О законе исторического развития”, 2. “О трех типах философии”. Последующие главы (3 – 5) посвящены идеям органической логики: 3. “Начала органической логики: характеристика цельного знания”. 4. “Начала органической логики. Понятие абсолютного. Основные определения по категориям сущего, сущности и бытия”. 5. “Начала органической логики: относительные категории, определяющие идею как существо”.

В первой главе Соловьев подходит к проблематике философии с точки зрения цели и смысла человеческого существования. Отдельные цели нашей жизни в конце концов требуют всеобщей цели человечества, а эта последняя предполагает идею развития в истории. Так возникает задача для философии понять свое предназначение в историческом развитии человечества.

*Анализируя развитие, Соловьев выясняет следующие его условия: 1) развитием предполагается субъект развития – тот, кто развивается, 2) этот субъект не может быть простой субстанцией, но “только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных, то есть **живой организм**”(I, С.141), 3) развитие – это только внутреннее (имманентное) развитие организма (преимущественный автогенез), 4) развитие – это ряд изменений, и в этом ряду есть начало и конец (=этот ряд конечен).*

*В целом, развитие есть ряд изменений, имеющий начало (первый момент развития), конец (третий момент развития) и множество промежуточных этапов (второй момент развития). “Общая формула, выражающая эти три момента, есть **закон развития**”(I, С.142). Т.о. закон развития – это задание развития в его целостности, в единстве всех его моментов. Зная один момент, мы, благодаря закону развития, знаем и все иные его моменты. Здесь в достаточно сильной мере Соловьев стоит на позициях органического преформизма, т.е. идеи свёрнутости в зародыше организма всего организма в целом. Развитие не прибавляет ничего нового, но лишь разворачивает и упорядочивает целое, предданное в зародыше. Поэтому и получить зародыш из целого можно на основе двух основных сил: изменения состояния частей (их потенциализации) и нарушения их расположения в иерархии целого (смещения).*

Соловьев набрасывает логику происходящих изменений при развитии, следуя здесь Гегелю и Спенсеру: в первом моменте развития существует недифференцированное равновесие частей организма, во втором моменте – неравновесная дифференцировка (она может быть либо более-менее одновременная, как в биологических процессах, либо последовательная, с периодическим господством одного из начал, как в ментальных процессах), в третьем моменте – дифференцированное равновесие, соединение единства и полной актуализации частей.

Соловьев отмечает особенность органического равновесия, сравнительно с таковым в неорганической природе (простым равновесием): равновесие в организме

предполагает различие всех элементов (частей), и здесь равновесие выражается в нахождении каждой части на своем месте в иерархии организма, а не просто равенстве частей как в случае неорганического равновесия.

Каждому моменту развития соответствует его динамический аспект – сила, удерживающая и подвигающая структурно-морфологический принцип соответствующего момента. Т.о. можно выделить в развитии первую, вторую и третью силы, доминирующие в соответствующие этапы развития.

Итак, прежде чем приступить к исследованию развития в истории, Соловьев находит необходимым очертить общую проблематику теории развития. Возвысившись в теоретическую область, теперь можно с чувством нового масштаба вернуться к истории как прикладной области общей теории развития. Эта теория глубоко органична в изложении Соловьева, субъект развития – организм, и Соловьев делает оговорку об основаниях применимости органического мировоззрения к историческим субъектам (обществу, народам и т.д.). Здесь нужно избежать двух крайностей – биологизма, т.е. прямого рассмотрения исторических субъектов как биологических организмов, и органического атомизма – когда организмами считаются только субъекты некоторого выделенного уровня, с достаточно высокой степенью целостности своего тела (клетки или индивидуальные биологические макроорганизмы).

Возражая последнему, Соловьев утверждает многоуровневость бытия организма. Он пишет: “Обыкновенно, когда говорят о человечестве как о едином существе или организме, то видят в этом едва ли более чем метафору или же простой абстракт: значение действительного единичного существа, или индивида, приписывается только каждому отдельному человеку. Но это совершенно неосновательно” (I, С.145). Итак, в идее организменности человечества заключена более чем метафора. Человечество, а значит и исторические индивидуальности вообще (нации, народы, государства и т.д.), – тоже существа и организмы, хотя и более “разряженные” в своем теле, чем тело человека. Здесь Соловьев указывает на относительность этой “разряженности”, собирательный характер тела любого организма: для какого-нибудь эритроцита в нашем теле это последнее такая же абстракция, как для нас – тело человечества. “...мы признаём человечество как настоящий органический субъект исторического развития,” – заключает Соловьев (I, С.145).

Но здесь нельзя впасть и в другую крайность – крайность биологизма, излишнего отождествления исторических организмов с биологическими. Соловьев замечает: “Обыкновенно за образец для общечеловеческого организма принимают организм животного, причем между ними приводятся различные параллели и аналогии, часто доходящие до смешного; между тем животное тело есть только частный случай организма... синтетический взгляд на общую историю человечества сохраняет специфические особенности духовного организма, не сводя его к организациям низшего порядка, и определяет его отношения из самой идеи организма, а не из случайных аналогий с другими низшими существами” (I, С.176-177. Выделено мной – В.М.).

Итак, здесь мы сталкиваемся с одной из важнейших предпосылок Соловьева и вообще философии всеединства, что будет неоднократно отмечаться в последующем анализе. Это органическая картина мира, идея организма, проявляющаяся на разных уровнях существования. Организм не есть только животный организм, но, например, и организм исторический. “Животное тело есть только частный случай организма”, существует некоторая “идея организма”, обобщающая биологический организм, есть некоторое фундаментальное знание (“синтетический взгляд”) об организмах, существах вообще, включающее в себя знания о частных существах – биологических или

исторических, или еще каких-то. Учение о развитии любого организма и существа – часть этого знания, и Соловьев обращается к нему, исследует его, предваряя им свой анализ истории человечества.

Универсальное знание о существах и организмах – это универсальное знание о живом, некоторая “философская биология”, философия и учение о жизни. Био-логия. Но то, что названо сегодня биологией, конечно же не может вместить в себя всей полноты универсальной идеи существа. По имени, это биология, учение о живом, по значению, – нечто гораздо более общее. Предваряя уже сейчас дальнейший анализ, можно заметить, что в русской философии всеединства очень сильны идеи философского витализма – первичности живого, жизни как концентрированной формы бытия. Но *vita* – тоже жизнь, корень *vit* – латинизированный вариант βίος’а, вобравший в себя более универсальное звучание “жизни”. Отсюда скорее не био-логия, но вито-логия. **Витология** – так можно обозначить учение о живом вообще, включающее в себя возможность существа быть воплощенным в разных телах и разных онтологиях. Витология в своем философском и методологическом звучании приводит к витализму.

Хотелось бы сразу же оговориться по поводу используемого нами термина «витология». Правилom хорошего тона при образовании неологизмов на основе греческого и латинского языков является, как известно, допущение возможности смешанных греко-латинских терминов только в том случае, если смысл термина не может быть передан средствами одного из языков. Для термина, выражающего идею науки о живом, казалось бы, вполне можно было бы обойтись средствами только греческого, используя давно используемое слово «биология». С этой точки зрения возможность монолингвистического решения существует, и использование термина «витология» может показаться выражением дурного тона. Следует однако заметить, что с термином «биология» сегодня очень прочно связан четко оформленный смысл, ограничивающий рамки понимания феномена жизни только животными и растениями. Распространение своих теорий на область, например, исторических организмов современная биология ни в коем случае не предполагает. Тем самым представление об организме и субъекте резко суживается. Биология предстает не вообще как наука о живом, но как наука о весьма определенных формах жизни. В то же время мы нуждались в термине, в точности совпадающим с буквальным смыслом термина «биология» как «науки о живом», но в гораздо более универсальном звучании идеи «жизни». С этой точки зрения, можно представить сложившуюся смысловую ситуацию таким образом, что для идеи «жизни» в современном восприятии греческого языка как бы нет сегодня подходящего эквивалента – βίος оказался жестко связанным в современной европейской культуре с чем-то, гораздо более узким, чем идея жизни в ее универсальном звучании. Греческий термин обнаружил себя принадлежащим уже не только греческому языку, этот термин вобрал в себя сопутствующие социокультурные детерминации своего словоупотребления в современной культуре. Такого рода ситуацию можно проинтерпретировать как своего рода смысловой аналог отсутствия в греческом языке подходящего словесного эквивалента и разрешение на билингвистическое словообразование. Так мы решились на использование латинско-греческого термина «вито-логия», имея в виду, что корень *vit* – латинизированный вариант βίος’а, вобравший в себя, благодаря философии витализма, гораздо более универсальное звучание идеи “жизни”. Отсюда скорее не био-логия, но вито-логия. Наконец, автору приятно ощущать в термине, призванном выразить в первую очередь идею синтеза естественнонаучной (греческой) и гуманитарной (латинской) культур, символизацию этого синтеза уже в своей билингвистической форме.

Обращаясь к идеям организма и развития вообще, Соловьев чувствует потребность в универсальном знании о живом, в витологии. С позиций витологии как фундаментального знания он обращается к истории. Здесь мы сразу почувствуем, что это не просто история, но просвечивание в истории универсального логоса о живом вообще, это история как прикладная витология.

Во всяком организме есть части (органы) и системы, проникающие все части. Это верно и по отношению к организму человечества. Части его – племена и народы. Системы его, проникающие любое племя и народ, – системы общественного бытия, основанные на воле, представлении и чувстве.

Итак, единый субъект человечества должен быть подразделен на подсубъекты – таков первый шаг при изучении крупных субъектов в витологии, когда можно отвлечься от отношений субъекта с другими субъектами. Членение субъекта может быть двоякое – экстенциональное, на части, и интенциональное, на системы. В субъекте можно выделить экстенциональные и интенциональные подсубъекты. Это деление, стоит заметить, не абсолютное. В своей абстрактности это просто два “ортогональные” друг к другу деления, которыми обнаруживается некоторая двумерность всякого субъекта (организма). Однако, в рамках конкретной онтологии экстенциональные подсубъекты задают план некоторого первичного деления, онтологическая фиксация которого приводит к возможности относительно высокой самостоятельности выделенных подсубъектов как независимых субъектов. Иное дело – интенциональные подсубъекты (моменты-качествования, по Карсавину, – см. ниже). В данной онтологии невозможно их реальное обособление, т.к. бытие экстенциональных субъектов требует слиянного со-бытия интенциональных субъектов. Народ можно представить себе в исторической онтологии обособленно существующим, волю этого народа – только в абстракции.

Соловьев подчеркивает, что именно интенциональные подсубъекты (деление организма на системы, а не на части) “составляют собственно содержание (интенционал – В.М.) исторического развития, и потому на них мы и должны остановиться” (I, С.146). Здесь некоторая асимметрия: Соловьев уделяет больше внимания системному (интенциональному) членению организма.

Соловьев очерчивает трех системных подсубъектов общечеловеческого организма. Это: 1) общественная жизнь как воля, составляющая основу практической деятельности людей, 2) общественная жизнь как представление (знание) – основа теоретической деятельности, и 3) общественная жизнь как чувство, определяющее творчество (художество) человека.

Внутри каждой сферы могут быть выделены три формы-степени: экономика (семья), политика (государство) и религия (церковь) в первой, наука (факт), философия (идея) и теология (абсолютное существо) во второй, и техническое, изящное художества и мистика в третьей. В качестве обоснования выделения именно трех форм в каждом интенциональном подсубъекте человечества Соловьев использует схему трех причин: материальной (causa materialis), формальной (causa formalis) и целевой (causa finalis). Заметим, что в этой аристотелевской схеме причинности нет четвертого основания: causa efficiens, т.е. действующей причины. Это вполне объяснимо на основании того, что Соловьев рассматривает структуру существ, и тем самым деятельная причина уже предположена. Любое существо в своей деятельности (и это тоже на уровне витологических обобщений) использует материал, оформляет его и подчиняет выполнению своих целей. При достаточном развитии субъекта он выделяет в себе подсубъекты, акцентирующие в своих деятельности тот или иной ее

момент. Намечается еще одно интенциональное деление – на материальный, формальный и финальный подсубъекты. Это второе деление должно выражаться в параллелизмах соответствующих уровней (экономики и науки, государства и философии, и т.д.) первого интенционального деления.

Окончательно субъект оказывается трехмерным (экстенциональное измерение и два интенциональных, причем, второе интенциональное измерение (деление) столь же интенционально по отношению к экстенциональному, что и первое), и *два интенциональных измерения Соловьев представляет в таблице (I, С.153)*. Здесь структура общечеловеческого организма представлена синоптически: после всех делений на подсубъекты субъект вновь собран воедино, но уже единство его – дифференцированное. Это и есть синопсис.

		Первое интенциональное измерение общечеловеческого субъекта		
Второе интенциональное измерение общечеловеческого субъекта		Сфера творчества	Сфера знания	Сфера практической деятельности
		Мистика	Теология	Церковь
		Изящное искусство	Философия	Государство
		Техническое искусство	Наука	Земство

Осуществляя описанное структурное представление общечеловеческого субъекта, Соловьев стоит перед следующими основными проблемами: 1) проблемой реальности вводимых дроблений, в связи с чем теоретические целостности должны хорошо поддерживаться выявленными в реальности членениями (такова, например, интерпретация трех причин в практической сфере делением на семью, государство и церковь, и т.д.), 2) проблемой независимости вводимых целостностей: элементы разных измерений не должны выводиться друг из друга, 3) проблемой полноты исследуемых измерений: любой исторический субъект и его деятельность должны вполне раскладываться по степеням и формам выделенных “базовых” субъектов. Две последние проблемы во многом решаются признанием ментальной базисности в европейской традиции за трихотомией “воля-представление-чувство” и тетрахотомией аристотелевских причин.

Все описанные проблемы – проблемы введения субъектного базиса (аналогично введению системы координат в трехмерном пространстве) в некотором пространстве субъектной онтологии, которой в данном случае служит пространство мировой истории. **Субъектная онтология** – это та реальность, в которую воплощен субъект, т.е.

которую он представляет и чувствует, с которой связаны его ценности и в которую он воплощен через свое тело, в которой он действует и живет. Это как бы бытие сквозь внутренний мир того или иного существа, с точки зрения восприятия и переживания его субъектом. Вне субъектные онтологии чаще всего даны как факты, т.е. некоторые фрагменты единой жизнедеятельности субъекта (субъектная онтология – это и есть вся совокупная жизнедеятельность некоторого субъекта). Создать теорию субъектной онтологии в этом случае означает создать модель такого субъекта, жизнедеятельность которого совпала бы с исследуемой онтологией (в ее фактичности). Соловьев именно это и пытается сделать по отношению к фактам такой субъектной онтологии, как мировая история. Теоретическое представление субъекта этой истории предполагает его дифференциацию на подсубъекты, множество которых исчерпает полного субъекта и предстанет как базис пространства субъектной онтологии. Этим выполняется задача теоретического описания **функционирования** субъекта, т.е. обратимой составляющей его жизнедеятельности. Следующий шаг – теоретическое представление необратимой компоненты жизнедеятельности, которая в “Началах” отождествляется Соловьевым с развитием общечеловеческого субъекта.

Подчеркивая объективное значение общественной жизни только в ее связи с абсолютным (I, С.146) и примат сферы творчества (а в ней – мистики) (I, С.153-154), Соловьев раскрывает свою устремленность изучить субъектную онтологию истории в ее усовершенности – как необратимое развитие и приращение абсолютного.

§ 2. “Философские начала цельного знания”(первая глава): общий закон развития

Подробная структура общего закона развития относительных субъектов. Его применение Соловьевым к мировой истории. Цель истории как свободный синтез всех начал в цельной жизни.

*Соловьев напоминает и уточняет общую формулу закона развития. Субъект мировой истории развивается в плане второго интенционального измерения, членения которого Соловьев называет **степенями**: с.finaflis – первая (высшая) степень, остальные два основания – низшие степени, с.formalis – вторая, с.materialis – третья. Далее им выдвигается своеобразная концепция развития субъекта относительно указанных степеней во всех трех моментах развития(пример формальной трактовки этого закона см. в Приложении 3):*

Первый момент развития: состояние безразличного смешения степеней. Именно: 1)каждая степень не имеет самостоятельного бытия, но дана лишь потенциально, 2) высшая (абсолютная) степень поглощает в себе все остальные, не давая им раскрыться, 3) высшая степень не обладает собственной свободой, не определена в своем самобытии, но только как единство (на уровне смешения) низших степеней.

Второй момент развития: Здесь можно выделить два подмомента (2.1-й и 2.2-й моменты), а второй подмомент еще поделить на два (2.2.1-й и 2.2.2-й моменты). И так:

2.1-й момент: 1) низшие степени высвобождаются из-под власти высшей и противопоставляются ей, оставаясь слиянными между собой в этом противопоставлении. Такая слиянность второй и третьей степени обусловлена включением третьей степени во вторую: “две низшие степени отделяются вместе от высшей...; точнее говоря, вторая степень, еще включая в себя третью, отделяется от первой”(I,С.156-157). 2) высшая степень отделяется от низших степеней и обретает свое самобытие. Здесь высшая степень получает свободу от низших степеней,

которая в третьем моменте развития даст основу свободного единства низших степеней.

2.2-й момент: низшие степени утверждают свое самобытие не в противопоставлении с высшей степенью, но в противопоставлении друг с другом.

2.2.1-й момент: утверждает себя вторая степень.

2.2.2-й момент: утверждает себя третья степень.

Третий момент развития: свободный синтез низших степеней в высшей.

Соловьев отмечает свою зависимость в таком представлении закона развития от Гегеля и Спенсера (I, С.145 – примечание), но вносит в него ряд особенностей.

Чувствуется некоторая двойственность формулируемого закона, связанная с тем, что низшие степени-начала могут быть рассмотрены не только линейно-упорядоченно, но и рядоположенно (см. Приложение 3).

Далее Соловьев обращается к приложению общего закона развития к материалу мировой истории.

Первый момент развития выражает себя в древнейшем периоде человеческой истории. “Степень абсолютная, степень формальная и материальная, затем сферы творчества, знания и практической деятельности собраны здесь в одном фокусе” (I, С.156). Т.о. общечеловеческий субъект свёрнут здесь в недифференцированное единство по обоим интенциональным измерениям, хотя закон развития описывает разворачивание только второго из них. *Единство практических степеней (церкви, государства и экономического общества (земства)) есть теократия, единство теоретических степеней (теологии, философии и науки) есть теософия, единство чувственных степеней (мистики, изящного и технического художеств) есть теургия.* Таких единств существует два рода – простые единства, в первом моменте развития, и свободные – в третьем его моменте: соотв. свободная теократия, теософия и теургия.

Обращаясь к истории, Соловьев предполагает проследить “решиительное отделение и обособление сфер и степеней” (I, С.156), а не только степеней, хотя реально оказывается, что он прослеживает только степени. Это может говорить в пользу некоторой подчиненности развития в первом интенциональном измерении исторического субъекта развитию во втором измерении. Незрелость выделения степеней в древнем обществе приводит и к слиянному единству сфер, последующее движение от первой к третьей степени выступает и как одновременная все более растущая специализация во всех областях общественной жизни, т.к. третьей степени – это принцип материализации и дифференциации. Т.о. в целом следует отметить доминирование второго интенционального измерения субъекта и некоторую вытекающую отсюда одномерность общечеловеческого субъекта в историософии раннего Соловьева.

Вначале Соловьев рассматривает развитие практических степеней в первом и втором моментах. Первый момент – древнее общество, где вся организация проникнута малодифференцированным единством. “...второй момент характеризуется в общественной сфере... сначала отделением общества светского вообще от общества церковного, затем распадением самого светского общества на государство и земство, так что являются, собственно, три общественные организации, из которых каждая в свою очередь пользуется верховным господством,

стремясь исключить или же подчинить себе две остальные” (I, С.164). Аналогичная динамика происходит в теоретической и чувственной сферах. Лучшее всего такой ход истории обнаруживается в западном мире, хотя Соловьев неоднократно подчеркивает общечеловеческую универсальность закона развития. Дело в том, что история Запада – это история господства второй силы, т.е. во втором моменте центр мирового развития принадлежит Западу. Восток – выразитель первой силы, Россия должна стать носительницей третьей силы.

Второй момент развития завершается господством материальных (низших) степеней во всех сферах человеческой жизни. “...экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества – вот последнее слово западной цивилизации” (I, С.168), т.е. второго момента развития. Далее Соловьев переходит к характеристике третьего момента. Т.к. этот момент, в отличие от двух предыдущих, относится к будущей истории, то в первую очередь необходимо обосновать неизбежность перехода к этому моменту и неполноту второго момента. Соловьев обращает здесь внимание на неполноту преодоления в конце второго момента всех предшествующих этапов развития. Метафизика, государство, теология продолжают существовать, они не могут быть преодолены в истории простым отрицанием, но только высшими своими состояниями. Таких высших состояний еще нет во втором моменте, и значит, он не может быть завершением истории. Истинное преодоление возможно только при включении и синтезе предшествующих этапов развития в последующих, второй момент развития содержит в себе почти сплошь исключения, а не включения.

Итак, вступление третьей силы в историю неизбежно, и сила эта будет “не от мира сего”. Если источник первых двух сил во многом заключался в самом человеке, третья сила предполагает “безусловный общественный мир, бесконечно более действительный, богатый и живой, нежели этот мир кажущихся, поверхностных явлений” (I, С.172). Третья сила может быть только откровением, народ – носитель этой силы – не должен быть отягчен никакими более специальными задачами. Таково славянство и особенно русский народ. Его духу свойственна способность синтеза всех начал и свобода от всякой односторонности.

В чем выразится третий момент истории для общечеловеческого организма? “Все сферы и степени этого организма должны находиться здесь... в совершенно внутреннем свободном соединении, или синтезе” (I, С.174). От первого момента синтез третьего момента отличен своим свободным характером. Именно: 1) три высшие степени образуют вместе органическое целое – религию в высшем смысле этого слова, 2) каждая высшая степень соединяется со своими низшими степенями, образуя “особенную организацию”. Это свободная теургия (цельное творчество), свободная теософия (цельное знание) и свободная теократия (цельное общество).

Происходит синтез сфер и степеней, синтез по обоим интенциональным измерениям общечеловеческого субъекта – двумерный синтез. Именно двумерность сообщает ему характер свободного синтеза: это наиболее полный синтез, вобравший в себя все начала и потому свободный от любого из них. В том числе каждая сфера входит в этот синтез в аспекте снятия своего максимального обособления (самоутверждения) во втором моменте развития. Низшие степени в свободном синтезе будут подчинены высшей согласно иерархии причин: материальная и формальная причины подчинены целевой. Сферы выступают как органное триединство общечеловеческого организма. Единство всех частных синтезов образует один полный

синтез – цельную жизнь. Культура такой жизни будет вселенской и богочеловеческой.

Это состояние и есть цель и смысл человеческого существования, истинный предмет всякой философии.

Подобная структура закона общеисторического развития у Соловьева предполагает явную нелинейность в ходе исторического процесса: в итогах развития второго момента ощущается определенное инволютивное развитие, которое будет преодолено третьим моментом развития. В такого рода схеме исторического процесса также налицо некоторая «зигзагообразность», рассмотренная нами выше в модели «зигзага Европы».

Заметим наконец, что уже здесь Соловьев отмечает некоторую асимметрию сфер человеческой деятельности: *субъектом практической и чувственной сфер является общество, в то время как в теоретической области может выступить в качестве настоящего субъекта и отдельный человек.* Эта идея позднее получит поддержку и у Е.Н.Трубецкого. В связи с этим, мыслительные субъектные онтологии легче усовершенствовать и привести к всеединству, нежели общественно-исторические субъектные онтологии.

§ 3. “Философские начала цельного знания”(вторая глава): цельное знание

Голоморфность цельного знания, обеспечение сворачивания целого в части определением части как позиции целого. Голоморфность как основа равноправия всех частей. Философия школы и философия жизни, последняя – голоморфная часть цельной жизни. Эмпиризм и рационализм – базис школьной философии. Критика школьной философии в ее истории. Дух времени как условие доминирования одного из начал и подавления других в эпоху второй силы. История начал как метод абсолютизации. Отрицание отвлеченных начал как следствие их несовпадения с логической онтологией. Закон исключенного третьего в методе абсолютизации, приводящий к необходимости принятия философии жизни. Последняя как органический синтез начал школьной философии. Ктойность, ее существенная связь с голоморфностью. Самоподобие, ее отличие от голоморфности. Органический синтез как результат метода абсолютизации. Положительные и отрицательные начала. Два вида метода абсолютизации. Субъект органического синтеза как сущее. Три части цельного знания, определяемые тремя позициями сущего (П1, П2, П3).

Предмет философии – цельная жизнь, выражение ее в самой философии образует последнюю как цельное знание (теософию). Следующий шаг – исследование условий и основных идей теософии. Но прежде чем сделать это в 3-5 главах, Соловьев обращается к выяснению отношений теософии с другими типами философии во 2-й главе “О трех типах философии”.

Теософия как теоретическая сфера цельной жизни есть органический синтез всех трех степеней в лице теологии, философии и опытной науки. Характер органичности этого синтеза проясняется в некоторой мере уже при утверждении Соловьева, что “достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из его членов” (I, С. 178). Это значит, что степени даны в синтезе не только как степени, но и как равноправные элементы. Причем, полнота бытия каждой степени предполагает выход из этой степени в другие степени: “каждый из этих элементов, доведенный до истинной своей полноты, получает синтетический характер и становится цельным знанием” (I, С.178). Полнота выражается в синтетичности, т.е. каждая степень в своей полноте есть целое всех степеней, хотя, возможно, и с некоторым акцентом на первоначальную степень. Возникает своего рода **голографичность** (или,

голомофность) цельного знания: части целого потенцированно содержат в себе все целое, и это целое может быть из них восстановлено. Вот почему каждая часть цельного знания сама цельна: цельная теология, цельная философия и наука. “... различие будет здесь только в исходной точке и в способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же” (I, С.178). Цельное знание в любой своей части – это всегда все целое, но с акцентом на свою часть, целое-с-точки-зрения этой части. Т.о. части целого дают как бы возможность собственных точек зрения, позиций, из которых просматривается все то же целое. Точка зрения, позиция, как-то видоизменяет целое, что-то усиливает, что-то ослабляет и потенцирует, возможно, деформирует, но всегда это будет видоизмененное целое – во всей своей целостности. Восполнить часть, “довести ее до истинной полноты” – означает, увидеть ее как целое-с-точки-зрения этой части, как видоизмененное точкой зрения, позицией части, целое. Это мы и называем голографичностью, или голоморфностью, цельного знания. Очевидно, это общее свойство любого свободного (органического) синтеза, и не только в теоретической сфере. Голоморфность – одна из важнейших интуиций философии всеединства.

Голоморфность, уподобляя все части целому, уподобляет их и друг другу, дает основу их равноправности, наряду с присущей частям иерархией.

Соловьев отмечает существование в первую очередь двух основных типов философии – философии школы и философии жизни. Для первой философия ограничена исключительно познавательной способностью человека, для второй философия имеет, кроме того, нравственное и эстетическое значение. Какое понимание философии верное?

Многообразие систем в школьной философии может быть, по мнению Соловьева, в конечном итоге разложено по базису двух главных ее типов – философского эмпиризма и рационализма. Соловьев обращается к анализу этих видов философии – в их логико-историческом развитии. Позднее, более подробное свое изложение эти рассуждения получают в “Критике отвлеченных начал”.

Эмпиризм, или натурализм, начинает свое развитие со стихийного материализма, переходит к гилозоизму и атомизму. Атомизм имеет своим пределом, с одной стороны, монадологию, с другой – сенсуализм и позитивизм (собственно эмпиризм). Этот последний либо порождает абсолютный скептицизм, либо переходит в свою противоположность – идеализм (в теории познания – рационализм).

Здесь мы вновь сталкиваемся с проблематикой развития, теперь уже только в теоретической области и не с такой прямой связью с процессом исторического развития философского знания. В рассуждениях Соловьева больше присутствует здесь чисто логический аспект. Посмотрим на некоторые типичные его стороны.

Рассмотрим, например, ту часть рассуждений, где Соловьев описывает переход от эмпиризма к субъективному идеализму. *Эмпиризм основывается на различии первичных и вторичных качеств, феноменов и ноуменов. Но, с другой стороны, то и другое – состояния нашего сознания, между ними нет принципиального различия. Т.о. все качества – вторичные, суть образования нашего сознания.* Подобного рода рассуждения реально воплотились в историко-философском процессе, в системах Локка и Беркли. Какова логическая основа таких рассуждений? Здесь, во-первых, предполагается существование двух видов состояний сознания, за одними из которых (“первичные качества”) признается более трансцендентный характер, чем за другими (“вторичные качества”). Есть две точки зрения на отношение этих состояний к

внешнему миру: 1) первичные качества принадлежат объекту, вторичные – субъекту, 2) и те и другие качества принадлежат субъекту.

Чисто логически обе точки зрения равноправны и могут быть расценены как две стороны бытия указанных состояний сознания. Та или иная сторона “вырезается” некоторой позицией субъекта. Конкретная историческая эпоха сообщает полноту какой-нибудь одной позиции, обессиливая все прочие (так проявляется, правда, не любая история, но вторая сила в истории). Отвлекая на себя силы истории, доминирующая позиция напитывается ими и тем постепенно восполняет и исполняет себя, затем отпадает от источника полноты, блекнет и уступает место следующей позиции. И дело совсем не в том, что одна позиция, быть может, более логична и обоснована, чем другая, а просто давит дух времени. Философы здесь не столько доказывают и обосновывают преимущество той или иной позиции, сколько, следуя духу времени, ярче и подробнее подчеркивают все то, что “за” отстаиваемую позицию и умалчивают все то, что “против”. Это даже и не совсем умолчание, в такие времена противного просто не видно или видно оно только в своей очевидной слабости. Осознать все это именно так позволяет только третья сила, и дух этой силы – дух всеединства. Именно он помогает подняться выше асимметрий позиций (что не означает их отрицание) и встать на принципиально иную точку зрения: не выбирать, но собирать. Это собирание истории и вообще бытия – основной пафос всеединства.

Развитие эмпиризма можно изобразить в виде следующего графа (см. рис. 1).

Отсюда видно, что все развитие эмпиризма заканчивается либо переходом в свою противоположность – идеализм, либо вырождается в скептицизм, в котором для Соловьева философия отрицает сама себя (см. приложение в I, С. 190.).

Нечто подобное происходит с идеализмом-рационализмом, хотя в “Началах” его эволюция представлена очень сжато: *объективный идеализм переходит в абсолютный идеализм Гегеля, который всё объявляет понятием, а все понятия выводит из бытия, равного ничто*. Здесь субъект познания вновь замыкается в себе,



рис.1 Эволюция эмпиризма

философия скатывается в скептицизм и самоотрицание. Для Соловьева это несомненный признак отрицательности и отвлеченности развиваемого начала. Проверка на абсолютность (положительность) начала – это его последовательное проведение до конца, которое может быть совершено историей, но может быть осуществлено и в мысли как некоторая логическая процедура, своего рода **алгоритм (метод) абсолютизации**. Нужно только вывести из начала – как некоторой системы положений – все возможные следствия. Если начало совпадет с собою, т.е. не обнаружит противоречий, то это положительное начало. Если же нет, и обнаружатся противоречия, то начало имеет отрицательный (отвлеченный) характер. “Кризис западной философии” и “Критика отвлеченных начал” – образцы применения Соловьевым метода абсолютизации.

Заметим, что самопротиворечивость отвлеченных начал, обнаруживаемая методом абсолютизации (“критикой начал”), – это не совсем формально-логическое противоречие. Дело осложняется тем, что работа мысли протекает в рамках философского логоса. *Вот, например, как резюмирует Соловьев результат критики эмпиризма и рационализма: “...все происходит из ничего или все в сущности есть ничто. Все есть чистая мысль, т.е. мысль без мыслящего и без мыслимого, акт без действующего и без предмета действия... последовательный эмпиризм приходит... к признанию представления без представляющего и без представляемого..., короче, явления без сущего... Ощущение, которое есть все, не есть уже ощущение, и понятие, которое есть все, не есть уже понятие – разница только в словах. И то и другое, лишённые субъекта и объекта, расплываются в безусловную неопределенность, в чистое ничто”*(I, С.189-190).

Отсюда ясно видно, что в основе самоотрицания отвлеченного начала лежит не просто противоречие, но противоречие специфическое. Именно, отвлеченным началом утверждается как полное (безусловное) то, что заведомо, по своему определению, является неполным (условным). Например, абсолютный идеализм признает мысль как безусловное начало бытия, но, – возражает логика всеединства, – мысль по самому своему определению есть отношение мыслящего и мыслимого, т.е. начало условное, предполагающее свое отнесение к более безусловному бытию субъект-объектного целого. Можно называть “мыслью” что-угодно, но есть по крайней мере то, что составляет центр всех используемых определений мысли. Этот центр понятия удерживает его самость и индивидуальность, бытие этого центра есть некоторая принудительная сила для использующей это понятие личности. Отвлеченная философия наполняет свое главное понятие слишком маргинальным смыслом, необратимо нарушая его центрированность, в то же время она не может это сделать окончательно, в силу неподчиняемости трансперсонального ментального пространства воле даже очень крупного философа или философской школы. Как бы ни пытался Гегель сообщить понятию “идея” несвойственное ей место Абсолютного, “идея” останется идеей, т.е. некоторым определенным местом в системе первично данного нам бытия, совсем не совпадающим со статусом Абсолютного. Тем же грешат и все прочие отвлеченные начала. Всякое понятие содержит в себе, в потенцированном виде, детерминанты своих связей. Развертывая эти потенции, мы можем определить топос понятия, его место в совокупном Логосе. Иерархию топосов нельзя нарушать безнаказанно – в этом минимальном требовании логика всеединства выступает как своего рода экология правильной мысли. У логики есть собственная онтология, слишком произвольное отношение к которой приводит к глобальным ментальным катастрофам. Нужно научиться жить в согласии с логической онтологией – вот альфа и омега логики всеединства. Нас слишком очаровал скепсис, сегодня, в конце эпохи

второй силы, он все еще кажется нам таким мужественным и единственно несомненным. Но время его идет к концу. Мы не можем уже опереться на него так прочно, как это было во времена его малости. Сегодня скепсис подбирается к границам нашей вселенной и вынужден пожирать сам себя. Все больше мы осознаем, что не можем провести его до конца, и где-то в тайниках самого скепсиса стыдливо прячется униженная вера. Еще немного, и скепсис будет разоблачен, постепенно мы сообразим, что, коль скоро от веры не может избавиться и сам скепсис, то проблема не в том, чтобы изгнать веру – это, как оказывается, невозможно, – проблема в том, чтобы правильно распределить ее, в согласии с законами нашей ментальной онтологии.

Все отрицательные начала различны лишь в истоке своего пути, в конце они одинаково погружаются в хаос небытия. Такая безвидность и пустынность их есть одинаково результат примерения ими на себя мерки Абсолютного: не выдерживая масштабов его, они расплываются в его тотальности – даже огромная конечность обращается в ноль, будучи поделенной на бесконечность. Когда обнажается бездна бесконечности, любое отвлеченное начало исчезающе мало на его фоне, не может заполнить его ничем положительным, обнажая бесконечную пустоту.

Метод абсолютизации предполагает как бы примерку критикуемого начала к разным масштабам бытия и обнаружение просветов-пустот, т.е. условности, относительного характера начала, когда оно уже не может покрыть предлагаемого масштаба.

Исследуя ту или иную систему, философия всеединства всегда предполагает заданность понятий этой системы не только в рамках внутренних ее определений, но и в плане внешнем, определяемом топосом каждого понятия в рамках логической онтологии. Положительные начала, если и деформируют логическую онтологию, то делают это обратимо и “гладко”, как выразился бы математик. В отвлеченных (отрицательных) началах деформация сопровождается невозстановимыми ментальными “разрывами” и “склеивками”, нарушающими принцип голоморфности.

Обнаружив все виды школьной философии как отвлеченные начала, мы, по мнению Соловьева, встаем перед дилеммой: либо совсем отказаться от философии, либо выйти за рамки школьной философии вообще. Критика отвлеченных начал построена так, что возможность хотя бы какой-то философии совпадает с безусловным требованием философии всеединства: либо философия всеединства, либо вообще никакой философии. Другой вариант той же формулы: либо есть абсолютное, либо вообще ничего нет. Этот мотив рассуждения типичен для представителей философии всеединства, и мы теперь можем понять, чем он порожден: метод абсолютизации знает только два решения – либо начало отрицательное, либо положительное, третьего не дано. Все разнообразие путей мира перед лицом абсолютного неумолимо расходится на два пути – один ведет в бездну, другой – к славе. Здесь, в сердце логики всеединства, казалось бы такой всеприемлющей и многоцветной, заложена резкая, черно-белая дихотомия.

Итак: либо отказаться от философии, либо выйти за рамки школьной философии вообще. Очевидно, что философия есть, несмотря ни на что. Тогда истинная философия – не школьная, и истина не может быть заключена ни в одном отвлеченном начале. Итак, ход рассуждений в критике начал таков:

1. Есть множество начал.
2. Это множество начал разбивается методом абсолютизации на два класса: класс отрицательных начал и класс положительных начал (общих элементов у этих классов нет).

3. Класс отрицательных начал оказывается множеством с невозможными свойствами, т.е. пустым классом.

4. Тогда множество всех начал с необходимостью совпадает с классом положительных начал.

Заметим, что здесь вполне проявлены проблемы теодицеи, которая подробнее обсуждается ниже. Критика начинается с логического теизма (дуализма) положительных и отрицательных начал и завершается утверждением логического пантеизма (монизма) положительных начал. *На основе подобных рассуждений (I, С.190-191, С.192-193) Соловьев приходит к необходимости признания в качестве истинной философии только философии жизни, которую он называет мистицизмом. Согласно этой философии, истина не принадлежит исключительно теоретической области: “Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты” (I, С.191).* Голоморфно цельное знание не только внутри себя, но и вовне: само цельное знание – это цельная-жизнь-с-точки-зрения-знания. *Такое знание – особого рода. В своей истинности оно заключает в себе свою разумность и действительность, соединяя истины только разума и истины только факта. В какой-то мере Соловьев признает истинность и этих последних: “Правда, существуют так называемые истины, которые доступны для познавательной способности в ее отдельности или отвлеченности” (I, С.191), но для их истинности именно и требуется “познавательная способность в ее отдельности”, т.е. фиксация некоторой позиции, некоторых условий, при которых только возможна истинность отвлеченной истины. Для истин факта нужно сосредоточиться только на материальной истинности, “без великого отношения к этике или эстетике”, математические истины лишены сами по себе всякой действительности и реального содержания”.* Здесь мы имеем дело не с голоморфным знанием, которое лишь перераспределяет свои моменты в тех или иных позициях и условиях, но знанием существенно условным и частичным. *Таким условным характером обладает вообще знание школьной философии, представимое в конце концов двумя своими главными видами – ощущениями (эмпиризм) и идеями (рационализм).* Голоморфное знание – это знание органического синтеза ощущений и идей. *Здесь Соловьев дает, казалось бы неожиданное выражение, этого синтеза: синтез ощущения и идеи есть **существо**. “... предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному” (I, С.192.* Заметим, кстати, что в последних словах приведенного утверждения Соловьев явно связывает идею порядка в бытии с отношением бытия к существу-всеединому: чем более условно бытие как предикат сущего, тем более оно умалено). Мы вновь соприкасаемся с идеями витологии у Соловьева, и это не случайно. Существо для Соловьева – такая полнота бытия, такая мера этого бытия, которой уже хватает на синтез материального и идеального, синтез воли, представления и чувства. Только такая полнота может обеспечить синтез, называемый “органическим”, и для сообщения такой меры синтетичности необходима существенная укорененность в безусловном. Голоморфность совпадает с органичностью, живостью и цельностью: цельное знание есть одновременно живое знание – и как знание о существах, и как знание-существо. Для Соловьева цельное знание – это “кто”, а не “что”, не только по предмету, но и по бытию. Это “**ктойность**”. Истинная философия – учение о существах “в их внутренних жизненных отношениях”, в их внутреннем порядке, определяемым отношением к “существу первоначальному”. Это истинная философия жизни, учение о жизни в ее метафизической общности. Это витология.

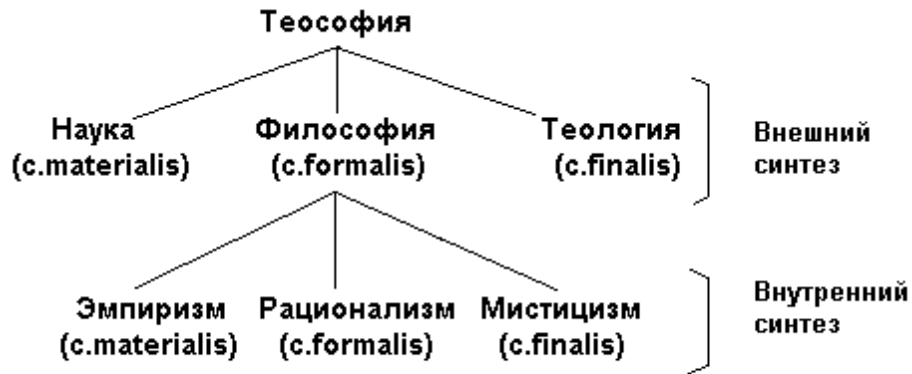
Мистицизм может быть отвлеченным, исключаящим опыт и мышление, и истинным. Теософия основывается только на истинном мистицизме, который получает оправдание логического мышления и подтверждение со стороны фактов. Синтезу в теософии философии, теологии и науки должен предшествовать синтез внутри самой философии – между мистицизмом, рационализмом и эмпиризмом. В этом двойном синтезе возникает самоподобие, т.е. подобие целого своим частям: целое – это теософия, часть – философия. Мистицизм в философии соответствует теологии в теософии, эмпиризм – положительной науке, рационализм – философии. Следует различать голоморфность и самоподобие. Голоморфность – это потенцированное сворачивание целого в каждой своей части, и актуально части совсем не обязательно здесь уподобляются целому. Только такое актуальное уподобление частей целому составляет свойство самоподобия. Если не во всей полноте, то по крайней мере в некоторых своих аспектах цельное знание самоподобно. В общем случае возможны разные степени выраженности в органическом синтезе свойств голоморфности и самоподобия. В той мере, в какой потенцированность выражена и актуально, всякое голоморфное состояние самоподобно.

Членение на мистицизм, рационализм и эмпиризм – это выражение второго интенционального измерения степеней общечеловеческого субъекта в философии – подсубъекте этого субъекта. *Отношение этих начал определено как отношение соответствующих причин: мистицизм определяет безусловную цель, эмпиризм дает начало воплощения (материю) этой цели, рационализм дает общую связь (форму) всей системы.*

Свободная теософия (цельное знание) приготовлена применением универсального метода абсолютизации в приложении к теоретической области. В этом плане это не просто вид знания или философии, но высшее, преображенное в своем логосе, знание вообще, вобравшее в свой органический синтез все положительные начала знания и философии. Заметим, что среди положительных начал оказываются все те же рационализм и эмпиризм, которые были заключены и в разряд начал отрицательных. Это говорит за то, что, возможно, различие “положительного” и “отрицательного” для начала есть различие его состояний. “Отрицательное начало” – это представление начала как безусловного вне всякого отношения к месту (топосу) этого начала в логосе (логической онтологии). “Положительное начало” – состояние сообщения безусловности началу только в рамках его топического определения в иерархии целого.

Метод абсолютизации оказывается состоящим из двух частей – критической и догматической. В критической части преодолеваются отрицательные начала (по крайней мере, как состояния все тех же положительных начал). В догматической части осуществляется органический синтез начал, делающий начала правильно распределенными на своих местах (топосах), сообщающий их единству голоморфность и самоподобие, делающий его ктойностью (существом). Очевидно, именно унифицированность процедур метода абсолютизации вызывает у всех читателей произведений Соловьева ощущение “философского конструктивизма” (2), “склонность к рационализму, к логическим конструкциям” (7, т.2, часть 1, с.17) и т.д.

В силу самоподобия свободной теософии, возможно ее замещение своими частями, но в первую очередь конечно философией (это некоторое неравноправие говорит за определенную потенцированность теологии и науки в теософии, что и позволяет Соловьеву порой отождествлять теософию как единство внешнего и внутреннего синтезов с философией как только внутренним синтезом мистицизма, рационализма и эмпиризма).



Самоподобие распространяется и на динамический аспект бытия начал: теософия (или ее самоподобная часть – философия) подчинена тому же общему закону развития, что общечеловеческий субъект в целом. Развитие оказывается самоподобным процессом.

Предмет цельного знания – то, что объединяет в органическом синтезе все начала. Соловьев называет его сущим. Сущее может быть рассмотрено в двух отношениях: в себе самом и в отношении к иному – субъективному и объективному. Система цельного знания делится этими отношениями на три органические части– логику (сущее-в-себе), метафизику (сущее в отношении к своему иному как распадению на субъект и объект) и этику (синтез субъекта и объекта). В силу своей органичности, это – органическая логика, органическая метафизика и органическая этика. Первой идет логика.

Соловьев очерчивает таким образом три принципиальных точки зрения, позиции, из которых может представляться в любой философии сущее-абсолютное.

Первая позиция (П1): “... рассматривает абсолютное начало в его собственных общих и необходимых (следовательно, априорных) определениях, в которых другое, конечное существование заключается только потенциально – момент непосредственного единства” (I,C.195).

Вторая позиция (П2): “... рассматривает абсолютное начало как производящее или полагающее вне себя конечную действительность – момент распада...” (I,C.195).

Третья позиция (П3): “... имеет своим предметом абсолютное начало как воссоединяющее с собой конечный мир в актуальном синтетическом единстве”. (I,C.195).

П1 – монизм, П2 – дуализм, П3 – монодуализм.

П1 – пантеизм, П2 – теизм, П3 – панентеизм.

П1 – логика, П2 – метафизика, П3 – этика.

Даже выражая в себе все три позиции, органическая логика и цельная философия все же могут это делать только в рамках первой позиции: “... мы можем познавать трансцендентные отношения только по аналогии с имманентным...; образующие

элементы философии суть умозерцаемые идеи..., но общая связь этих идей осуществляется отвлеченным мышлением – сама философия как система есть чисто логическое построение, и в этом ее отличие” (I, С.206). Однако, логика здесь все же особенная – органическая. Это позволяет хотя и в рамках П1, но выразить всю тройственность отношения к абсолютному. Логика оказывается органической частью самоподобного абсолютного.

§4. Философские начала цельного знания(третья глава): органическая логика

Отношение органической логики к теософии характеризуется с семи точек зрения – по предмету, цели, материалу, форме, действующей причине, исходной точке и методу. В первых пяти позициях логика совпадает с метафизикой и этикой. Две позиции (С1, С2) в творчестве Соловьева. Гносеологический характер философской логики, три ее вида. Ментальная диада “сущее-бытие” как центральная конструкция теософии и органической логики. Бытие как проекции сущего. Два вида гипостазирования предикатов. Сущее как всеединое. Две логические позиции (Л1, Л2) в “доказательстве” бытия абсолютного. Органическая логика как дополнительность позиций Л1 и Л2. Три философских метода: диалектика, анализ и синтез. Диалектика как актуализация потенцированных предикатов. Основной акт диалектики. Три метода как один метод в разных позициях. Отличия диалектики в органической логике от гегелевской диалектики.

Выяснив отношение теософии к другим типам философии, Соловьев наконец переносит исследование на собственную почву цельного знания, рассматривая здесь в первую очередь логику этого знания – органическую логику. Главы 3-5 посвящены ее рассмотрению, глава 3 дает общую ее характеристику.

Органическая логика – это конечно же логика всеединства, и главы 3-5 имеют для нас важнейшее значение.

Органическая логика должна быть рассмотрена в двух отношениях – в отношении к цельному знанию вообще (своему целому) и в отношении к иным логикам. С первой точки зрения органическая логика характеризуется Соловьевым по 1)предмету, 2)цели, 3)материалу, 4)форме, 5)действующей причине, 6)исходной точке, 7)методу. Первые пять характеристик общи у органической логики и теософии вообще, т.е. у органической логики, метафизики и этики. Различаются они только по исходным точкам и методам.

1) Предмет свободной теософии – истинно-сущее (то οντως ον) в своей идее = объективном выражении. Ощущения и идеи – предикаты этого сущего, обнимаемые им, поэтому теософия включает в себя эмпиризм и рационализм, который познает сущее в его отвлеченности.

2) Цель теософии – соединение человека с абсолютным (истинно-сущим) в цельной жизни. Для этого человек должен перецентрировать свою жизнь, т.е. перенести центр ее из области частных целей (которые даются эмпиризмом, рационализмом и мистицизмом) в абсолютный, трансцендентный мир. Здесь мы вновь замечаем у Соловьева идею некоторой позиции и точки зрения, которую необходимо изменить для достижения истинного отношения к бытию.

3) Материал теософии – опыт в его цельности (цельный опыт). Соловьев выделяет три области опыта: опыт внешний (соответствует эмпиризму), опыт внутренний (рационализму) и мистический (мистицизму). Цельный опыт – их органический синтез.

4) Форма теософии – цельная интуиция, основную роль в которой играет умственное созерцание идей. Идею здесь Соловьев понимает так же, как ранее понимал

существо. Надо сказать, что он использует две триады: “ощущение – идея – существо” и “ощущение – понятие – идея”. Во второй триаде роль существа на себя берет идея, а роль идеи – понятие. *Но у понятия есть и своя особенность: понятие отвлекает общее от ощущений и содержит в себе указание на идею. Понятие становится ментальной границей между сферами ощущений и идей. В любом случае цельная интуиция – синтез чувственной интуиции (эмпиризм), интеллектуальной интуиции (рационализм) и отвлеченной мистической интуиции (мистицизм).* Однако, Соловьев порою отождествляет третью со второй, а весь синтез – с третьей. Это колебание порождает потребность в двух указанных выше триадах.

5) Действующая причина теософии – познаваемый субъект цельного знания, в котором Соловьев преимущественно подчеркивает роль идей-существ и вызываемое ими вдохновение у познающего субъекта.

Во всех пяти характеристиках свободной теософии мы можем отметить у Соловьева следующую типичную схему. Характеристика Р теософии определяется как органический синтез соответствующих характеристик Р_Е в эмпиризме, Р_Р в рационализме и Р_М в мистицизме. Например, материал (Р) теософии – это цельный опыт, т.е. органическое единство опыта внешнего (Р_Е), внутреннего (Р_Р) и мистического (Р_М). Синтез мыслится вновь по схеме второго интенционального измерения общечеловеческого субъекта (степеней): Р_Е – *causa materialis*, Р_Р – *s.formalis*, Р_М – *s.finalis*. Первая причина подчинена второй, вторая – третьей, и первые две – третьей.

Некоторое отклонение от этой схемы мы видим в 4-м и 5-м случаях. Здесь есть склонность отождествить Р с Р_М, а Р_М – с Р_Р. Например, форма теософии (Р) представляется как интуиция (Р_М) и тогда роль *s.finalis* (Р_М) берет на себя рациональное начало (идея) – Р_Р, но в этом случае оно должно свою роль второго элемента в триаде сменить на роль третьего элемента. Это осуществляется вставкой между Р_Е и Р_Р промежуточного элемента (Р_{ЕР}) – понятия. Т.о. сдвиг роли Р на 3-й элемент Р_М в триаде Р_ЕР_РР_М приводит к необходимости воспроизвести всю триаду в диаде Р_ЕР_{ЕР}, что и порождает триаду Р_ЕР_{ЕР}Р_Р. Эта же схема воспроизводится и при определении действующей причины теософии. Схему триады Р_ЕР_{ЕР}Р_М можно определить как первую позицию (С1: Соловьев-1), схему Р_ЕР_{ЕР}Р_Р – как вторую позицию (С2: Соловьев-2). Переход от С1 к С2 связан с признанием за мистическим началом всей полноты синтеза, и это происходит всегда, когда в Соловьеве начинает преобладать поэт и мистик над логиком и философом (ср. акцент на вдохновение при характеристике действующей причины). Конечно, окончательно в Соловьеве не могут победить ни только поэт, ни только логик, и в общем случае мы можем наблюдать интерференцию позиций С1 и С2.

Завершает Соловьев рассмотрение теософии критикой скептицизма, подтверждающего сомнению саму возможность цельного знания (I, С.208 – 214).

Затем Соловьев переходит к сравнительной характеристике органической логики и других видов логики. Формальную логику он, возможно слишком поспешно, сразу же отвергает на основании того, что это не столько логика, сколько грамматика мышления, имеющая чисто педагогическое значение.

“Логика философская, – пишет Соловьев, – занимается не процессом мышления в его общих субъективных формах как эмпирически данных, а объективным характером этого мышления как познающего” (I,С.215). Тем самым проблема философской логики понимается Соловьевым гносеологически и даже онтологически – как условие прозрачности сознания для объективной реальности. В этом процессе абсолютизации

сознания важную роль играют эмпирический (апостериорный) и рациональный (априорный) элементы. На основе их взаимоотношения возможны три вида философской логики: 1) логика критическая, утверждающая разрыв указанных элементов познания, 2) логика рационализма, исходящая из подчиненности эмпирического элемента рациональному, и 3) логика эмпиризма, опирающаяся на первичность эмпирического элемента.

Здесь должна была бы следовать критика этих логик, но она практически повторяет критику эмпиризма и рационализма (недостаточность критической логики – это следствие слабости синтетического начала, т.е. как бы отвлеченный мистицизм в своем инобытии) и приводит к тому же результату, но уже в логической области: либо есть логика абсолютного, истинно-сущего, соединяющего в себе все отвлеченные начала, либо вообще не может существовать какой-либо логики. В силу аналогичности, Соловьев сжато резюмирует эти выводы в одном абзаце.

Истинный предмет как вообще теософии, так и ее логики – сущее. Ощущение и мышление – два главных образа бытия, в которых проявляет себя сущее. Но само сущее не сводится к бытию, бытие – это то общее, что есть во всех проявлениях сущего. Само сущее не есть эта общность. Для прояснения этих проблем, Соловьев обращается к характеристике отношения сущего и бытия.

Структурой бытия предполагаются источники бытия (субъекты), которые сами к бытию не сводятся. Бытие – это предикат субъекта. Связка “есть” уместна именно в выражении связи предиката и его субъекта. В случае, когда эта связка употребляется для связывания одного предиката с другим, возникает ошибка уподобления предиката субъекту – гипостазирование предиката. К нему сводятся все ошибки школьной философии. Что же может выступать в качестве субъектов, источников бытия? Больше подходят для этой роли существа, но в конечном итоге такой источник один – сущее. “... настоящий предмет философии есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты сами по себе” (I, С.219). “... это начало, говорю я, в присущих ему внутренне определенных составляет все содержание органической логики” (там же).

Само сущее не есть бытие, но оно содержит в себе бытие. Таким образом сущее – положительное ничто = мощь бытия. Это значит, что сущее, хотя и порождает бытие, но не исчерпывается, не истощается им. В этом плане оно есть сверхсущее. Бытие – как предикат сущего – предполагает отношение сущего к своему иному. “...всякое бытие относительно, безусловно только сущее” (I, С.221). Отношение сущего к своему иному – это отношение двух существ. Такое отношение есть познание. Бытие и познание, онтология и гносеология совпадают в своем истоке: “всякое бытие есть вид познания” (там же). Все, что познается, познается как предикаты одного сущего. Сущее не внеположено своим предикатам, является в них. Кроме того, сущее проникает и в сам субъект познания. Сущее не познаваемо как предикат, но как единственный субъект всех предикатов только оно одно и познается.

Немного остановимся. Мы вступили наконец на собственную территорию логики всеединства (органической логики). У самых ворот ее мы встречаем некоторый ментальный диполь, диадную конструкцию, которая, по словам Соловьева, составляет основу органической логики. Это – диада сущего и бытия. Далее она будет развиваться и уточняться, но уже сейчас следует немного остановиться на ней. Есть некоторое начало – сущее, и есть множество его предикатов, явлений, выражений. Ни один предикат полностью не выражает сущее, но каждый из них выражает какую-то его

сторону. Такой ментальной конструкцией предполагается некоторая идея проекций, презентаций (см. рис. 2). Есть сущее и множество его проекций – выражений, предикатов: P_1 , P_2 , P_3 и т.д. Как именно относятся между собой эти проекции и проекции и сущее – все это во многом еще не ясно. Ясно только, что предикаты находятся в некотором отношении уподобления, частичного тождества к сущему. Предикаты – результат отношения сущего... к чему? К нему самому как своему иному. Здесь сущее раздваивается на два сущих = два существа, одно рождает исток предикации, другое образует приемник предикации. Одно более активно, другое более страдательно. Бытие рождается в отношении этих начал. Итак, должно быть сущее как источник проекций, сущее как приемник проекций, бытие образуется как сама проекция (= отношение) источника на приемник. Особая статья – возможность гипостазирования предикатов. В это понятие заранее вкладывается Соловьевым отрицательный смысл, но такая категорическая трактовка этого понятия – результат только одной логической позиции. Коль скоро вообще возможно гипостазирование предикатов, то к этому должно быть и некоторое положительное основание (аналогично тому как всякому отрицательному началу соответствует свое положительное). Как бы то ни было, гипостазирование предикатов – результат

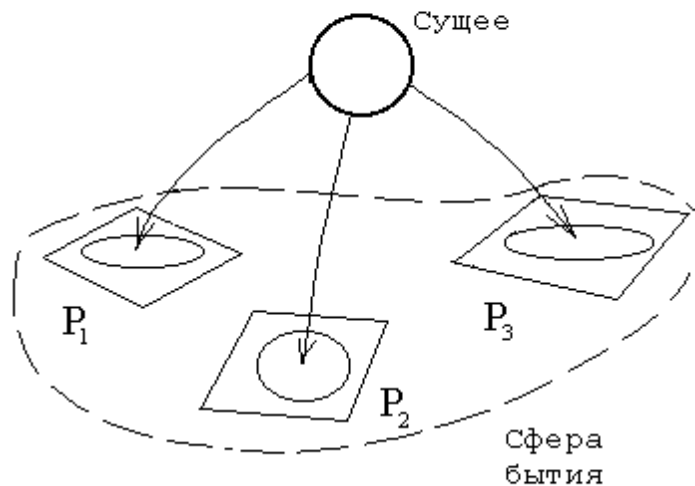


рис. 2 Сущее и его предикаты как логические проекции сущего.

принятия на себя предикатами статуса сущего. И если это возможно в познании, а бытие и познание – одно, то гипостазирование предикатов должно иметь свой онтологический аналог. Следы этой двойственности статуса предикатов мы видим у Соловьева и в выделении им в качестве субъектов предикации не только единственного сущего, но и существ вообще. Заметим на будущее эту возможность предиката принимать на себя статус сущего, закрепив его термином **“положительное гипостазирование предикатов”**, понимая под ошибочным гипостазированием в школьной философии вид **отрицательного** гипостазирования предикатов. Впоследствии эти идеи получают свое более детальное развитие.

Абсолютное (сущее) – это единое всех своих выражений. Но заложено в нем не простое единство, а вбирающее в себя свое иное – множественность как не-единое, и

даже предел этой множественности – всю множественность, всё. Таким образом, здесь мы имеем единое как вбирающее в себя всё = всеединое, *εν και παν*. Сущее всеединое “есть первый верховный принцип органической логики ... , всей нашей философии” (I, С.223). За рамки такого единства уже выйти нельзя, и странным может прозвучать утверждение Зеньковского об отрицании верховенства всеединства в философии Соловьева: “философские построения его росли из **многих** корней” (7, 2 (1), с. 32), и наряду с учением о всеединстве Зеньковский признает второй “корень” философии Соловьева за доктриной Богочеловечества. Очевидно, что здесь всеединство рассматривается в своем самобытии – как один из “корней”, иначе доктрина Богочеловечества, как и все прочие “корни” – моменты всеединого как полноты бытия. Всеединство в своей полноте – это в том числе все пред-данное сознанию философа, и своей “дедукцией” он может лишь прояснять его для себя. Позиция Зеньковского, впрочем, понятна: принимая христианство за теизм (П2), он критикует всякие начатки пантеизма (П1) у Соловьева. *Далее Соловьев рассматривает “доказательство” бытия сущего всеединого (абсолютного). Ход его рассуждений строится следующим образом:*

1. Если есть конечное, то есть и бесконечное.
2. Конечное есть.
3. Есть бесконечное.

От конечного (условного и относительного) Соловьев заключает к бесконечному (безусловному и абсолютному). Сообщают истинность этому выводу два фактора: 1)содержательный – уверенность в реальности конечного бытия, и 2)формальный – уверенность в самом выводе, его логической форме, т.е. уверенность в разуме вообще. Эти два фактора для нас определяют истинность бытия абсолютного. Но, с другой стороны, достоверность конечного бытия и нашего разума объективно в свою очередь определены бытием бесконечного и абсолютного начала. Таким образом, возникают как бы две логические позиции: 1) в первой позиции (Л1) доказательная сила логического вывода, ее условия, определены абсолютным, 2) во второй логической позиции (Л2), наоборот, бытие абсолютного определяется условиями истинности (содержательным и формальным) логического вывода.

Можно условно передать отношение детерминации геометрическим отношением включения, тогда описанные позиции предстанут в следующем виде (см. рис. 3).

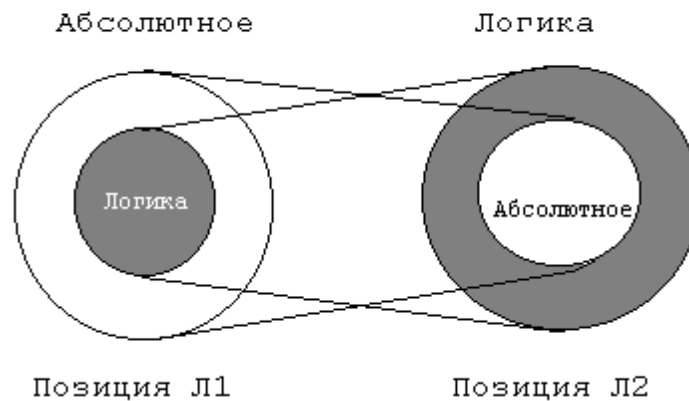


рис.3 Базовые логические позиции в логике абсолютного

Эти позиции инверсны и непосредственно несовместимы, в то же время ни от одной из них нельзя отказаться при “доказательстве” бытия абсолютного (бесконечного). Попытка перевести “доказательство” в обычное доказательство (например, в онтологическом и космологических доказательствах бытия Бога) – это попытка ограничить условия рассуждения только рамками позиции Л2. Критика таких доказательств хорошо известна. И в конце концов она исходит из сознания необходимости логической позиции Л1 и обвиняет классические доказательства бытия Бога в неявном переходе от Л1 к Л2. С другой стороны, недостаточно ограничиться и только позицией Л1 – это равносильно отказу от теоретических форм постижения абсолютного, лишению разума его познавательной способности. Трудность выражения абсолютного в том и состоит, что здесь требуется соединение непосредственно несовместимых позиций Л1 и Л2. Мы можем выражать абсолютное, но должны иметь в виду невозможность полноты этой выразительности в общении с абсолютным. Например, при построении формальной аксиоматической теории в метаматематике логика этой теории строится таким образом, чтобы: 1) аксиомы этой теории были истинны в любой модели теории, 2) правила вывода переносили истинность. Таким образом, предварительно происходит установление изоморфизма синтаксиса и семантики теории для дедуктивного базиса теории – здесь мы видим выражение позиции Л1, в рамках которой факторы, трансцендентные логической форме, определяют вид этой формы – возникает Л2-при-условии-Л1. После установления подобного изоморфизма можно ограничиться рамками чистой логической формы и получить на ее основе дополнительное знание в том числе и о тех факторах, которые первоначально определяли построение данной логической формы (позиция Л1-при-условии-Л2). Однако, рано или поздно логическая форма проявит свою ограниченность сравнительно с расширившейся интуицией, и вновь потребует настройку расширенной логической формы (Л2) на интуицию (Л1). Только в накоплении таких взаимных детерминаций происходит рост логоса и проявляется антиномическая

природа абсолютного, одновременно представленного и своей нелогической (позиция Л1) составляющей, и своим сверх-логическим бытием (циклическая детерминация позиций Л1 и Л2). Таким образом, проблематика логического выражения абсолютного проявляет себя не только в рамках философской логики, но и в рамках проблематики гносеологического значения любой рациональной формы познания. Однако, в случае такой сущности как «абсолютное», трудности логического выражения приобретают особенно острый характер (см. Приложение 16).

Рассмотрение этих вопросов можно найти также у Трубецкого (II, т.1, С. 103-104).

Обсудив условия логического выражения абсолютного, его двойственный статус, Соловьев резюмирует теперь отличия органической логики от “школьных логик”: “школьная логика во всех своих видах хочет объяснить наше познание имманентно, то есть из него самого, что совершенно невозможно, так как наше познание имеет несомненный характер относительности, условности и производности и не заключает в себе самом своего начала” (I, С.224).

Имманентность познания – это его претензия на безусловность на своей собственной почве, т.е. в позиции Л2. Это “совершенно невозможно”, т.к. познание относительно, и эта относительность определяется дополнительной позицией Л1, в которой познание (логика, Л2) взята как условное начало (Л2-при-условии-Л1), подчиненное безусловности внелогического абсолютного (Л1).

Таким образом, в редукции только к позиции Л2 (имманентности) Соловьев видит основную ошибку всех школьных логик – отвлеченных начал в области логики. Вспомним, что эта же роль приписывалась гипостазированию предикатов. Т.о. в основе гипостазирования предикатов (отвлечения начала) лежит логическая позиция Л2, в которой неполное – в рамках Л1 (абсолютного) – начало получает полноту и безусловность. В этом процессе Соловьев видит основу разложения “организма нашего познания” на составные элементы и убиения его. Наоборот, истинная логика, признавая относительность познания и его укорененность в высшем, безусловном, начале, возвращает душу (ктойность) познанию, его органичность и по праву может быть названа органической логикой.

Познание, признающее свою относительность и потребность выхода в безусловную сферу (Л1), Соловьев называет **трансцендентным**, противопоставляя его имманентному познанию школьной философии. Если Соловьев не отрицает познание, но лишь переносит его центр в безусловную сферу, то в этом следует видеть не выбор только позиции Л1, но единство обеих позиций Л1 и Л2 в форме процесса их взаимной детерминации, в котором, возможно, должна доминировать позиция Л1. Именно при такой трактовке трансцендентное познание выражает в себе свою полноту логико-гносеологических позиций, включает в себя все иные моменты познания и выступает в роли цельного познания, отрицание которого уже невозможно (“есть чистый нуль скептицизма”). Возможно построение “логической системы” абсолютного и выведение с логической необходимостью всех собственных определений сущего (абсолютного). “Эти собственные определения сущего, логически вытекающие из его понятия, образуют его внутреннюю познаваемость или являемость – его *логос*, и наука, ими занимающаяся основательно, называется логикой. Этот *логос*, как содержащий внутренние собственные определения сущего, представляет абсолютный *prius* всякого бытия и познания”... (I, С.226). Предваряя слишком поспешные обвинения Соловьева в пантеизме, заметим, что логика – это вообще преобладание позиций Л1 в теософии, и Соловьев здесь сознательно и неизбежно пантеистичен.

Итак,

6) Исходная точка органической логики – сущее в его понятии, логосе, т.е. преимущественная данность сущего в позиции монизма (П1), внутренней необходимости всех своих определений. В этом специфика органической логики сравнительно с метафизикой (позиция П2) и этикой (П3).

7) Метод органической логики – чистое диалектическое мышление, т.е. мышление, развивающееся с необходимостью и изнутри себя. Аналогично можно утверждать, что это теперь уже движение сущего в позиции П1, отличающее его от движений в метафизике (П2) и этике (П3).

Всего Соловьев выделяет три философских метода – диалектику, анализ и синтез.

Диалектика – такое мышление, которое из общего принципа в форме понятия (в этом выражается позиция П1) выводит его конкретное содержание, потенциально в нем содержащееся. Т.о. “акт диалектического мышления состоит именно в переводе этого потенциального содержания в актуальность” (I, С.226). Такой акт – элементарный вывод логики всеединства (органической логики), диалектика – последовательность подобных актов. Для более формального его выражения, необходим способ передачи потенциального состояния. Пусть А и В – некоторые понятия, и В может предполагаться А. Например, А – человек, В – животное, понятие животного предполагается понятием человека как его предикат. Обозначим связь предиката В с субъектом А через символ “А-В” (“А есть В”). Допустим также, что В может находиться в потенциальном состоянии, такое состояние В обозначим, например, через “dВ” (“(логический) дифференциал В”). В этом случае А может быть дано как А-dВ – понятие А, в котором потенциально содержится понятие В, и основной акт диалектики представим в следующем виде:

(*) А – dВ

А – В

Это своего рода логическое интегрирование предиката понятия, раскрывающее его (над чертой – посылка диалектического вывода, под чертой – его заключение), переводящее его из потенциального в актуальное состояние.

Идеальное представление органической логики (логики всеединства) – выведение всех предикатов сущего из его понятия на основе выводов (*). Это значит, что понятие сущего дано с самого начала “как некоторое зерно или семя”, т.е. как первичное понятие А сущего и множество его потенциальных предикатов dВ (можно сказать и так, что А дано голоморфно). Диалектика должна будет развернуть эти предикаты, причем, это разворачивание выражает собою определенную последовательность (что, в частности, предполагает введение степеней потенциальности = степеней дифференциалов понятий) и завершается созданием “идеального организма”. Здесь вновь мы чувствуем витологические интуиции у Соловьева, понимающего органическое развитие мышления как частный случай органического развития вообще.

Анализ – это “такое мышление, которое от данного конкретного бытия как факта восходит к его первым общим началам” (I,с.226-227).

Синтез – это “такое мышление, которое исходя из двух различных сфер конкретного бытия через определение их внутренних отношений приводит к их высшему единству” (I,с.227).

Диалектика – метод логики (П1), **анализ** – метод метафизики (П2) и **синтез** – этики (П3). Эти начала – одновременно моменты общего закона развития. П1 – этап

недифференцированного единства (первая сила), П2 – этап дифференцированного анализа (вторая сила), П3 – дифференцированного синтеза (третья сила). Т.о. диалектика – это недифференцированный синтез, когда все начала (понятия в данном случае) подчинены главному понятию, даны в нем неразлично. Это вполне представимо идеей сущего в единстве со всеми своими потенцированными предикатами. И хотя логика разворачивает их, актуализирует, но с некоторой точки зрения эта актуализация слабая, акты вывода (*) высокотавтологичны, т.е. дифференциалы понятий мало отличаются от самих понятий. Логика предполагает высокую степень имманентности, даже в рамках идеи трансцендентного познания она по большому счету уже знает то, что “узнаёт” в своих диалектических выводах. Для преодоления этой имманентности логики, понятия должны быть поляризованы усилением дихотомии субъекта и объекта, позиций Л2 и Л1. Это осуществляется методом анализа в метафизике, исходной точкой которой становится сущее в его дифференциации на объект и субъект, выход в реальное познание. После такой поляризации понятия обретут статус идей-существ, и возвращение их в органическое единство даст синтез этики.

Все же, несмотря на акцент позиции монизма (имманентизма) в логике, она остается органической частью цельного знания (органической логикой). *Ее метод отличен от метода гегелевской (рационалистической) диалектики и может быть назван методом положительной диалектики. Соловьев указывает три основные ее отличия от гегелевской диалектики: 1) Гегель отождествляет сущее и мышление, диалектическое мышление для него – движение самого сущего. Положительная диалектика не столь имманентна, она все время имеет в виду свою неполноту и “проекторность” по отношению к сущему. Сущее определяет логическую форму “как форма тела определяет форму тени” (I, С.228) – здесь мы имеем явное выражение у Соловьева интуиции проективного отношения сущего и его предикатов (форма тела – трехмерный объект, его тень – двумерная проекция этого объекта). 2) Исходное понятие у Гегеля – понятие бытия, а не сущего. 3) Философия (и бытие) сводится Гегелем к мышлению (панлогизм). В теософии логика не покрывает всей философии.*

Признавая совершенство гегелевской диалектики в плане формы (см. примечание на С.195, I), Соловьев отказывается ей в трансцендентности. Гегелевская диалектика слишком имманентна, даже сравнительно с большей имманентностью органической логики по отношению к другим частям теософии, – вот общее резюме особенностей положительной диалектики.

§5. «Философские начала цельного знания» (четвертая глава): логика абсолютного

Три вида абсолютного (А1, А2, А3). Абсолютное как преодолевающее включение всего. Осложнение этого решения антиномизмом абсолютного. Программа релятивизации логики у Соловьева. Отношения по типу “всё во всём” в логике всеединства. Введение понятий “модус”, “модель”, “мода”. Модальный анализ логики абсолютного у Соловьева. Выделение трех основных моделей (М1, М2, М3) при разложении антиномии абсолютного. “Анализ противоречия”. Аналогия ментальной среды сознания с математическим многообразием, идея “ментального многообразия”. Методология “поправки на вечность”. Усложнение логики абсолютного переходом к триаде “сущее-сущность-бытие”. Планы Логоса и а-логического в логике абсолютного, порождаемые ими два типа множественности в абсолютном. Понятия “рефлексивной” и “трансфлексивной” мод, собственной модели модуса. Онтологическая асимметрия А1 и А2. Субъектные интерпретации сущего, сущности и бытия. Диалектика абсолютного как субъектогенез, голоморфное выделение трех первичных подсубъектов в

абсолютном. Элементы формализации у Соловьева. Инверсия абсолютного и относительного субъектов. Понятие трансструктуры. Сжатая сводка логики абсолютного у Соловьева.

В главе четвертой мы – в самом сердце органической логики (логики всеединства): учении об абсолютном, сущем всеедином. *На нескольких страницах Соловьев вновь и вновь с разных сторон формулирует природу абсолютного. Это вызывается сложностью понятия абсолютного, его многоаспектностью. В абсолютном две стороны, два полюса: во-первых, абсолютное не есть что-либо существующее, лежит по ту сторону всего бытия (абсолютное как ничто); во-вторых, абсолютное содержит в себе все бытие, заключает в себе все положительное (абсолютное как всё). В-третьих, оба эти определения совмещаются в одном абсолютном: абсолютное ничто предполагает всё, абсолютное всё – ничто. "... для того чтобы быть от всего свободным, нужно иметь над всем силу и власть, то есть быть всем в положительной потенции или силой всего; с другой стороны, быть всем можно, только не будучи ничем исключительно или в отдельности, то есть будучи от всего свободным или отрешенным"* (I, С.231). Выход за рамки всего, вовне, предполагает в своей полноте и включение в себя всего; наоборот, включение в себя всего полагает самость включающего вне любого включаемого. Абсолютное выхождение есть одновременно и включение, верно и обратное. Т.о. здесь Соловьевым используются два момента для выражения всей полноты отношения абсолютного к неабсолютному. Эти два момента несовместимы. Первое отношение – внеположенность абсолютного ко всему. Второе отношение – подчинение, включение в себя всего. Можно было бы пытаться совместить эти отношения как моменты в общем отношении превышающего включения, которое может быть проиллюстрировано и геометрически (см. рис.4).

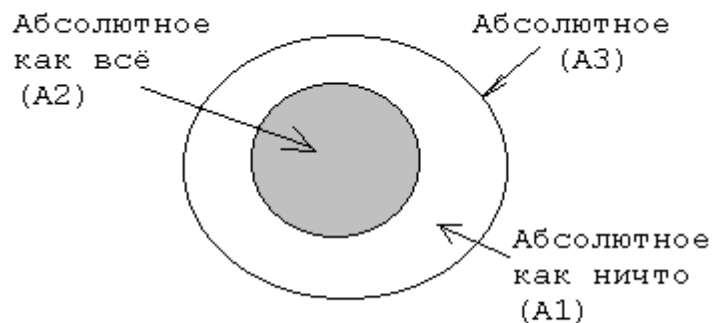


рис.4 Графическая метафора непротиворечивого представления структуры абсолютного.

A1 – Абсолютное как ничто, невыразимое начало, не дающее абсолютному исчерпаться только в бытии.

A2 – Абсолютное как всё, момент абсолютного, содержащий в себе всякое бытие, основа выразимости абсолютного.

A3 – Абсолютное как единстве ничто и всё, “положительное ничто”.

Однако, вскоре Соловьев дает более антиномичную формулировку абсолютного: *“Если оно есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем оно есть начало бытия (как обладающее его положительной силой), то оно есть начало своего*

другого. Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным... Таким образом, для того чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного” (I, С.234). Здесь мы можем наблюдать, как противоречивая структура антиномии абсолютного как бы членится Соловьевым на отдельные фрагменты, аспекты, которыми "мерцает" единая целостность антиномии. Соловьев как бы выделяет отдельные «срезы» в общем «теле» антиномии, постепенно набирая полноту противоречия показом множества таких срезов и последующим указанием на их «трансрациональное» единство. Проследим более подробно эти «срезы» антиномии абсолютного. Итак, отношения А1, А2 и А3 оказываются более сложными и антиномичными, чем это представлено на рис. 4. Антиномичность возникает в связи с тем, что: 1) абсолютное вообще (А3) может отождествляться с абсолютным-ничто (А1), и тогда 2) абсолютное-всё (абсолютное как начало бытия, А2) выступит вообще как неабсолютное, т.е. другое для абсолютного (для $A3=A1$), 3) в то же время, в этом случае абсолютное (А3) перестало бы быть собой, т.к. появилось бы внеположенное к нему другое (А2), и абсолютное не могло бы всем овладеть, но было бы ограничено извне = несвободным. Это вызывает необходимость распространить существо абсолютного (А1) на другое к себе (А2) и сделать его своим другим, выступая как единство “себя и своего противоположного” (А3). Мы вновь видим здесь логические позиции – теперь уже в отношениях моментов абсолютного:

1) позиция отождествления полноты абсолютного (А3) с абсолютным-как-ничто (А1),

2) полагание абсолютного (А3) в своей дифференцированности на абсолютное-ничто (А1) и абсолютное-всё (А2) в качестве своего другого.

Таким образом, антиномическая формулировка абсолютного требует не просто выделения моментов А1, А2 и А3, но и совмещения их в непосредственно несовместимых, антиномических, логических позициях.

Каково отношение Соловьева к антиномиям? Во-первых, следует заметить, что ниже, в “Началах”, Соловьев будет осуждать антиномизм диалектики Гегеля (I, С.275) и поддерживать положительное значение закона тождества, но сам закон он будет наполнять новым содержанием (I, С.273-274). Именно, в формулировке закона тождества $A=A$ А слева и А справа все же различны, поэтому закон тождества приравнивает разное. А слева и А справа разнятся “по существованию” или “по акту своего утверждения”, но тождественны “по сущности” (“по содержанию”) (см. I, С.273). Т.о. применением закона тождества предполагаются два уровня: 1) уровень существования, и 2) уровень сущности. Разное на первом уровне может быть тождественным на втором. Истинное значение закона тождества и состоит во вскрытии тождественной сущности разных существований. Закон тождества может обладать разной силой: в формальной логике он слаб и ограничивается только нумерическим различием (во времени), в философской логике, причастной к абсолютному Логосу, закон тождества может предполагать более существенные различия. Подробнее Соловьев касается этих вопросов в “Критике отвлеченных начал” (глава 44, I, т.1, С.709-710). Здесь он вновь формулирует парадокс (антиномию) абсолютного: “Истинно-сущее, чтобы быть истинно-сущим, то есть всеединым или абсолютным, должно быть единством себя и своего другого” (С.709) и спрашивает: “Не есть ли это противоречие?” Далее Соловьев развивает своеобразные идеи **релятивизации логики**: “Если мы всегда различаем определение (бытие) от самого определяемого,

сущего как обладающего этим определением, то очевидно, обладание одним определением нисколько не препятствует обладанию другим. Если два различные определения (способы бытия) мы обозначим как **a** и **b**, а под **A** будем понимать некоторое действительное существо, то нет никакого противоречия утверждать, что **A** заключает в себе и **a** и **b**, что оно есть и **a** и **b**, если даже под **a** и **b** разумеет определения, друг другу противоположные, ибо закон тождества требует только, чтобы два исключаящие друг друга признака не утверждались в одном субъекте в одном и том же отношении, но ничто не препятствует **A** быть **a** в известном отношении и быть не **a** или **b**, с и **d** и т.д. в другом отношении” (I, т.1, с.710). (Здесь, к слову сказать, мы можем отметить вторую область применения закона тождества – в рамках одного отношения) Итак, логика всеединства, как и онтология, должна быть двухуровневой: есть уровень сущностей и в конечном итоге – сущего, и есть уровень существования, бытия – выражения этих сущностей. Уровень существования образуется разными отношениями сущностей. В разных отношениях сущность (сущее) может выражать себя отличными предикатами, в том числе несовместимыми. Сама сущность оказывается незатронутой этой несовместимостью. Закон тождества проявляется двояко – в самотождестве сущностей (выражаемом в переходе от одного отношения к другому) и тождественности в рамках одного отношения (позднее эта идея двух законов тождества будет поддержана Флоренским). Все определения логики – как предикаты – существенно релятивизируются, возникает идея не просто предиката **P** сущности **A**, но: предиката **P** сущности **A** в отношении к сущности **B**. Кроме сущего и бытия ничего нет, поэтому бытие рождается в отношении сущего к самому себе = в отношении сущих. Высок или мал Гулливер? В отношении к лилипутам он высок, в отношении к великанам – мал. Можно сказать и так, что Гулливер «условно высок» и «условно мал», в то время как безусловно говорить о том, мал он или высок, не имеет смысла. Подобным образом Соловьев предлагает релятивизировать все предикаты, все их сделать отношениями. Возникает следующий образ реальности в логике всеединства. Есть множество сущностей и множество отношений этих сущностей к некоторым основаниям, но так как в конечном итоге нет ничего, кроме сущностей и их отношений (бытия), то отношения рождаются в отношениях сущностей между собой, т.е. одни и те же сущности могут выступать и как источники, и как приемники предикации. Эта двоякость актуального и потенциального дана уже в сущности всех сущностей – сущем всеедином, которое как бы задает образец, самоподобно повторяемый во всех фрагментах мира. Поэтому и всякая сущность внутри себя воспроизводит структуру абсолютного. Принимая на себя предикацию других сущностей, данная сущность выступает своей страдательной (in potentia) стороной. Являясь источником предикации, сущность выступает своей активной (актуальной, in actu) стороной (см. рис.5).

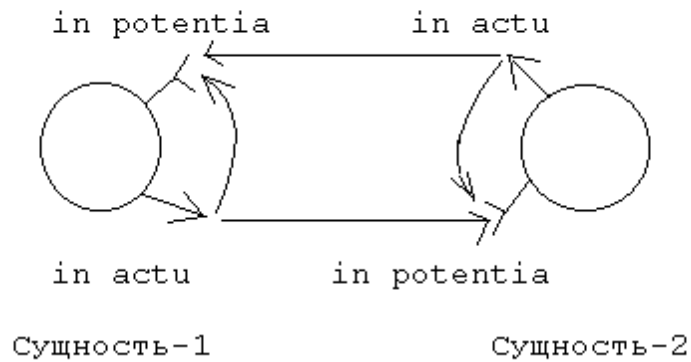


рис.5 Двойственная природа сущностей во взаимоотношении друг с другом

В целом на множестве сущностей возникает система отношений по типу “всё во всём”, когда каждая сущность относится ко всем сущностям (в том числе и к самой себе), все сущности – к каждой (см. рис.6).

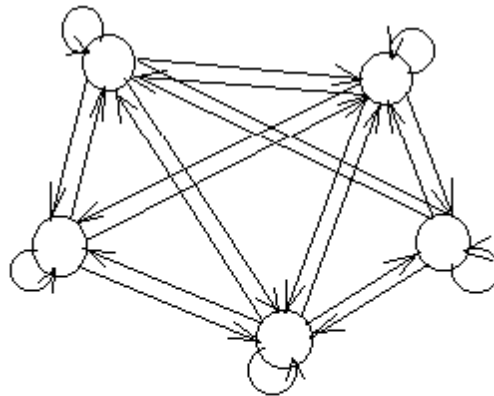


рис.6 Отношения сущностей по типу "все во всем"

Фиксируя этот чисто логико-философский смысл, сущности – как источники предикации – будем называть **модусами** (сущность – модус абсолютного, сущего), как приемники предикации – **моделями**. “Модель” мы понимаем в смысле “модель теории”, т.е. как некоторую систему условий, среду воплощения (“материю”) и реального выражения идеальной сущности. Предикаты-проекции модусов в модели (сущностей – в себя и друг друга) обозначим термином “**мода**”. Итак, модусы проецируются друг в друга как моды. Каждый модус выражает себя через множество всех своих мод, своих выражений в моделях. Но модус – это и своеобразная целостность, не сводимая лишь к модам, а только проявляющая себя в них. Хотелось бы сразу оговориться о том, что мы используем понятия «модус», «мода» и «модель» только в указанных логических выше смыслах (точнее это можно было бы выразить введением символа “I” (от “logic”): «I-модус», “I-мода”, “I-модель”), что позволяет нам отклонять обвинения, относящиеся к понятию «модуса», например, у Спинозы

(который можно было бы обозначить как “s-модус”). Ниже, используя термины «модус», «мода» и «модель», мы будем понимать их именно как «l-модус», «l-модель» и «l-мода», т.е. только как выражения идей «источник предикации», «условия предикации» и «собственно предикация» соответственно.

Когда Соловьев выделяет виды и различные позиции абсолютного, то речь идет о модусах и модах абсолютного в сложной системе их отношений. Мы попытаемся разобраться в ней, в связи с чем нам и понадобилось более четкое определение основных конструкций в той программе релятивизации логики, которая была намечена Соловьевым.

Здесь первая проблема – каков логический статус видов абсолютного: A1, A2 и A3? Это скорее не бытие, т.е. не моды одного субъекта (модуса), но все одно и то же абсолютное, сущее всеединое. Все виды абсолютного выступают как источники предикации, т.е. скорее это модусы. Конечно, это модусы-сущие, а не сущности, и здесь еще остается проблема специфики первых сравнительно со вторыми. В какой-то мере отношение модусов-абсолютных (сущих) описывается системой отношений, приведенной на рис. 4, но здесь необходимо выразить и идею антиномизма. Как мы помним, антиномичность, по Соловьеву, предполагает выход на уровень существования, где возможно образование несовместимых предикаций для одной и той же сущности. Поэтому антиномичность абсолютного – это результат уже его предикцирования, в котором виды абсолютного выступают как моды одного модуса-абсолютного. Итак, мы находим основания к пониманию видов абсолютного и как модусов, и как мод одного модуса. Ниже мы разовьем оба этих представления.

В наших терминах уровень существования (бытия) – это уровень моделей, в рамках которых модусы предикцируют себя в качестве мод. Т.о. антиномические позиции выражения абсолютного предполагают переход от модусов-абсолютных к их модам в рамках некоторых моделей. Какие это модели?

Первая позиция предполагает совпадение (в модах) A3 с A1, т.е. смысл абсолютного отождествляется с абсолютным-ничто.

Вторая позиция – это: 1)внеположенность A1 и A2, превращение абсолютного-всё в “другое” для абсолютного-ничто, 2)при этих условиях абсолютное-ничто теряет свой статус абсолютного и ограничивается “другим”, т.е. A1 и A2 становятся двумя внеположными конечностями в рамках высшего синтеза.

Итак, первая модель (M1) тотализует A1 и “обнуляет” A2, следующая модель (обозначим ее M3, т.к. в ней восполнено A3) рядопологает A1 и A2, как это и представлено на рис.4.

Выходит, что на рис.4 выражено не вообще отношение абсолютных, но лишь некоторый момент более полного отношения. Чтобы выразить эту полноту, необходимо модель M3 дополнить моделью M1 (см. рис.7). На рис.7 модусы-абсолютные как таковые изображены неопределенно – пунктиром, и в некотором усредненном отношении. Непротиворечиво выразить мы можем только отношения их мод в рамках моделей. Первые две позиции антиномичности абсолютного представляются двумя моделями: M1 и M3. Переходя от M3 к M1, мы сжимаем в точку моду A2 и тотализуем моду A1.

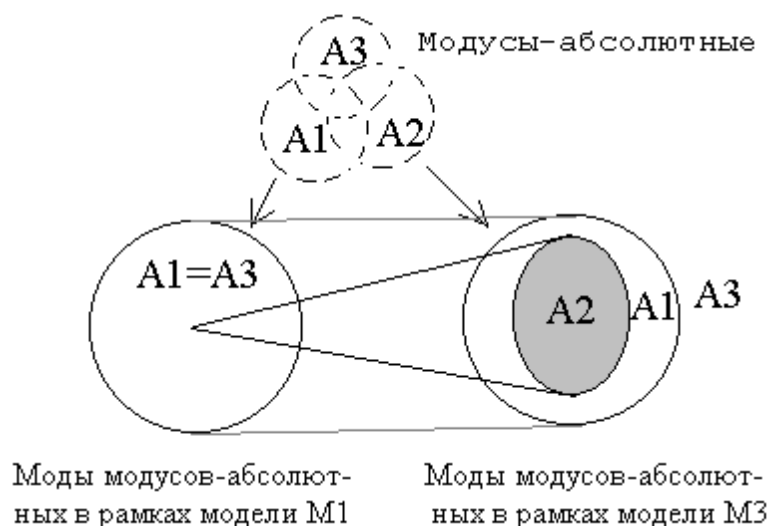


рис.7 Модели М1 и М3, требуемые
антиномическим выражением абсолютного

Итак, логика всеединства глубоко модальна. Это не та психологическая модальность, которая формализуется в современных модальных логиках. Природа ее гораздо глубже и связана с базовой диадической структурой – сущее и бытие – в рамках философии всеединства вообще.

Мы рассматриваем сейчас проблемы модального анализа антиномической природы абсолютного у Соловьева, и в общем случае здесь проступают контуры некоторого метода модального разложения антиномических структур, который можно было бы назвать **анализом противоречия**. Идея этого метода заключается в разложении противоречивой ментальной конструкции на непротиворечивые составляющие и определении их в качестве разных модельных представлений одной системы модусов. Такого рода ментальная техника напоминает процедуру представления некоторого многообразия в качестве системы проекций ряда многомерных сущностей. Высший результат подобного рода метода – представление многообразия в форме множества проекций (мод) одной гиперсущности (сверхсущего). Приготовленное таким образом многообразие мы будем называть **ментальным многообразием** (подробнее см. часть третью). Анализ противоречия представляет из себя случай построения ментального многообразия при выраженности ментальной многомерности как антиномичности. Философия всеединства работает с сущностями, ментальная “мерность” которых выходит за рамки различающей способности сознания. В этом случае существенной оказывается процедура выражения природы сущности-модуса системой ее проекций-мод, которые только и могут быть даны сознанию. Идея ментального многообразия очень напоминает структуру многообразия в математике (топологического, дифференцируемого и т.д.). Здесь также некоторый объект вкладывается в среду с нужными свойствами, но сделать такое вложение можно только “по кусочкам”. Тем не менее, подобное “мозаичное” представление целостного объекта оказывается полезным и порою единственно возможным. Философия всеединства представляет совокупное бытие как вложение сверх-сущего в тесную для него среду. Это порождает распадение сущего на онтологическое, гносеологическое и т.п. многообразия. Правда, здесь есть

надежда на повышение степени целостности (абсолютности) принимающей среды. “Кусочки” бытия способны к укрупнению и слиянию друг с другом, где-то в пределе ожидается преобразование всех многообразий и их слияние с сущим.

Феномен непротиворечивости связан в этом случае с наличием тех самых фрагментов в нашем сознании-бытии, через которые выражает себя сущее. Тот факт, что в “крупном” логосе непротиворечивая структура неполна, указывает на то, что мы имеем дело в сознании с гиперцелостным для нашей ментальности (и онтологии) объектом. Это означает, что: 1) наше сознание полнее своих непротиворечивых фрагментов, 2) эти фрагменты реально есть, и их реальность удостоверяется данностью ряда сущностей только через ментальные многообразия.

Следует заметить, что в рамках одного непротиворечивого фрагмента сознания достигается одномоментное (пространственное) охватывание сущности. Если бы еще существовал запас ментального пространства, то он был бы использован. Коль скоро это невозможно, то в рамках модельных представлений сущности актуализируется пространственная тотальность. Членение сознания-бытия на модели – это подразделение его на пространственные тотальности, ментальные пространства. Каждое модельное представление сущности тотально, переход от модели к модели – это переход от тотальности к тотальности, от одного ментального пространства к другому, т.е. время. Именно аспект ментальной тотальности моделей привносит напряженную антиномичность сущего.

Структура нашего сознания-бытия такова, что внимание всегда заполнено экраном некоторой ментальной тотальности. Предельная целостность дана в этом случае как переходы от одного такого экрана к другому, т.е. как тотальность пространства-времени, ментального многообразия как такового. В его рамках существуют актуальные пространственные целостности – экраны ментальных пространств (моделей). Феномен непротиворечивости ограничен рамками ментальных пространств. К сущему мы можем отнестись двояко: 1) как к чему-то, выходящему за границы ментальных пространств. Тогда сущее будет дано реально антиномично, 2) мы можем смоделировать в рамках ментального пространства структуру выходящего за его границы ментального многообразия (в силу самоподобия последнего) и отнестись к сущему непротиворечиво, имитируя внутри ментального пространства выход за рамки ментального многообразия вообще.

Это позиции Л1 и Л2 соответственно. Первая трансцендентна, вторая имманентна и более характерна для логики. Принимая высшую форму тождества для сущего, Соловьев больше склоняется ко второй позиции. Труднее удержаться в имманентной позиции (Л2) по отношению к антиномичности особенно сильной – антиномичности абсолютного. Несмотря на все оговорки, это до конца не удастся сделать и Соловьеву, особенно как Соловьеву-2: поэту и мистику.

Итак, отношение модусов-абсолютных не может быть полностью выражено только в одной модели = в рамках одного непротиворечивого описания. Это сверхпространственное отношение (“в вечности”) может быть дано только в системе своих пространственных проекций. Противоречивость – для нас – абсолютного может быть ослаблена временным отношением его моделей, но в самом абсолютном времени нет, и тогда антиномия оказывается наиболее близким – опять-таки с нашей точки зрения – приближением к абсолютному.

Заметим, что абсолютное-ничто (А1) дано в виде своих мод в обоих моделях (см. рис.7) – М1 и М3, в то время как абсолютное-всё (А2) положительно выражено только

в модели М3. При собирании всех мод-проекций в полноту бытия модусов это приводит к большему удельному весу небытия в модусе-абсолютном А2 сравнительно с А1. А2 – это абсолютное в своем инобытии, как “свое-другое”, А1 – самобытие абсолютного, источник его самости и самождества. Соловьев определяет А1 как положительную потенцию бытия, А2 – как отрицательную. Первое активно, второе – страдательно. В то же время в их отношениях есть момент равноправности, и второе абсолютное А2 может быть дано самостоятельно, не определяемое первым абсолютным, но определяющим его. Это значит, что Соловьев все же не отрицает полностью самобытия второго абсолютного, хотя возможно и ослабляет его. Самобытие А2 означает наличие такой модели, в которой тотальна мода А2. В этом случае мода А1 сожмется в неразличимую границу разросшейся моды А2 – возникнет третья модель (М2): см. рис.8.

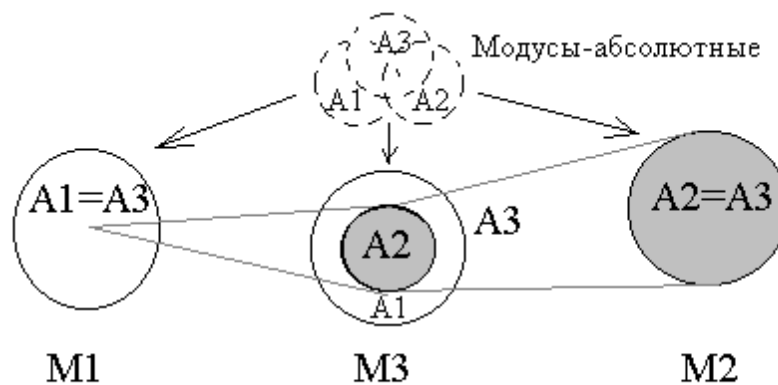


рис.8 Три модели абсолютного, требуемые полнотой его выражения.

Модели М1 и М2 – два крайних случая модели М3, в этих моделях дифференцируется, доходит до полноты и вытесняет противоположное, одно из абсолютных. Хотя все же полнота второго абсолютного (модель М2) не столь выражена, как полнота моделей М1 и М3. *В своей отдельности второе абсолютное есть чистая потенция, materia prima. Выходя из своей независимости и определяясь первым абсолютным, второе абсолютное предстает как идея (сущность).*

Хотя М2 – это модель самобытия второго абсолютного, но самобытие оно получает от первого абсолютного и потому в М2 мы имеем дело скорее не с materia prima, но с А2, впусившем в себя А1 (сущностью – подробнее см. ниже).

Проводя подобный модальный анализ абсолютного и с неизбежностью совместно обозревая как рядоположенные описываемые модели, либо переходя во времени от одной из них к другой, мы всегда должны, по Соловьеву, совершать компенсацию этой ошибки нашей рефлексии (имманентизма мышления): *“Все различные определения, открываемые нашей диалектикой в идее сущего, действительно в ней существуют, но не в отдельности одно за другим, как мы их мыслим, а зараз, в одном вечном живом образе, как мы это можем только умственно созерцать”* (I, С.240). Все диалектические и модальные определения нужно произносить с поправкой “на вечность”, т.е. на ту реальность, в которой все отдельные проекции совмещены в сверхпространственном и сверхвременном синтезе. Все моды абсолютного должны подразумеваться именно как тотальности-моды выходящей за них сверхтотальности

сущности-модуса. Поэтому рассуждения Соловьева об абсолютном периодичны: дискурсивное представление абсолютного в виде его разделенных во времени мод, затем компенсация “на вечность” (восхождение от мод и моделей к сверхпространственным модусам при тотализации каждой из моделей), дискурсия, поправка “на вечность”, и т.д.

*От диады “сущее-бытие” Соловьев далее переходит к триаде “сущее-сущность-бытие”. Сущность – это второе абсолютное, определяемое первым, вошедшее в отношение с ним. Выражением этого отношения является бытие. Определяясь сущим, сущность становится идеей сущего. Бытие в определении сущим выступает как природа сущего. В то же время это два вида бытия, коль скоро бытие – это вообще не сущее. Природа – бытие действительное, идея – бытие идеальное. Сущее – основа свободы и мощи, сущность – основа необходимости, бытие – действительности. Соловьев поясняет эти категории на примере такой субъектной деятельности как мышление. Субъект мышления – сущее, а само мышление – бытие (и в выражении субъекта выступает как его природа), наконец, объект мышления – сущность. Объект деятельности дисциплинирует ее, налагает на нее необходимость. Субъект деятельности порождает эту деятельность в спонтанной генерации, свободно. Именно структура существа и его жизнедеятельности служат наиболее полноценным выражением природы абсолютного для Соловьева. В этом примере абсолютное мыслится как существо и его деятельность, но конечно же с компенсацией “на вечность”. Сущее – *causa efficiens*, сущность – *s. finalis* (идеальное бытие), бытие – *ss. materialis et formalis* (действительное бытие, природа). Некоторым диссонансом звучит соединение во втором абсолютном определений *materia prima* и идеи, в связи с чем Соловьев специально оговаривает идеальный характер заложенной в А2 потенциальности (I, С.238-239). Не только второе абсолютное вступает в отношение с первым, но и обратно. Это привносит дифференциацию и в первое абсолютное. Она выражается Соловьевым в достаточно типичных философских терминах самобытия (в-себе-бытия), инобытия (для-себя-бытия) и полноты бытия (в-себе-и-для-себя-бытия). Первое – А1 как Отец (эн-соф Кабаллы), второе – А1 как Сын (Логос), третье – А1 как Дух Святой. Это – три положительные ипостаси абсолютного (как первого абсолютного), второе абсолютное – четвертая (отрицательная) ипостась абсолютного. Ткань выражения – ткань Логоса, все прочие ипостаси выразимы только через него. Сами по себе они а-логичны, положительные ипостаси – гиперлогичны, четвертая (отрицательная) ипостась гипологична.*

Различия сущего, сущности и бытия даны только в Логосе. “Логос осуществляет и абсолютное как такое, и первую материю. Им, или через него, абсолютное определяется как сущее, первая материя – как сущность, отношение же между ними – как бытие...” (I, С.243-244). И здесь же, в примечании: “В этом смысле бытие есть самоопределение Логоса, тогда как сущее есть определенный Логосом эн-соф, а сущность – определенная Логосом первая материя” (I, С.244). Т.о. бытие – это скорее самоопределение Логоса, а не отношения эн-соф и первой материи, поскольку последние соотноситься не могут, а их соотношения – результат их погружения в Логос. Итак, получаем следующие отношения (рис.9).

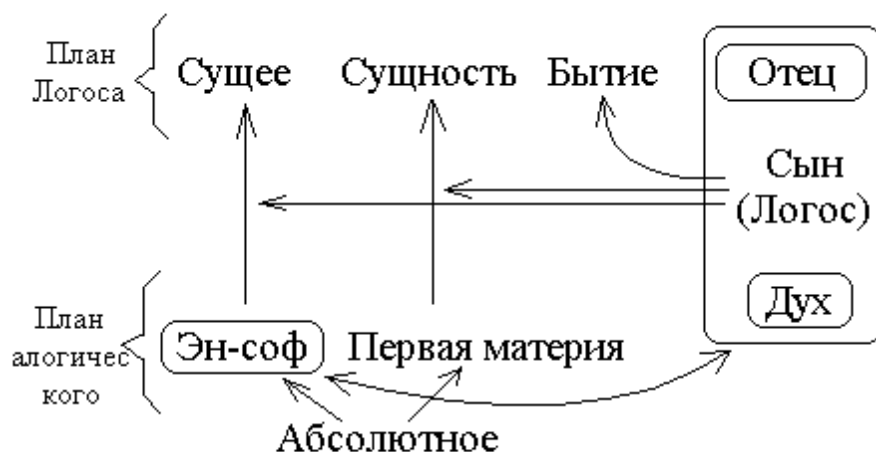


рис.9 Схема более сложных отношений в логике абсолютного у Соловьева.

Сущее – определённое Логосом эн-соф, сущность – первая материя, бытие – определение Логосом самого себя, причем, Троица Отца, Сына и Духа – это дифференциация эн-соф в отношении к первой материи. Но в этой Троице Отец и Дух близки к эн-соф в его невыразимости (гиперлогическое).

Основной принцип этого усложнения диалектики абсолютного у Соловьева – различение плана относящихся друг к другу абсолютных и абсолютных-в-себе. Отнесением к сущему второе абсолютное выходит из состояния абсолютной потенциальности и становится сущностью (идеей). В свою очередь, первое абсолютное выделяет в себе Троицу отношением к своему другому, первой материи. На фоне таких дифференцировавшихся в отношении друг с другом абсолютных выделяются они же до этой дифференциации. Так, первое абсолютное даётся как соответственно сущее и эн-соф, второе – как сущность и *materia prima*. Рождаются абсолютные в Логосе и алогичности – вот основная идея. *В алогичном состоянии “абсолютное как такое, ничего вне себя не имеющее, выше бытия, и сущность заключается в его собственном бытии, бытие же не различно от него как сущего” (I, С.243) – всё сливается.* Т.о. до Логоса (“в вечности”, конечно; т.е. “до” “в-вечности” – это нечто иное, чем “до” “во-времени”) структура абсолютного монистична, она может быть представлена одним абсолютным, в котором достигают единства первое и второе абсолютные. Это А3. Три модуса-сущих захлопываются в одном высшем модусе-сущем третьего абсолютного. Это не значит, что первое и второе абсолютное исчезают, но они превращаются в разные моды одного и того же модуса – дифференцированность такого абсолютного резко ослабляется. Итак, структура моделей может оставаться неизменной, это по-прежнему будут описанные выше модели М1-М3 (точнее М3.1-М3.3 – см. Приложение 9), но теперь проецироваться в них будут не три модуса-сущих А1-А3, но один – модус А3. Он по-прежнему будет проявлять себя в модели М1 – как первое абсолютное, в модели М2 – как второе, но такая разделенность уже не будет заключаться в самом абсолютном (“в вечности”), т.к. это будет только модальная множественность, но не модусная. Эн-соф и *materia prima* – это А1 и А2 как только моды одного модуса А3 (абсолютно-сущего, сверхсущего). Поэтому и отношений между ними быть не может, т.к. отношение – это всегда отношение сущих, т.е. источников и приемников бытия, а не разных образов бытия. Относятся модусы модели, а не моды, последние – суть сами эти отношения. С другой стороны, эн-соф и *materia prima* – не обычные моды и в этом плане по-прежнему не бытие. Это такие моды-проекции, в которых то, на что

осуществляется проецирование, слишком близко к источнику проецирования, чтобы породить настоящее инобытие абсолютного (проекцию). В самом деле, модели М1 и М2 – это абсолютные А1 и А2 в своей страдательности, как приёмники предцирования (особенно А2), но их нет как самостоятельных сущностей (модусов А1 и А2) в а-Логосе, в связи с чем они и отстраниться по отношению друг к другу не могут. С потерей возможности независимой источниковости бытия теряется и возможность его оригинального воплощения (моделирования).

Итак, мы предполагаем два типа множественности в сущем всеедином: 1) множественность только в модах-проекциях этого сущего (**модальная множественность**, т.е. множественность только в модах, за которыми стоит один модус-сущее), 2) множественность в самом сущем – **модусная множественность**, когда за множеством мод-проекций находится и множественность модусов-сущих. Конечно, эта последняя множественность должна пониматься с поправкой “на вечность”. Но если в случае модальной множественности эта поправка уничтожает множественность, делает её помен’ом, то при модусной множественности поправка “на вечность” лишь преобразует множественность, лишает её конечного характера, делает транс-множественностью, но не уничтожает ее принципа.

В дологичном абсолютном мы имеем дело только с модальной множественностью. Взятые именно в такой множественности первое и второе абсолютное дают эн-соф и materia prima.

С погружением в стихию Логоса множественность глубже проникает в абсолютное, сообщая статус самостоятельных сущностей его ипостасям. Они могут выступать источниками отношений и порождают свои системы мод-проекций. Это позволяет разным видам абсолютного вступить друг с другом в отношение, так что принцип Логоса выступает как принцип отношения абсолютных (в первую очередь более равноправных между собою А1 и А2). Но далее в схеме Соловьева асимметрия. Полно дифференцируется только первое абсолютное, и его ипостаси можно интерпретировать как моды, рождаемые модусом-сущим в отношении к себе – **рефлексивная мода** (самобытие, ипостась Отца); к своему иному, т.е. второму абсолютному, – **трансфлексивная мода** (инобытие, ипостась Логоса (Сына)); и к своей полноте, третьему абсолютному (ипостась Духа Святого). Рефлексивная мода – это мода модуса в своей собственной модели (например, для А1 как модуса – это мода в М1, трансфлексивная мода – в модели противоположного модуса, и третья мода – в модели объемлющего модуса (М3)). Мы предполагаем здесь, что в собственной модели модус дан как такая мода, которая как раз соответствует ментальному пространству модели, т.е. не деформируется и не усекается им, но наиболее адекватно и точно им выражается, находится как бы в собственной системе отсчёта, “на своей почве”, в этой модели. Для случая графической иллюстрации этого состояния на двумерных диаграммах рефлексивной моде можно сопоставлять такую модель, где площадь, соответствующая моде данного модуса, занимает точно всё пространство модели (см. ниже).

Было бы заманчиво, теперь уже как моды второго абсолютного-модуса, представить сущее, сущность и бытие. Соловьев, однако, так не делает. *Сущее – это дифференцировавшееся в стихии Логоса первое абсолютное*, т.е. А1 как модус-сущее или его модель М1. *Сущность – второе абсолютное в той же дифференциации*, т.е. А2 как модус-сущее или его модель М2. В то же время для других модусов-сущих, и в основном для А1, модель второго абсолютного М2 – это по преимуществу модельная среда воплощения. В первом абсолютном А1, наоборот, преобладает самобытие и

независимость. Первое абсолютное как А1 преимущественно выражает в себе источниковое начало бытия, в нем вообще воплощает себя принцип модусности – генератора мод. Наоборот, во втором абсолютном как М2 преобладает принцип модельности, приёмности и потенциальности в отношении к бытию. Т.о. сущее и сущность – это принципы модуса и модели, источника и приёмника бытия. Само бытие – результат деятельного отношения между ними, в котором преобладает поток предикации от сущего к его иному. Здесь, уже в стихии Логоса, мы вновь встречаемся с Логосом, т.к. сущее предидирует себя в отношении к иному (сущности) преимущественно через трансфлексивную моду – ипостась Логоса. Так бытие оказывается “самоопределением Логоса”, Логосом в квадрате.

А-логичность первого абсолютного сохраняется в нем даже после дифференциации – в ипостасях Отца и Духа Святого. Это, как говорит Соловьев, “гиперлогичность”. А-логичность первого абсолютного до дифференциации (как эн-соф) – это следствие вообще повышенной монистичности (как только модальной множественности) дологичного абсолютного. Здесь а-логичность первого и второго абсолютного совпадают в общей неразличимости а-Логоса. Поэтому даже а-логичность *materia prima* определяется как “гипологичность” только в ответах Логоса и дифференцирующегося второго абсолютного. “Гипер”– и “типо-“ -сверх– и суб-, над– и под-, т.е. в логичном, в Логосе как бы два предела – выше всякой логичности, супремум Логоса, и ниже всякой логичности, его инфимум. *Materia prima* – нижняя грань Логоса, эн-соф – грань верхняя.

Принцип Логоса – это принцип трансфлексивной моды сущего, т.е. стихия отнесения к иному, где в столкновении сущего и сущности рождается бытие-отношение.

Далее Соловьев еще раз подчеркивает универсальность триады “сущее-сущность-бытие” для всего существующего. Например, бытие существа (“Я емь”) складывается из того, кто есть (сущее), как есть (бытие) и в отношении к чему есть (сущность). “Я мыслю нечто” – здесь: “Я” – это сущее, “мыслю” – бытие, “нечто” – сущность. Это пример более общей конструкции субъектного бытия: “Субъект выражает себя отношением к объекту”, т.е. для того чтобы субъекту выразить себя, ему нужно породить внутри себя иное к себе (объект) и сообщить этому иному начало потенциальности, рассмотреть его как среду своего воплощения. Затем субъект выходит из себя в это иное и распространяет себя на единство себя-прежнего и себя, освоившего иное. Происходит расширение субъективности, ее прирост в диалектике фихтевской триады “Я”, “не-Я” и “сверх-Я”. И если это структура всякого бытия, то любое бытие субъектно, т.е. за границей бытия лежит сверх-начало сущего, которое само не есть чтойность. Так субъектность бытия органично связана с его ктойным (нечтойным) характером в философской логике Соловьева.

Т.о. в принципе сущности выражена идея не вообще модельности, но модели такого модуса-сущего (объекта), который дополняет до новой полноты субъектный модус-сущее (субъект). Таково именно отношение модельной среды второго абсолютного, которое дополняет первое абсолютное до третьего (в рамках модусной множественности и с поправкой “на вечность” конечно) – см. М2 на рис.4. Ток субъектогенеза начинается в первом абсолютном как сверх-сущий потенциал всякого бытия (но это потенция чистого акта), затем проникает в материю второго абсолютного, выражает и вначале теряет себя за этим выражением; наконец, происходит слияние сущего и бытия, акта и материи в восхождении к синтетическому началу третьего абсолютного. Такова структура всякого бытия, всякая онтология жива

и субъектна, в ее основах – сущие-существа. При такой трактовке, в самом деле одинаково материальными – как объективации субъекта – являются и ощущения, и идеи. Это уже частные проявления модельной среды воплощения субъекта-сущего.

Итак, онто-генез – это субъекто-генез, первичные определения бытия есть одновременно элементы первого интенционального измерения мирового субъекта – воля, представление (мысль) и чувство, взятые в своей последовательности как этапы проявления Логоса.

Проникая в сущность-идею, сущее полагает ее как свое иное. Начало своего иного – воля. Это первое определение бытия. Проникая в свое иное, сущее различает его. Эта среда различения себя и иного есть представление – второе определение бытия, собственно Логос. Здесь представление, т.е. стихия различения и множественности, дана в своей вечности – как представление-бытие. Идеи Бога суть вещи. Возврат представления к сущему, множественности – к единству, рождает чувство – третье определение бытия. Воля выводит за границы, представление утверждает рядоположенность и взаимоопределение разграниченного, чувство возвращает разграниченному единство – здесь угадывается схема трех сил и моментов общего закона развития. Полноту объективности воле сообщает представление-Логос (см. примечание на С.247, I), и без него воля субъективна, т.е. слишком имманентна природе сущего, что и составляет характеристику первого момента. Отношения других определений (мысли и чувства) субъекто-бытия ко второму и третьему моментам развития достаточно прозрачны. По поводу связи чувства с третьим моментом развития можно вспомнить идеи Соловьева о первенстве сферы творчества (чувства) среди всех сфер общечеловеческого субъекта (I, С.153-154).

Последовательная дифференциация субъекто-бытия (с поправкой “на вечность”, т.е. последовательность “в вечности” – это некоторая транс-, или метапоследовательность, в которой нет времени, но сохранен принцип следования в рамках высшей реальности сущего) отображается в сущности-идее в рядоположенной дифференциации. Т.к. здесь мы имеем состояние усовершенной множественности, то указанная дифференциация осуществляется в виде множества высших идей-содержаний первичных определений субъекто-бытия. Воле соответствует идея блага, мысли – идея истины, чувству – идея красоты. Также единое субъекто-бытие сущего дифференцируется этим выделением на рядоположенные деятельности: в сущем как едином субъекте выделяются подсубъекты первого интенционального измерения: субъекты волящий, представляющий и чувствующий. Эти субъекты – усиленные до самостоятельных модусов моды-ипостаси сущего: Отец, Сын и Дух Святой. Возникшая в результате всех этих делений множественность должна быть взята “в вечности”, что сообщает ей характер голоморфности и самоподобия. Любое начало – всегда только акцент на себя в триединстве всех начал, как в вечном пространстве, так и в вечном времени. Подсубъекты в мировом субъекте выделяются Соловьевым на основе самоподобия последнего. “Итак, Логос абсолютно, по закону своего проявления выделяя различные образы или способы бытия, тем самым разделяет и сущее на три субъекта, из коих каждый определяется особенно одним из коренных способов бытия, но не исключительно, а совместно с двумя другими только как вторичными или подчиненными элементами” (I, С.249). Здесь таким образом самоподобие соединяется с голоморфностью. Соловьев посвящает около двух страниц обоснованию самоподобия в усовершенной множественности, каковой является множественность абсолютного (I, С. 249-251). Здесь две крайности: монизм, когда части целого совершенно не подобны целому, и целое единственно; и распадение целого на три независимых целых.

В первом случае, считает Соловьев, каждое определение бытия сводится только к самобытию: субъект будет просто хотеть, просто представлять и просто чувствовать, в то время как очевидно, что одно всегда сопровождается другим (содержит трансфлексивные моды, инобытие). Во втором случае каждый субъект был бы выражаем только одним способом бытия, т.е. полностью был бы сведен к единственному предикату, и различие субъекта и предиката исчезло бы. Таким образом усовершенная множественность может быть только самоподобной и голоморфной. Иллюстрацией самоподобия органического целого в реальной жизни могут послужить, по мнению Соловьева, биологические организмы, у которых возможна регенерация целого из частей, например, гидра.

Итак: в абсолютном как субъекте можно выделить три подсубъекта – дух (его бытие – воля), ум (бытие – представление), душа (бытие – чувство). Голоморфность первичных определений у этих субъектов Соловьев описывает в терминах доминирования и подчинения: *в духе доминирует воля, ей подчинены мысль и чувство: “он представляет и чувствует, лишь поскольку хочет” (I, С.251), в уме доминирует мысль (представление): “он хочет и чувствует, лишь поскольку представляет” (там же), в душе доминирует чувство: “он представляет и хочет, лишь поскольку ощущает” (там же).* Здесь уже первоначальные определения, способы бытия, представляются как модусы. Отношения доминирования-подчинения связаны с тем, на почве модели какого из этих модусов мы находимся: в модели воли господствует воля, она дана как пространственная тотальность модели, все прочие модусы могут выражать себя здесь только как части этого пространства, коль скоро они подчинены ему (см. Приложение 9). Итак, мы наблюдаем, как Соловьев постепенно усложняет ментальное многообразие, в рамках которого он рассматривает абсолютное. Абсолютное как один модус, как три модуса-сущих, теперь появляются новые источники мод-проекций – способы бытия абсолютного и подсубъекты первого и второго абсолютных. В своей модальности они могли бы выступать только предикатами (модами) сущего, теперь же они сами начинают предикцироваться, рассматриваться с разных сторон, в разных моделях. Это усиливает их онтологический статус, сообщает им модусность, способность генерировать свои собственные моды-проекции. Таково общее свойство углубления диалектики абсолютного, она все более погружается в среду множественности, все большее количество предикатов не только интегрируются и вызываются из потенциального бытия, но и сами становятся источниками новых предикатов, т.е. переходят в статус субъектов (модусов). Не только от модуса идет движение к моде, но и обратно: за каждой модой обнаруживается свой модус. Первый модус совсем не обязательно должен совпасть со вторым: начав с воли как моды сущего, Соловьев затем находит за этой модой самостоятельный источник предикаций – волящего субъекта, и этот субъект уже не совпадает с сущим, но есть его подсубъект.

Три подсубъекта сущего единоначальны в сущем, единосуци в сущности, единообразны в бытии. Тройственность субъектов совместима с единством сущего, т.к. и то и другое – лишь предикации сущего, которое лежит выше их всех. Три первоначальные субъекта линейно упорядочены: первое – дух, второе – ум, третье – душа. В сущности-идее первичные субъекты достигают своего объективного единства, на почве объективации субъекта-сущего в сущности как своём ином. Тройственность первичных субъектов наводит тройственность идеи – она дифференцируется как идеи блага, истины и красоты. Каждый способ бытия голоморфен, т.е. в воле даны ум и чувство, и т.д. (заметим, что самоподобие – свойство целого, голоморфность – свойство части), поэтому надо различать, например, волю вообще как способ бытия и волю в уме, волю в чувстве, и т.д. Благо – это свободное

единство воли между первичными субъектами. Это значит, что ум и душа добровольно подчиняют свои воли воле духа, т.е. осознают их как подчиненные первичной воле духа. В то же время в уме и душе есть и своя собственная существенная воля (как модус), отделяющая их от духа. В свободном синтезе блага происходит отказ от такой воли. Аналогично определяется содержание идей истины и красоты. Свобода синтеза состоит еще и в том, что отвергаемые своевольные модусы не исчезают, но остаются существовать потенциально – возврат к их полноте возможен, но не дан: это и есть результат свободного выбора.

Здесь мы имеем яркий пример формульности логико-философских рассуждений Соловьева: он использует одну и ту же логическую конструкцию три раза, подставляя на одни и те же места логических переменных разные частные значения. Надо сказать, что это очень типично для Соловьева, особенно для Соловьева-1: логика и философа. Для примера проиллюстрируем эту склонность к формализации в случае определения идей блага, истины и красоты. Пусть А – аспект воли, В – аспект ума, С – аспект чувства. X, Y, Z – переменные, на место которых можно подставлять эти аспекты (договоримся в разные переменные подставлять разные аспекты). Далее, есть X-сущее, X-сущность (X-идея) и X-бытие. Общая формула X-идеи такова:

X-идея – это единство X-бытия между X-сущим, Y-сущим и Z-сущим, т.е. свободное подчинение Y- и Z-сущих X-сущему относительно X-бытия. Y- и Z-сущие оставляют свои X-бытия в потенциальном состоянии, актуально признавая X-бытие X-сущего.

Если теперь на место X подставить соотв. А, В и С, то мы получим три изоморфных частных определения, которые почти дословно соответствуют трем определениям на С.253-254, I, у Соловьева. Здесь частные значения:

- | | | | |
|------------------|-------------------|-----------------|--------------------|
| 1) для X-сущего: | А-сущее – дух, | 3) для X-бытия: | А-бытие – воля, |
| | В-сущее – ум, | | В-бытие – мысль, |
| | С-сущее – душа, | | С-бытие – чувство. |
| 2) для X-идеи: | А-идея – благо, | | |
| | В-идея – истина, | | |
| | С-идея – красота, | | |

Как здесь не вспомнить упреки Соловьеву со стороны Бердяева по поводу “конструктивизма” (см. 2).

Еще подобные же примеры:

Потенциализация X-сущего в Y- и Z-бытиях относительно Y- и Z-сущих актуализирует иное к X-сущему, т.е. X-идею (т.о. условием полноты воплощения X-сущего в своей идее является его недоовоплощенность (потенциальность) в Y- и Z-идеях).

Когда X-сущее потенциализирует свое Y- и Z-бытие относительно Y- и Z-сущих, тогда X-сущее сообщает X-идею Y- и Z-сущим.

X-сущее **само определяет** всецелую идею как X-идею, Y- и Z-сущие **получают** со стороны X-сущего всецелую идею как X-идею (см. I, С.254-255).

В конце четвертой главы Соловьев подводит итог рассмотренной диалектике абсолютного и суммирует выявленную транс-структуру (т.е. структуру с поправкой “на вечность”) абсолютного в виде таблицы, три строки которой образуются как элементы

первого интенционального измерения мирового субъекта (аспекты воли, мысли и чувства), а три столбца имеют в своей основе триаду “сущее-сущность-бытие”, т.е. этапы воплощения Логоса в бытии как моменты субъектогенеза. Отметим особенность этого измерения абсолютного субъекта от второго интенционального измерения общечеловеческого субъекта (по степеням). Хотя сущему можно сопоставить первую степень (с.finalis), сущности-идее – вторую (с.formalis) и бытию-природе – третью (с.materialis), но тем самым будет предположена деятельность относительного (неабсолютного) субъекта, который поднимается из бытия к сущему-Богу через приобщение к миру идей. Для самого Бога, как уже было отмечено, направление субъектогенеза обратное: от себя к своему иному и своей полноте. Поэтому здесь скорее сущее выступит как начало деятельное (с.efficiens et actualis), сущность и бытие – как начало страдательное (с.potentialis – единство сс.formalis (сущность как бытие-идея) и materialis (бытие-природа)), полнота сущего – с.finalis. Итак, различие структур двух субъектов – общечеловеческого и абсолютного, связано со своеобразием последнего субъекта. То, что первично для него, вторично для относительных субъектов, и наоборот. Впоследствии Соловьев включит в логику абсолютного относительный субъектогенез, рассматривая *materia prima* как становящееся абсолютное.

Итак, мы проанализировали логику абсолютного в 4-й главе “Начал”. Следует отметить недостаточное понимание логики абсолютного у Соловьева в современной философской литературе. В представлении А.Ф.Лосева (см.15,С.119-134) логика абсолютного у Соловьева оказалась сильно редуцированной и “неясной” по причине молодости философа. Это во многом вычеркивает из области философского анализа чрезвычайно важные логико-философские конструкции, составляющие центр проективных интуиций Соловьева.

В силу парадоксальной природы абсолютного, мы, вслед за Соловьевым, обратились к идеям релятивизации логики, ввели понятия модусов, моделей и мод. Это позволило нам провести анализ противоречий, разлагая их на непротиворечивые фрагменты и представляя как моды модусов, т.е. репрезентации некоторых сущностей в рамках определенных моделей. Логика всеединства предстала как существенно модальная логика, построенная на основе парных ментальных конструкций и своего рода теории логических проекций. Наша традиция введения разного рода позиций и аспектов (П1-П3, С1-С2, Л1-Л2, А1-А3 и т.п.) вполне отвечает этим идеям – мы фиксировали проекции разного рода металогических состояний. Все структуры, выясняемые в логике абсолютного, должны использоваться с поправкой “на вечность”, которую мы иногда передавали приставкой “транс-“ или “мета-“: трансмножественность, металогичность и т.д. Это означает, что: 1)разного рода трансструктуры не могут быть выражены только в рамках одного непротиворечивого представления (модели), и должны мыслиться как сущности, порождающие множество непосредственно несовместимых представлений (мод), 2)этот эффект особенно сильно выражен в логике абсолютного, затрагивая в качестве среды воплощения максимальные ментальные пространства нашего сознания-бытия. Излагаемые идеи позволяют во многом уменьшить налет мистики и произвола с конструкций философской логики вообще и логики всеединства в частности. Мы надеемся, что философский логос, благодаря этому, укрепит свои позиции. Мы сможем вновь довериться внутренним основаниям метафизики и найти в ней твердую почву.

Приведем теперь сжатую сводку рассмотренной логики абсолютного у Соловьева.

1-й этап. Абсолютное, по определению, включает в себя всё и одновременно выходит за рамки этого всего (рис.10).

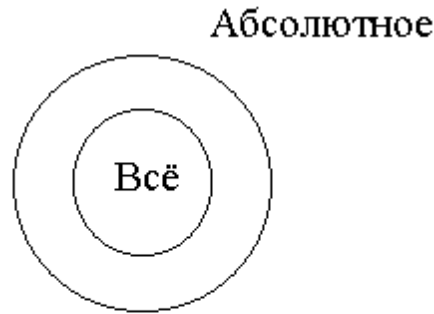


рис.10 Первоначальное представление о структуре абсолютного

2-й этап. Понятие абсолютного противоречиво – оно и отличается от всего, и совпадает с ним. Это заставляет развить теорию проекций и выражать полноту бытия абсолютного через множество его непротиворечивых проекций (мод).

3-й этап. В полноте бытия абсолютного выясняются три его модуса и моды: первое (A1), второе (A2) и третье (A3) абсолютные. Соотв., возникают три модели: M1, M2 и M3 (рис.11).

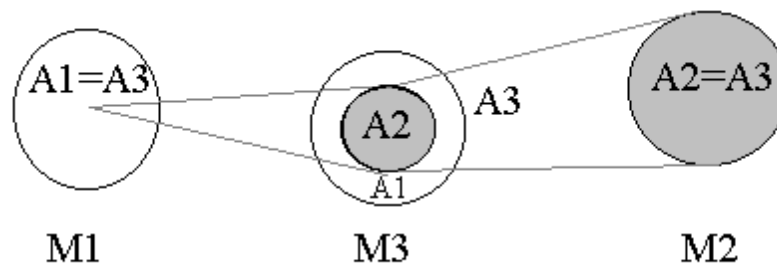


рис.11 Три основные модели представления абсолютного

За этими моделями может лежать один модус-абсолютное A3, и тогда A1, A2 – его моды (а-логическая позиция абсолютного), A1 – эн-соф, A2 – materia prima. Либо все виды абсолютного могут быть модусами, т.е. самостоятельными источниками предикаций (погружение абсолютного в Логос), тогда A1 – сущее, A2 – сущность, их отношение – бытие. Здесь A1 – принцип модуса вообще (активное начало предикцирования), A2 – принцип модели (пассивное начало предикцирования), бытие – принцип моды (самых предикаций).

В первом абсолютном как модусе выделяются три ипостаси-моды: ипостась Отца, Сына (Логоса) и Духа – моды отношения A1 к себе (M1), к иному (M2) и к своей полноте (M3).

4-й этап. Проявление абсолютного в Логосе проходит три этапа: 1) абсолютное как чистая воля (принцип модели сущего M1), 2) абсолютное как представление (принцип модели сущности M2), 3) абсолютное как чувство (принцип модели синтеза сущего и сущности – M3). Каждое абсолютное (в первую очередь A1 и A2) уподобляются по

структуре всему абсолютному, образуя модусы-сущие A1.1, A1.2 и A1.3 первого абсолютного – соотв. Дух, Ум и Душа, и модусы-идеи A2.1, A2.2 и A2.3 второго абсолютного – соотв. Благо, Истина и Красота (рис.12).

Это приводит не только к последовательности, но и рядоположенности воли, представления и чувства в абсолютном: абсолютное одновременно (“в вечности”) проявляет себя в воле (как Дух), представлении (как Ум) и чувстве (как Душа).

Заметим разность в интерпретации ипостасей сущего (Отца, Сына и Духа) и первичных субъектов абсолютного (Духа, Ума и Души). Ипостаси дают дифференциацию сущего в гораздо большей мере на почве самого сущего, когда оно еще близко к эн-соф. Здесь больше присутствует модальная множественность. Иное

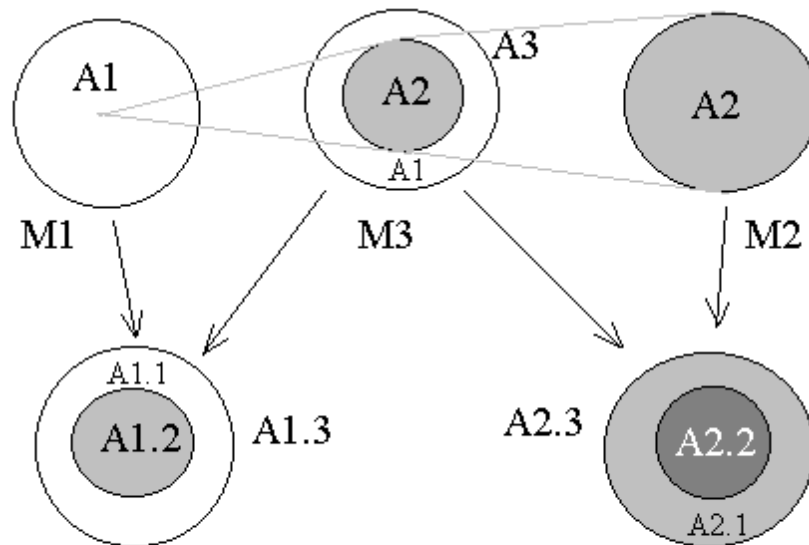


рис.12 Самоподобная дифференциация первого и второго абсолютных

дело – субъекты-сущие, сам принцип порождения которых есть рядоположение последовательных стадий Логоса – проявленного сущего. Здесь мы имеем дело с модусной множественностью, выражающей стихию различающего Логоса. Конечно, параллели здесь возможны, но не тождество. Отец и Дух – это начала гиперлогические, в то время как волящий Дух и чувствующая Душа – их проявления в Логосе.

Стихия Логоса – это вообще стихия выразимости и мыслимости, она определяющая в воплощенном мире (бытии у Соловьева). Выразив Благо и Красоту, мы не должны забывать, что сама ткань их выражения питается Логосом и идеей Истины. Отсюда первичность проблематики истины в теософии, и следующий шаг в логике всеединства – переход к рассмотрению определений истинности.

§ 6. «Философские начала цельного знания» (пятая глава): логика категорий

Познание вещей в единстве трех Логосов, их изоморфизм трансструктуре абсолютного. Отсутствие “степеней” в абсолютном субъекте, его двумерность. Второй уровень логики всеединства – логика Идеи. Взаимодетерминация Логоса и Идеи в познании. Цельное и рефлексивное мышление. Полярность и актуальная бесконечность первого. Три уровня органической логики, второй уровень как уровень полярных (относительных) категорий. Реконструкция логики категорий у Соловьева. Две моды (Т1, Т2) диалектической триады, ее

плерональность. Слоистая структура определенности. Нелинейность диалектики в связи с полимодальностью. Становление определенности как “остановка внимания”. Запрет на предиктивное предикатов. Геометрические интуиции у Соловьева. Аксиома “положительного ничто”. Моды само- и инобытия. Проективные интерпретации материи и формы.

Эн-соф проявляет себя в идее актом откровения. Этот акт и есть Логос – абсолютное в своем саморазличении. Познание вещи – частный случай Логоса вообще, потому оно содержит в себе те же моменты: 1) вещь в первичном единстве со сверхсущим (в Боге-Отце), 2) вещь в различении от сверхсущего (в Логосе), 3) вещь в свободном единстве со сверхсущим (в Духе Святом). Категории познания суть предикаты, т.е. условные образования, данные в определенных отношениях. Логика как мышление категориями (= модами) условна: “Познавать логически – значит познавать в отношении, то есть относительно” (I, 259). При такой трактовке логики Логос совпадает с бытием-предикированием сверхсущего. Логика такого логоса есть логика отношений и их условий. Выделенные выше моменты познания – это соответственно первый, второй и третий Логосы. Они не только сменяют друг друга, но и рядопологают. Первый Логос – это саморазличение абсолютного в чистом акте, ему соответствует его иное как чистая потенция (ср. условия модели M1). Это Логос внутренний (скрытый). Второму Логосу (открытому) соответствует его иное как чистая идея (условия модели M2), третьему Логосу – конкретная идея, София (условия модели M3). Отличие абсолютного субъекта от относительного, как уже упоминалось выше, выражается в отсутствии у него второго интенционального измерения (степеней), т.к. абсолютное всегда полно в своей абсолютности (с точки зрения “временного”, что однако не мешает ввести транс-степени абсолютного “в вечности”). Соловьев тем не менее вводит второе измерение и для абсолютного субъекта, хотя и в иной интерпретации. Элементы первого интенционального измерения он связывает с этапами (условиями-моделями) раскрытия Логоса-откровения, обозначая их как аспекты воли, представления и чувства, но позднее эти термины отходят к способам бытия первичных субъектов (Духа, Ума и Души). Здесь остается таким образом потребность в терминах для обозначения тех же аспектов воли, представления и чувства в абсолютном субъекте, и Соловьев использует следующие:

Абсолютное – для первого этапа проявления сущего (аспекта воли), т.е. для M1

Логос – для второго (аспекта представления), т.е. для M2

Идея – для третьего (аспекта чувства), т.е. для M3

Эти этапы логоса – как моменты откровения абсолютного – соответствуют ипостасям сущего: Абсолютное (M1) – Отцу (A1↓M1), Логос (M2) – Сыну (A1↓M2), Идея (M3) – Духу (A1↓M3) (подробнее см. Приложение 9). Термины “первый Логос”, “второй Логос”, “третий Логос” Соловьев употребляет, отмечая общее между Абсолютным и Отцом, Логосом и Сыном, Идеей и Духом Святым. Возникает неоднозначность в терминах. Чтобы преодолеть возможную путаницу, мы будем обозначать три этапа Логоса-откровения абсолютного соотв. символами моделей первого, второго и третьего абсолютных “M1”, “M2” и “M3”, передавая ими членения первого интенционального измерения в абсолютном субъекте. Второе интенциональное измерение в абсолютном субъекте связано с понятиями “сущее” (модус), “бытие” (мода) и “сущность” (модель) (рис. 13).

	СУЩЕЕ	БЫТИЕ	СУЩНОСТЬ
Абсолютное (М1)	Дух	Воля	Благо
Логос (М2)	Ум	Представление	Истина
Идея (М3)	Душа	Чувство	Красота

рис.13 Структура абсолютного субъекта

Элементы первого интенционального измерения абсолютного субъекта хотя и связаны с аспектами воли, представления и чувства, но совершенно специфичны именно для абсолютного субъекта, в то время как “сущее, сущность и бытие суть общие логические определения, необходимо свойственные всему существующему” (I, С.261). В связи с этим Соловьев начинает различать сущее и абсолютное, понимая под сущим любой источник бытия, а не только абсолютное. Таким образом, предполагается множественность сущих и многократно умноженный в связи с этим механизм предикации. Первое интенциональное измерение абсолютного субъекта Соловьев трактует как план содержания, второе – как план формы. Соловьев разъясняет этапы откровения абсолютного М1-М3 как соответствующие моменты в общем законе развития, применяемого к абсолютному субъекту. Начала, которые здесь развиваются, – это дух, ум и душа. Высшего синтеза они достигают в М3 (Идее). Логика всеединства должна выяснить форму этого состояния, которое содержательно выражается в триединстве блага, истины и красоты. Здесь достаточно выяснить форму истины, т.к. благо и красота обладают той же формой и отличаются от истины лишь тем, что выходит за рамки Логоса. Любой теоретический вопрос – это всегда вопрос об истине.

В познании – как развитии от непосредственного Ума к Уму, различаемому Логосом от других субъектов, и единству различий в Идее – есть два начала детерминации: во-первых, Логос определяет Идею, и, во-вторых, Идея определяет Логос. И то и другое совершается через Ум. В первой детерминации преобладает начало различения, во второй – начало единства. Это “вечный логический процесс, которым определяется истина” (I, С.263). Здесь мы видим Логос как выражение второй силы, Идею – третьей силы. Их взаимоотношение, однако, представлено в одновременном воздействии на субъект развития (Ум). Первичный ум мыслит Идею в логической форме как истину. Это особый род мышления (умственное созерцание, цельное мышление), где нет разделения на объект и субъект, ощущение и понятие. Ему противостоит рефлексивное мышление, сообщающее полноту бытия понятию (абстракции). В цельном мышлении все определения связаны, и если они различны, то обязательно различны с высокой степенью взаимообуславливания, каково различие полярных терминов: “...все мыслимые определения идеи суть двойные или полярные, причем

сама идея в своей действительности является третьим термином, соединяющим эти соотносительные или противоположные определения” (I, С.265). Разные определения идеи – это как бы её разные сечения, разбиения на дополнительные (полярные) составляющие (рис. 14).

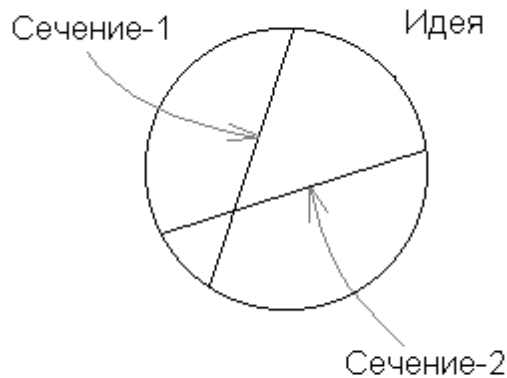


рис. 14 Полярные пары категорий как сечения единой Идеи

В результате образуются парные определения единой идеи, полнота которых всегда будет полнотой самой идеи. Таковы полярные пары категорий – “материя и форма”, “причина и действие”, и т.д. Все они – разные сечения одной и той же Идеи. Ум в своем самобытии бесконечен и не может положить предел самому себе. Ум в себе – это деятельность ума как потенциальная (“дурная”) бесконечность. Первичный Ум не таков: он включает в полноту своего бытия инобытие, самоотрицание, свои собственные пределы и границы. Именно это останавливает его бесконечную деятельность, позволяет завершить её и закончить. Источник этого само-определивания Ума – Божественный Логос, согласование с волей абсолютного блага и чувством абсолютной красоты. Это приводит Ум к всецелому единству (всеединству) – Идеи как истине (Истине).

Таким образом, цельное мышление (Ум) – это деятельность, построенная по принципу актуальной бесконечности. Причём, в ней “все частные идеи или истины суть таковы, лишь поскольку представляют необходимые степени для осуществления всецелой истины” (I, С.265). В цельном мышлении есть средства, ограничивающие развертывание бесконечных деятельностей, останавливающие, например, бесконечную дифференциацию элементов во втором моменте развития. Соловьев склоняется к тому, чтобы допустить финитность “ряда логических определений”, венчаемого сверху Идеей (речь идет о логике как системе категорий). Конечно, это не обычная финитность, т.к. при малейшей самоизоляции мышления его деятельная сила, которая в истине финитна, в любой момент может развернуться в потенциальную бесконечность. Здесь мы имеем дело с финитностью, в границах которой таится бесконечность. Для построения логической системы достаточно знать основные члены логического ряда, “схему идеи”, подобную карте местности. В органической логике есть три уровня. Первый – это логика абсолютного. Её определения не столько мыслятся, сколько созерцаются, даются уму извне (преобладание логической позиции Л1, где логика, ум – часть абсолютного). Второй уровень – это наиболее диалектическая часть органической логики, уровень “развития полярных или

относительных определений Идеи”. Нижний (третий) уровень органической логики Соловьевым не определен, и о нём можно только догадываться на основе “срединного” положения второго уровня. Если “срединность” этого уровня трактовать как ментальное равновесие позиций Л1 и Л2 в логике (идея полярных определений, как бы рассекающих Идею в центре), то третий уровень должен быть преобладанием позиции Л2, т.е. наиболее имманентной частью истинного мышления, связанный главным образом с законосообразностью его формы. В этом плане мы попытаемся в какой-то мере восполнить пробелы логико-философского исследования Соловьева. *Вот как мыслит себе Соловьев структуру (“схему Идеи”) второго уровня органической логики: “Из полярных или относительных определений мы рассмотрим девять пар под тремя категориями: существа, организма и личности. В каждой паре определений противоположность их разрешается в третьем термине, который, собственно, и есть идея как выражение истины: она есть синтез, которому необходимо предшествуют тезис и антитезис – форма, издавна и по необходимости усвоенная всякою диалектикой. Таким образом, мы рассмотрим всего двадцать семь логических определений, между ними девять синтетических, из коих каждое представляет собой некоторую частную истину, последнее же выражает саму идею...”*(I, С.266). Итак, всего здесь девять троек категорий, т.е. двадцать семь категорий. Каждая тройка – это тезис, антитезис, синтез, причем, мыслить их нужно, исходя из предшествующего изложения, как моменты общего закона развития: первый момент – нерасчленённое единство, второй – расчленённая поляризация, третий момент – расчленённое (различённое) единство. Девять синтетических категорий в свою очередь упорядочены по степени выражения идеи, так что последняя категория делает это в наибольшей степени. Вряд ли случайно, что девять – это три тройки, что в свою очередь составляет тройку. Заметим, что вначале Соловьев говорит о парах категорий, т.е. о 18 аналитических категориях (тезис-антитезис), которые расположены в одном плане, а 9 синтетических категорий – над ними, в другом плане. Двуплановость диалектической триады удобно выразить в следующей графической метафоре (рис. 15).



рис.15 Графическая метафора диалектической триады

Однако, сами тройки (как единицы нового уровня) синтетических категорий уже не могут быть так упорядочены, потому что третья тройка лежит в том же плане, что и первые две (это в свою очередь следует из того, что тезис и антитезис (из третьей пары в составе 18-ти аналитических категорий) третьей тройки должны быть в том же плане, что и предшествующие пары). И все же двуплановость триады должна осуществляться и для триад второго порядка, т.к. здесь мы имеем дело с общей диалектической формой. В связи с этим статус $3k$ -х триад первого уровня, где $k=1,2,3$, двойственный. Это приводит вообще к полимодальности диалектической триады. У неё – две моды

(рис. 16). Мода T1 такова, что синтез (Сн1) объемлет собою тезис и антитезис. В моде T2 синтез (Сн2) рядоположен с ними.

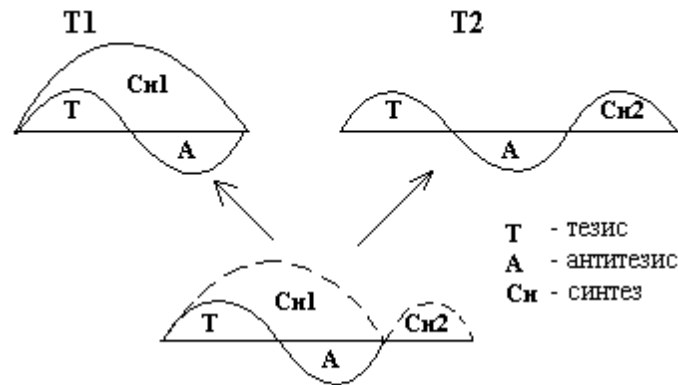


рис.16 Две моды (T1 и T2) диалектической триады

Т.о. триада – это металогическое состояние (модус), которое объединяет в сверхпространственном синтезе обе свои моды (изображено символически внизу рисунка). На уровне восемнадцати пар категорий триады даны в моде T1, на следующих уровнях триады даны как модусы. Т.о. категориальную структуру органической логики можно выразить следующей графической метафорой (см. рис.17).

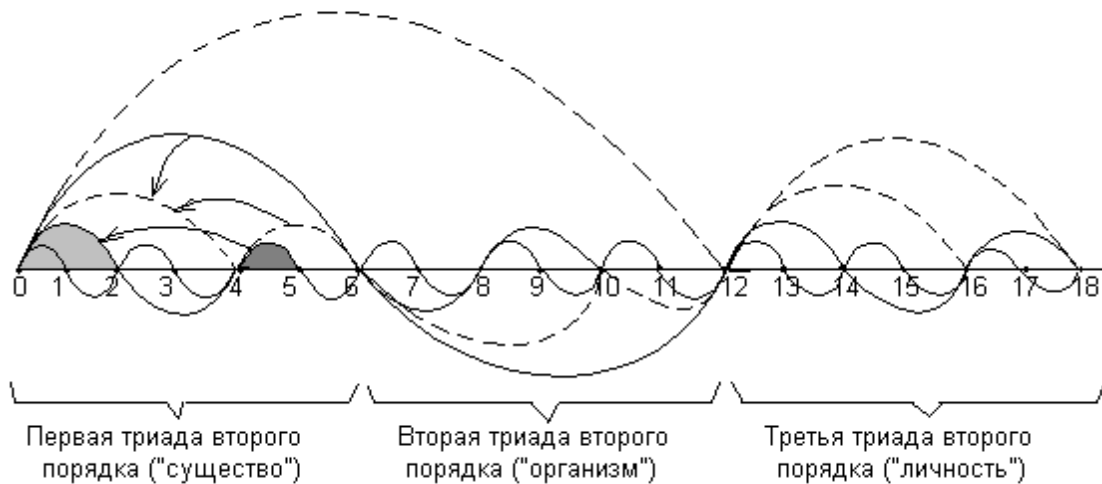


рис.17 Графическая метафора категориальной структуры органической логики

Здесь следует учесть, что триады второго порядка идут под категориями “существо-организм-личность”

Например, 5-я аналитическая категория (выделена темно-серым цветом), в силу модусности первой триады второго порядка, тоже будет модусна, и одной своей модой имеет отмеченный 5-й тезис, а второй – синтез первой триады (выделен светло-серым цветом). Стрелками обозначены трансформации категорий при переходе от моды Т2 к моде Т1.

Подобного рода реконструкции могут представлять ценность в плане восстановления незаконченной логико-философской системы В.С.Соловьева.

Отметим аналогию сдвигов в диалектической триаде со сдвигами в позициях С1 и С2, описанных выше, просто в последнем случае мы имеем дело с конкретной триадой $P_E P_R P_M$ (эмпирического-рационального-мистического). Высший синтез мог в этой триаде как рядопологаться в виде P_M вместе с P_E и P_R (С1), так и уходить на новый уровень, объемля P_E и P_R (С2). Т.о. для Соловьева диалектическая триада была модусной, и редукции её к той или иной моде могли определяться настроением самого Соловьева как модельными условиями его творчества (С1: Соловьев-рационалист, С2: Соловьев-мистик).

Второй уровень логики всеединства (органической логики) можно называть **категориальной логикой**. В ней Логос абсолютного членится более подробно, чем в логике абсолютного, и предстаёт в своём инобытии – как Идея. Структура (“схема”) Идеи самоподобна, хотя в ней и может преобладать некоторый уровень, например, триады первого порядка даны только как моды (рис.17). Каждая часть Идеи – также идея (особенно это относится к синтетическим элементам в триадах), т.е. части идеи самоподобны. Наконец, части Идеи – ктойности, проходящие стадии недифференцированного единства (существо), ослабленного единства с поляризацией частей-органов (организм) и различного единства (личность).

В “Началах” Соловьев успевает охарактеризовать только определения идеи под категорией существа (т.е. 1-ю триаду 2-го порядка).

Определения абсолютного сами абсолютны, они предпосланы уму (позиция Л1). Определения Идеи носят уже относительный характер, т.е. ум более активен в их порождении, использует для него философскую логику в форме диалектики.

Касаясь первого относительного определения Идеи (Идея как “то же – иное – нечто”), т.е. первой диалектической триады первого уровня, Соловьев уже в ней выясняет полимодальный характер, определяющий триаду и в позиции Т1 (где синтез – четвертый термин).

Первая диалектическая триада Идеи – это Идея в минимуме своей определенности. Структура определенности для Соловьева слоиста, в ней есть участки полноты, некоторые **плероны**, растающие друг в друга как матрёшки, и наращивание определенности идет от простейшего из этих плеронов ко всё более сложным. Плероны – те же триады, голоморфные части единой Идеи, но взятые на разных уровнях: как 1-я триада 1-го уровня, 1-я триада 2-го уровня и т.д.

Во-первых, Идея – это “нечто” (первая триада, первый плерон). Каждый плерон потенциально содержит в себе отсылку к следующему, и актуализирует её при собственном ис-полнении, раскрытии. Общая форма “нечто” требует своего пополнения конкретным содержанием – “чтойностью” (второй плерон). Затем может возникнуть вопрос – “а почему именно такое содержание?” Это вскроет третий плерон (“почемучности”, что ли), и т.д. Первый плерон идеи очень прост, это бледная пленка на поверхности глубин совокупной определенности. Здесь Идея выступает как триада

“то же – иное – нечто”. Любой плерон изоморфен трансплерону Абсолютного (который исследовался в логике абсолютного), именно: “то же” – это принцип Духа (воли), “иное” – принцип Ума (представления), “нечто” – Души (чувства).

Однако, развертывание диалектики плеронов (триад) не столь однозначно, чтобы быть только линейным. Полнота бытия каждой определенности включает в себя множество мод, в том числе моды, образованные отношением к тем плеронам, самобытие которых раскрывается позже. Это приводит к нелинейному диалектическому процессу. Мышление *“останавливает свое внимание и свою деятельность на отдельных элементах, чтобы потом свести их к новому единству”* (I, С.272).

Заметим, что здесь Соловьев понимает мышление изоморфно органическим процессам и сравнивает процессы становления определенности с “остановкой внимания”. Вспомним, что если мы останавливаем на чём-то своё внимание, то это что-то: 1) усиливается в своём бытии, 2) переходит в центр ментального экрана сознания, 3) застигает собою если не визуальную, то по крайней мере смысловую часть этого экрана. Этот механизм очень похож на гипостазирование предикатов.

В заключениях к первой триаде Идеи Соловьев, в частности, касается проблемы неоднозначной связи категорий. Первая триада основана на паре категорий “тождество – различие”. Эта пара предполагает другие категориальные пары: “единое-многое”, “безусловное-относительное” и т.д. Соловьев дает примеры диалектического взаимопроникновения категорий в духе Платона: “безусловное относительно”, “относительное безусловно” и т.д. В таких по видимости парадоксальных определениях тем не менее нет противоречия, если не гипостазировать категории-понятия, но рассматривать их как предикаты сущего. Соловьев возражает против модусной природы предикатов сущего, оставляя её только сущему. Предцирование предикатов сущего – это более опосредованная предикация все того же сущего. Поэтому нет “безусловности”, но есть сущее как “безусловное” в некотором отношении. И тогда под видом противоречивой “относительной безусловности” скрывается всё то же сущее как “относительное безусловное”, взятое просто в ином отношении (вначале взятое в некоторой системе условий как относительное, затем в следующей системе условий – как безусловное) (“относительное безусловно” – это два прилагательных, в то время как “относительное безусловно” – случай существительного с прилагательным).

Заметим очень характерную для Соловьева особенность в определении безусловного: *“Мы называем безусловным то, – пишет он, – что не определяется ничем иным, не имеет вне себя ничего другого как условия своего бытия”* (I, С.274-275). Или вспомним: *“... для того чтобы быть от всего свободным, нужно иметь над всем силу и власть, то есть быть всем в положительной потенции или силой всего; с другой стороны, быть всем можно, только не будучи ничем исключительно или в отдельности, то есть будучи от всего свободным или отрешенным”* (I, С.231). Здесь интенциональное определение безусловного (абсолютного) – “не определяется ничем иным”, тут же влечет за собой своего экстенционального двойника – “не имеет вне себя ничего другого”. Это пример устойчивой геометрической интуиции Соловьева, постоянно проявляющейся и в логике абсолютного. Конечно, “геометрию” мы понимаем здесь на уровне геометрической интерпретации (круги Эйлера) логических отношений. Соловьев неявно опирается на следующую аксиому “положительного ничто”: “Если А свободно от В, то А не может иметь В вне себя”, т.е. А включает в себя

В. Причем, т.к. свобода А от В предполагает разность А и В, то В должно включаться в А как собственная часть (рис.18).

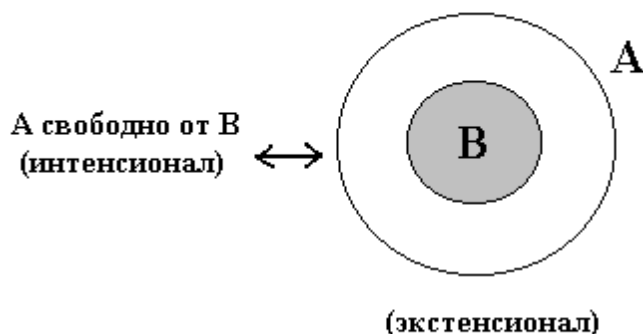


рис.18 Пример типичной геометрической интуиции Соловьева

Подобного рода интуиции предполагают в конечном итоге систему отношений, получивших сегодня своё развитие в алгебре множеств и логической (булевой) алгебре.

Вторая триада Идеи – это Идея как действительность. В таком определении Идеи заключено представление о ней как о единстве самобытия (причины) и инобытия (действия). Это очень древняя конструкция философской логики, и ей необходимо уделить некоторое внимание (см. Приложение 2). Само- и инобытие – это не просто две стороны вещи, но это две ее моды, или два класса мод, каждая из которых образуется в модели, способной замещать саму вещь (что подтверждается историей философии как историей гипостазирования одной из мод полного бытия – см. (I, С.280-284).

Таким образом, мы имеем здесь дело с трансструктурой, попытка непротиворечивого осмысления которой всегда приводила к ее редукции. Соловьев решает эту проблему в рамках логики проекций: причина и действие – одно и то же, но в разных отношениях. Это одно есть взаимодействие (циклическая причинность, взаимовлияние причины и действия), и, в силу своего металогического характера, – действительность. В конечном итоге источником предикации и здесь выступает сущее, и Идея определена как взаимодействие лишь в той мере, в какой она есть инобытие сущего.

В то же время можно говорить и о любом объекте познания в плане его самобытия и инобытия. Конечно, такой объект сам определен как предикат сущего, но предикат, особенно ёмкий, являющийся сам источником бесконечной предикации, что позволяет в какой-то мере отождествить его с сущим.

Возможность выделения в объекте как источнике предикации двух общих классов мод – самобытия и инобытия объекта, позволяет выделить среди всех моделей (приёмников предикации) соответствующие два класса моделей: 1) модели самобытия объекта, в них объект выражен на своей собственной почве, “в отношении к себе” 2) модели инобытия объекта, в которых объект дан как “своё-иное”, “в отношении к иному”, т.е. в некотором умалённом или усечённом виде.

Выше мы называли моды самобытия рефлексивными (отнесенными к себе), моды инобытия – трансфлексивными (отнесенными к иному). Реально, по Соловьеву, есть единый источник всех этих мод, в котором само– и инобытие проникают друг в друга. Причем, действие (инобытие) само оказывается причиной, вскрывает за своей модальностью сверхмодальное состояние. За каждой модой скрыт модус, для него всегда найдется “собственная” модель, в которой он будет дан как “вещь о себе”.

*Третья триада Идеи – Идея как **существо** = единство материи и формы.* Вспомним, что для Соловьева существо – это одновременно сущее (в том числе как одно из многих сущих), т.е. это металогический, трансрациональный источник предикации. Материя и форма – основные предикаты сущего как именно существа. *В то же время предикат формы присутствует в любом предикате сущего как момент выражения самого сущего в своем предикате, материя отражает момент иного в нем.* Итак, момент модуса в моде – это форма модуса, момент модели в моде – это материя модуса. В любую моду модус привнесёт нечто, что объединит все моды как моды одного модуса, – это и будет форма модуса. Наоборот, в любой моде модуса будет нечто, что привнесётся моделью, и будет меняться от модели к модели, – это содержание модуса. Например, форма тела – это то общее и целостное, что представляет себя с разных сторон в различных проекциях. Материей тела в этом случае выступают всевозможные особенности различных проекций тела. Ясно, что само тело – как единство формы и материи – от этого ещё не станет существом, поэтому существо для Соловьева – это не просто источник предикации в единстве формы и материи, но это источник-сущее, уходящий своими корнями в сущее всеединое. Материя и форма (ощущение и понятие) часто служат для Соловьева символом особенно полного синтеза, воплощаемого в идее существа.

Итак, Соловьев успел описать в “Началах” только три триады Идеи под категорией существа. Все триады выступают как модификации абсолютной триады А1-А2-А3. Тезис во всех триадах (“то же”, “причина”, “форма”) более самостоятелен и источников, связан с первообразом первого абсолютного (сущего) как принципом модусности. Антитезис (“иное”, “действие”, “материя”) несет в себе отнесённость к иному, принцип второго абсолютного (сущности и бытия) как принцип модельности. Синтезы (“нечто”, “действительность”, “существо”) ориентированы на принцип третьего абсолютного.

Триадны и сами синтезы: “нечто – действительность – существо” развёртываются как восполнение единой Идеи.

§ 7. Философские начала цельного знания: логико – философское резюме

“Начала” как голоморфный элемент всей философии всеединства. Сжатая дедуктивная сводка логики всеединства в “Началах”.

Итак, мы завершили анализ “Философских начал цельного знания”. В какой-то мере, в этом произведении как в капле воды выражена вся философия Соловьева и всеединства вообще. Здесь мы находим идеи сущего всеединого, критики отвлеченных начал, логику абсолютного, панораму мирового исторического развития, элементы гносеологии и аксиологии философии всеединства, категориальной структуры ноуменального мира (Софии). Многие здесь едва намечено и может быть угадано только с точки зрения более поздних работ. И конечно же на первый план выдвинута логика, которая с такой глубиной прорабатывалась Соловьевым пожалуй только в “Критике отвлеченных начал” и “Теоретической философии”.

Философский логос для Соловьева выражается в логике всеединства. Она же – органическая логика, т.к. организм, органическое целое – это и есть множественность, особенно проникнутая всеединством. Приступая к исследованию той или иной проблемы, Соловьев использует достаточно единообразный подход. Каждый раз философ как бы «высвечивает» исследуемую проблему с позиции множества оснований, задающих то или иное смысловое разбиение данной проблемы в рамках некоторой усовершенной целостности (всеединой идеи), эмпирическим умалением которой и выступает реально выраженная проблематика. Таковы членения общечеловеческого субъекта мировой истории по сферам и степеням, цельного знания – на мистицизм, рационализм и эмпиризм, логику, метафизику и этику, членения структуры абсолютного субъекта и логики категорий, и т.д. С этой точки зрения достижение уровня теоретического знания в решении проблемы прямо коррелирует с полнотой, глубиной, адекватностью и реалистичностью выстраиваемой всеединой идеи, ее дифференциациями.

В центре логики всеединства – учение об абсолютном (сущем всеедином). Парадоксальность этого понятия требует развития идей анализа противоречия и логической теории проекций. Полнота всеединства выражается в свойствах самоподобия целого, голоморфности частей и ктойности всех состояний. Ментальная диада (“сущее – бытие”) определяет саморазличение сущего в виде трех моментов развития, самоподобие которых определяет тройственную структуру сущего и идеи. Высшие формы абсолютного субъекто-бытия возникают как единство трех первичных субъектов, рождается триипостасный абсолютный субъект. Его бытие-Логос задает вечную норму всякого ктойного бытия.

Самоуподоблением в частях из абсолютного рождается относительное бытие. Вначале это ноуменальный мир идей, затем – мир воплощенных сущностей, в том числе онтология общечеловеческого субъекта. Бытие – арена действия ноуменальных существ-сущих. Философия превращается в учение о живом, витологию. Воплощенные субъекты проходят свои пути восхождения в субъектных онтологиях. Пример анализа субъектной онтологии Соловьев дает на материале мировой истории. Он выясняет базисные измерения общечеловеческого субъекта, его подсубъекты и характер общего закона развития. Факты и динамика мировой истории получают свою интерпретацию в рамках общих концепций логики всеединства. Структура общечеловеческого субъекта подобна таковой абсолютного субъекта, но не полностью совпадает с нею. То же следует сказать и о динамике относительных субъектов: здесь возникают отрицательные начала, которые могут деформировать общий ход закона развития и потребовать преодоления искажений в специальном методе абсолютизации (критике отвлечённых начал).

Мы кратко изложили здесь логику “Начал” дедуктивно, отправляясь от логики абсолютного. В общем случае следует заметить, что в “Началах” Соловьев еще достаточно утопичен, слишком сближает идеи онтологии воплощенных субъектов с диалектикой абсолютного. Дальнейшее его развитие выразилось как в детализации общей концепции, так и в её осложнении эмпирическим характером реального всеединства.

Раздел 2

Мир Соловьева: другие работы

Множество интересных логико-философских идей высказано было Соловьевым в других работах, в некоторых из них те или иные стороны логики всеединства получили свою более детальную разработку, в ряде работ были внесены им существенные дополнения. Оставить это совсем без внимания было бы невозможно, но рассматривать их мы будем уже не так подробно, надеясь на достаточное оформление логико-философской концепции Соловьева при анализе “Начал”. Конечно в первую очередь нам интересен философский логос в произведениях Соловьева. Именно с этой точки зрения мы коснёмся анализа таких работ, как “Критика отвлеченных начал”, “Чтения о богочеловечестве”, “Оправдание добра” и др. Часто мы будем привлекать результаты подробного исследования философии Соловьева из “Мирозерцание Вл. Соловьева” Е. Н. Трубецкого.

§1. “Критика отвлеченных начал”

Начала как малые абсолютные. Топос начала, связь топоса и модели. Идеальное и реальное всеединства. Сведение всех проявлений отвлечения начала к гипостазированию. Выделение в качестве оснований этого вывода трех аксиом. Отношение порядка на множестве начал, изменение структуры упорядочивания при гипостазировании начала. Вытекающая отсюда необходимость различения начала как модуса и как моды. Связь идеи порядка и философии условного бытия («постулат упорядочивающей условности»). Критика начал как восполняющее движение в плане моделей. Две силы в этом движении. Идеальная критика как полная и непрерывная критика начал. Феномен экранизации. Два вида доминирования начала. Концепция “становящегося абсолютного” как точка зрения относительного субъекта в логике абсолютного. Инверсия абсолютного и относительных субъектов, метафизический и генетический порядки бытия. Сознание-бытие в гносеологии Соловьева. Вера, воображение и творчество.

Это произведение – докторская диссертация Вл.Соловьева, которую он защитил 6 апреля 1880 г. в Петербургском университете. Но работа над ней была начата им ещё в 1877 г. “Критика” состоит из 46 глав, главы 1-24 посвящены критике практической философии (нравственность, экономика, право и религия), главы 26-41 представляют критику теоретической философии (реализм и рационализм). Последние главы (42-46) посвящены логике абсолютного и элементам цельного знания.

Идеи “Критики” сколь типичны для философской логики вообще, столь же должны быть признаны удивительными для обычного мышления.

Основные предпосылки “Критики” таковы: есть, во-первых, разного рода **начала**, т.е. “частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи)”. Ясность этого понятия обманчива, оно довольно глубоко и непросто. Начала могут определять деятельность существ, выступать в качестве ценностей, норм и принципов деятельности. Т.о. начала – это высшие регулятивы субъектной деятельности. Пример начала – то или иное понимание Добра, Бога, Истины и т.д. Начала могут овладевать существом, подчинять его себе. Есть **отвлеченные начала**, т.е. начала, “*которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, подвергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он*

доселе находится” (I, т.1, С.586). Это вообще значит, что начала способны замещать собою “целое”, т.е. всеединую идею и наконец абсолютное. Когда они принимают на себя роль абсолютного, то выступают в качестве того безусловного основания, которому всё подчинено, через которое все рассматривается. Начала – это кандидаты на абсолютное, это миропорядки и мироустройства, это целые вселенные, “малые” абсолютные. В какой-то мере всем им свойственна определенность, но этим начала далеко не исчерпываются, они способны уходить в абсолютное, и потому само их бытие есть в какой-то мере нонсенс и парадокс. В множественности начал многократно усиливает себя та парадоксальная природа абсолютного, в которой совмещались только два абсолютных.

Во-вторых, начало обладает своим местом (топосом) во всеединстве. Одна из задач “Критики” – определение границ начала в его отношениях к другим началам.

Соловьев пытается строго различить два класса начал: отрицательных и положительных. Первые требуют безусловного отрицания. Трубецкой отмечает, что до конца провести Соловьеву эту дихотомию не удастся, и во введении к “Критике” он склоняется к возможности отвлечения любого начала (см. II, т.1, С.120-123).

Топос начала определяется теми условиями, при которых данное начало представляет собою абсолютное. Например, топос Истины – это теоретическая сфера жизни, в которой Истина вполне представляет сущее всеединое, топос рационализма – это теоретическая область плюс условия безусловности формальной стороны познания, и т.д. Топосы начал – это начала в своем инобытии, в выраженности себя как условий своей безусловности. Начало и его топос – это та же пара, что сущее и его сущность, т.е. модус и его модель. Каждое начало дано не только как сущее, но и как сущность – материя своего воплощения.

Начала не обязательно осуществляются субъектом в соответствии со своим местом и ролью во всеединстве. Кроме всеединства идеального, где все начала на своих местах, есть всеединство реальное, эмпирическое, топические определения в котором того или иного начала могут не совпадать с идеальными. Хуже от этого может быть только субъекту, и он тем совершеннее, чем ближе его ментальное всеединство к абсолютному.

Итак, критика начал предполагает два всеединства – идеальное и реальное. Гарантия плодотворности критики – в опоре на идеальное всеединство, в возможности постоянно отслеживать степень отличия структуры реального всеединства от идеального. Идеальное всеединство в логике составляет основу логической онтологии, данность её личности может быть осуществлена как в логическом чувстве, так и в сознательной формулировке логики всеединства.

Итак, возможность отвлечения начала заложена в отличиях реального всеединства от идеального. В общем случае основа отвлечения – это любая разница реального топоса от идеального, однако, *Соловьев в конечном итоге источник всех этих отличий сводит к одному – гипостазированию (абсолютизации) неабсолютного начала.* Это означает, что в реальном всеединстве все начала подчинены какому-то одному началу, которому они не всегда подчинены в идеальном всеединстве.

Логика рассуждений здесь такова: 1.какова бы не была деформация структуры начал в реальном всеединстве, всегда в этом реальном всеединстве найдется высшее начало, которому подчинены все остальные (**аксиома незлиминированности** высшего начала) (АН), 2.в реальном всеединстве новые начала не возникают, но только меняют свои

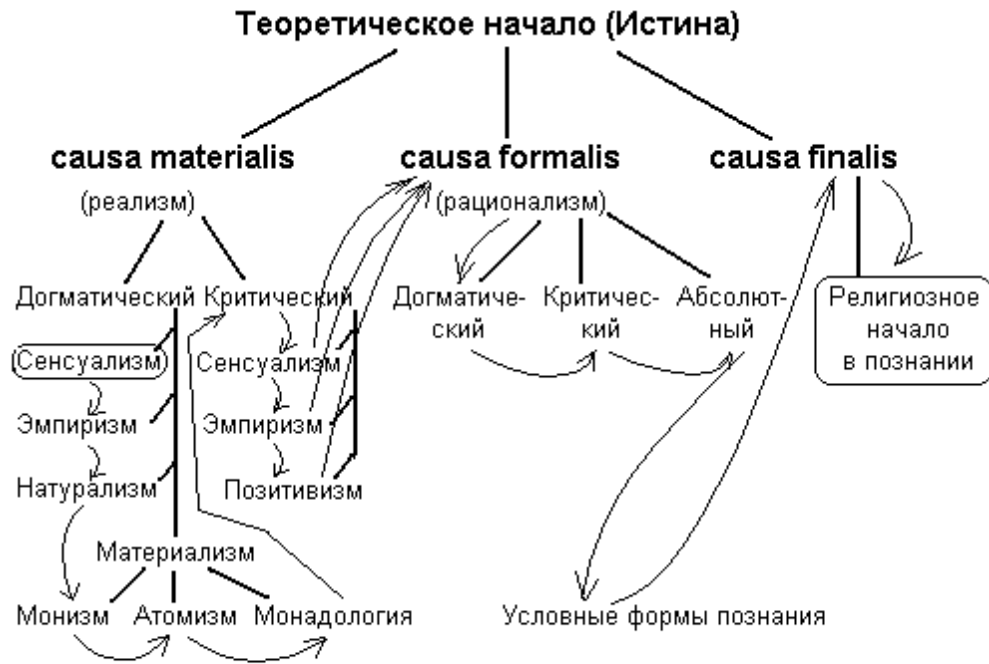


рис.19 Система нравственных и теоретических начал в "Критике". Тонкими стрелками указано последовательное развитие критики начал Соловьевым. Обведены начало и конец критики.

несравнимые элементы). Правда, Соловьев тяготеет к использованию схемы упорядочивания второго интенционального измерения общечеловеческого субъекта – по степеням (с.materialis – с.formalis – с. finalis), что при последовательном проведении этой схемы позволило бы упорядочить все элементы, но реально эта схема не всегда осуществляется им в систематике начал, и, кроме того, остаются еще отношения сфер – практической, теоретической и эстетической (первое интенциональное измерение), которые как будто рядоположены. Конечно, в логике абсолютного могут быть упорядочены и сферы, но по крайней мере реальные всеединства могут быть не совершенно упорядоченными.

Отношение порядка можно иллюстрировать кругами Эйлера или графами (рис.20).

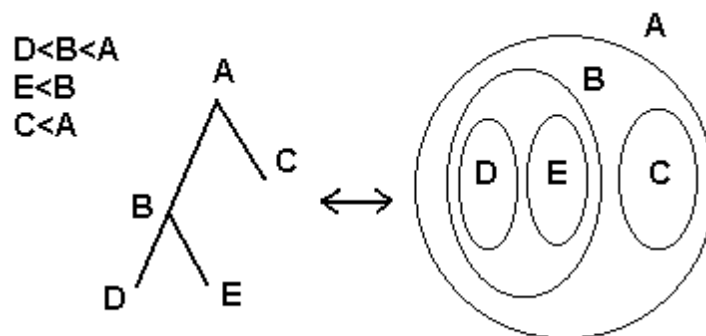


рис.20 Соответствие между изображениями порядка графами и диаграммами.

Пусть, например, рисунок 20 представляет некоторую простую систему начал. В чём в этом случае выразится, например, гипостазирование начала В? Это значит, что мы перейдем к такой системе начал, где будет доминировать В, т.е. все начала окажутся ему подчиненными. На кругах Эйлера это выразится в том, что все начала должны будут включиться в В. Но если это понятно для начал D и E, то как это возможно для начал C и A? Нам придется тогда рассматривать не те A и C, которые даны на рис.20, но некоторые их представления $A \downarrow B$ и $C \downarrow B$, т.е. “A при условии доминирования В” и “С при условии доминирования В”, и именно эти элементы должны будут подчиняться В. Но тогда, очевидно, то же верно и вообще для всех элементов, в том числе и для самого В: мы должны взять не вообще В, но $B \downarrow B$ – “В при условии своего доминирования”. Т.к. В в этом случае будет всё подчинено, то ничего большего В (в кругах Эйлера) при этих условиях не будет, и мы можем В изобразить большим кругом, в который включены все остальные элементы (рис.21).

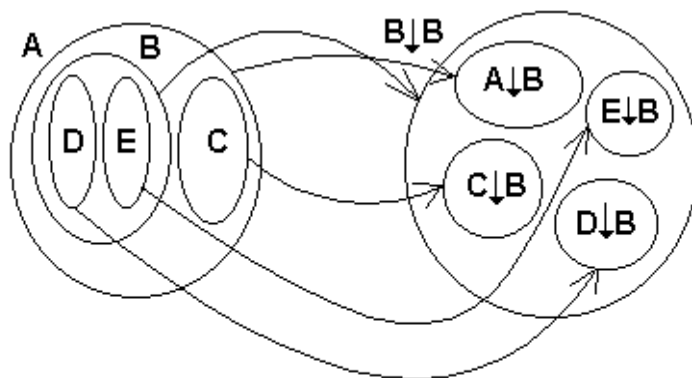


рис.21 Изменение отношения начал при гипостазировании начала В.

Совсем не обязательно, чтобы представление начал было именно таково, как на рис. 21, главное, чтобы 1)начало В доминировало, 2)все остальные начала ему подчинились.

Заметим, кстати, что система начал на рис.20 – это ведь начала при условии доминирования начала А, так что вернее здесь сами начала изобразить как $X \downarrow A$ – “начало X при условии доминирования А”, где X может быть любым началом, изображенным на рис. 20. Как теперь будут звучать введенные нами аксиомы?

1. Аксиома неэлиминированности высшего начала (АН) говорит о том, что какую бы систему начал мы ни взяли, там всегда будет доминирующее начало, т.е. всегда будет большой круг, в рамках которого – как его части – будут представлены все другие начала.

2. Аксиома эманации (АЭ) предполагает, что есть идеальная и наиболее полная система начал и есть множество образующихся из нее реальных систем начал. В реальной системе начало может исчезать (например, гипостазирование теоретического познания может приводить к элиминации нравственности), но не может добавляться. Поэтому реальные системы начал не богаче идеальной системы, и отношения порядка между оставшимися началами могут быть иными, чем в идеальном случае.

3. Аксиома равносильности (АР) тесно связывает между собою (устанавливает взаимно-однозначное соответствие, как сказал бы математик) вид гипостазированного начала и вид получаемый в результате этого системы начал. Это значит, что систему начал нельзя менять слишком произвольно, гипостазировав то или иное начало. Основа

индивидуальности начала – его место в идеальной системе начал. Тогда система начал, образуемая при гипостазировании данного начала, должна однозначно соответствовать этому месту и только ему.

Теперь получается, что нужно различать начало вообще и начало в той или иной системе всеединства, т.е. A и $A \downarrow X$, где X – любое начало в идеальном всеединстве.

Вспомним здесь об идеях сущего и бытия, теории логических проекций-мод у Соловьева. Начало нужно различать как модус – источник предикации в различных всеединствах, и как моду – ту или иную конкретную предикацию в конкретном всеединстве. A – модус, $A \downarrow X$ – мода. В моде $A \downarrow X$ и A и X даны как модусы, но A дан активно, X – страдательно, как собственная модель модуса X , в которой начало X гипостазируется, получает доминирование над всеми иными началами. В простейшем случае модель Y можно отождествлять с множеством всех мод $X \downarrow Y$ при условии доминирования соответствующего начала Y как рефлексивной моды $Y \downarrow Y$. Например, модель A изображена на рис. 20, модель B – на рис. 21.

Идея порядка, определенного на множестве начал, тесно связывается в философии всеединства со степенью условности начала по отношению к сущему-всеединному. Эту мысль можно пояснить достаточно просто. Пусть X – некоторая сущность (возможно, сущее), которая может выступать в качестве источника разного рода своих предикатов, т.е., в нашей терминологии, выступает как модус X , способный образовывать моды $X \downarrow Y$. В этом случае мода $X \downarrow Y$ – это более условное, более ограниченное состояние, чем модус X . Отношение моды и модуса можно в этом случае связать с идеей порядка, полагая, что $X \downarrow Y \leq X$ – « $X \downarrow Y$ меньше или равно X ». В этой простой идее и фиксируется убеждение представителей философии всеединства о связи условности и умаленности. В общем случае предикации сущего в свою очередь могут становиться новыми источниками предикаций, образуя свои предикации – так возникают цепи умаления-обусловливания: $X \geq X \downarrow Y_1 \geq (X \downarrow Y_1) \downarrow Y_2 \geq \dots$. Описанную интуицию связи умаления (порядка) и условности можно выразить в качестве отдельного положения – как своего рода «постулат упорядочивающей условности».

Как теперь выглядит метод абсолютизации в “Критике отвлечённых начал” с точки зрения описанных выше конструкций?

Этот метод всё время ведётся ответом на один и тот же вопрос: “Что есть сущее (абсолютное)”?” Чтобы ответить на него во всей своей полноте, необходимо предварительно опустошить сознание, очистить его от всего известного. При этих условиях обнажатся самые поверхностные слои сознания-бытия, самые первые начала всеединства. Ответ на вопрос о сущем посчитает достаточным в качестве сущего указать на эти начала. Это значит, что возникнет система реального всеединства, в котором будет доминировать (положительно гипостазироваться) какое-то очень малое (в системе иерархии идеального всеединства) начало. Показательно для этих всеединств, что они очень бедные, в них большинство начал даны в неразличимых модах. В гипостазировании начала следует различать два момента: во-первых, к гипостазированию толкает ответ на вопрос о сущем, и здесь начало ещё положительно в своём гипостазировании, выражает собою какую-то сторону сущего. Переход к началу здесь вос-полняет, дополняет ранее положенные начала и тем приближает к сущему. Но затем образовавшаяся реальная система всеединства становится уже тесной, исчерпавшей себя и начинает сдерживать энергию дальнейшего восполнения сущего – подходит очередь момента отрицательного гипостазирования начала. Обнаруживаются условия модели, при которых прежде доминирующее начало обнаруживает свою неполноту, невключенность в себя некоторой области бытия и тем

самым опровергает себя. Наступает черёд нового начала. Так развёртывается Соловьевым критика отвлеченных начал. Системой обоснования её хода выступают не обычные логические рассуждения, но предпосланная исследованию структура идеального всеединства, которая позволяет переходить к своим вариантам реальных всеединств, сообщая чувство логической полноты и необходимости. Шарик исследования катится по жёлобу логической онтологии, попадает в лунку и приостанавливается в ней, потом край этой лунки ущербляется и перестает сдерживать ход шарика. Здесь мы видим постоянные перенормировки условий логической полноты, переход от одной системы логики к другой, что само по себе есть уже металогический процесс. Соотношение логических позиций Л1 и Л2 постоянно меняется: нарастает полнота имманентности позиции Л2 по отношению к некоторому началу и выстаивается в нём, затем растет трансцендентность в позиции Л1 и ранее полное начало локализуется, подчиняется ещё большей полноте. В идеале критика должна выстроить всю систему начал в полный и непрерывный ряд, начавшись с нуля и закончившись в бесконечности. Каждое последующее начало – минимальное восполнение предыдущего.

Заметим, что в этом случае более полные начала при гипостазировании менее полного начала как бы “экранируются” им, могут выразить свою полноту только в меру полноты господствующего начала и в этом сливаются с ним (рис. 22).

Та определенность, которая выходит за рамки господствующего начала (область С на рис. 22) становится неразличимой, превращаясь в границу доминирующего начала (в границу А (справа) на рис. 22).

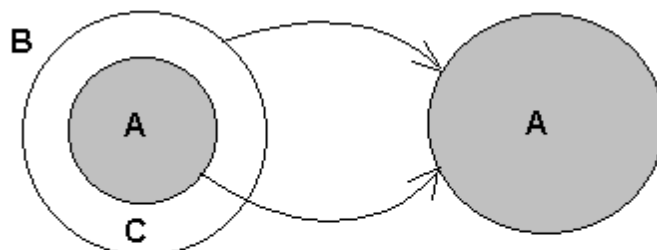


рис.22 Более полное начало (В)
экранируется менее полным (А) при
гипостазировании последнего

Соловьев пытался выразить различие положительных и отрицательных начал через невозможность доминирования последних или по крайней мере невозможность слишком выраженной степени такого доминирования. Трубецкой резонно замечает, что в этом случае не было бы необходимости в критике отвлечённых (отрицательных) начал (Ibid). Более к месту здесь замечание Соловьева о религиозном характере положительных начал, в отличие от рационального характера начал отрицательных. В этом случае следует иметь в виду два способа доминирования начала: 1) ”религиозный” – положительное начало доминирует только до тех пор, пока ростом абсолютного в реальной онтологии не будет исчерпана заложенная в нём полнота. И даже в момент доминирования положительное начало укоренено в сущем, стяжённо содержит его в себе, 2) ”рациональный” – отрицательное начало может нарушать и задерживать ход

абсолютизации своим доминированием, что возможно только на основе отпадения этого начала от абсолютного, замыкания в собственной самости.

Следует заметить – и этим мы удовлетворим и точку зрения Трубецкого, – что первый тип доминирования (положительное гипостазирование) может быть свойственен и не религиозным (по их оценке в культуре) началам, а второй тип (отрицательное гипостазирование) – и началам внешне религиозным.

*Наконец, в “Критике” Соловьев развивает идеи “становящегося абсолютного” (глава 44). Инаковость второго абсолютного и его потенциальность Соловьев начинает трактовать как становление абсолютного. Тогда первое абсолютное выступает идеальным пределом этого становления, а во втором абсолютном появляется начало чистого ничто – противоположного предела второго абсолютного. Пример второго абсолютного – сам человек, т.е. относительный субъект. Т.о. в концепции “становящегося абсолютного” Соловьев переходит на точку зрения относительного субъекта, хотя еще и рассматривая его как второе абсолютное, подсубъект абсолютного субъекта. Становящееся абсолютное – это душа мира, т.е. субъект, имеющий своим телом вселенную. Впервые свою собственную, хотя еще и идеально-потенциальную, действительность мировой субъект (душа мира) получает в человеке, в его разуме. Теперь формула “Я есмь”, формула сущего, применяется Соловьевым к человеку, т.е. относительному субъекту. Он сохраняет в себе структуру абсолютного, но теперь она инверсна к структуре абсолютного субъекта: идеей, т.е. материей, для относительного субъекта (человека) выступает идеальный предел первого абсолютного (сущего), и наоборот: сущее человека, его “Я есмь” укоренено в становящейся и двойственный природе второго абсолютного (Идеи). Соловьев пишет: “... человек есть безусловно-сущий, самостоятельный субъект всех своих действий и состояний, в этом качестве (т.е. как сущий – В.М.) он одинаково есть субъект как своего божественного (нормального) состояния, когда он находится во всеединстве, так и своего внебожественного, ненормального состояния, когда он утверждает в себе исключительно...” (I, т.1, С.715). Сущее человека – источник его абсолютной свободы, в том числе свободы от самого абсолютного (от Бога, где Бог – это и есть первое абсолютное, но уже с точки зрения человека как относительного субъекта). В связи с этим возникают два порядка бытия: 1) **порядок метафизический** и логический, в нём *prīus* (первое) – это Бог (вспомним здесь «постулат упорядочивающей условности»), 2) **порядок генетический**, в котором *prīus* – то, что становится (Человек). “Что в одном порядке есть первое, то в другом становится последним, первое по существу, абсолютное, становится последним в процессе, во времени” (I, т.1, с.717). Генетический порядок предполагает метафизический порядок как уже пред-данный.*

В 45 и 46-й главах Соловьев касается проблем теории познания и теософии. Сознание в философии всеединства не может быть замкнуто в себе, т.к. это привело бы к нарушению органического характера мирового целого. Сознание – это сознание-бытие; как одно из начал всеединства, сознание прорастает в бытие в своих корнях. Поэтому в познании мы не только внешне относимся к объекту, но и имеем в себе его сущее. Позднее эти идеи получили своё развитие в интуитивизме Лосского. Проблема сложности и возможных ошибок познания при этих условиях решается выделением в сознании уровней. Эта дифференциация ментальной среды сознания конечно же описывается Соловьевым по образцу ментальной диады сущего и бытия, в более расчленённом виде представляющей как триада “сущее – идея – бытие”. Познавая объект, мы имеем его в вере, воображении и творчестве. Верой обеспечивается непосредственное сообщение с объектом как сущим, но за счет неопределённости в

остальных определениях. В воображении дается идея объекта, априорная и бессознательная. Творчество – это уже собственно развёртывание процесса познания на основе взаимного согласования ощущений и идеи объекта. В творчестве взаимосвязь ощущений и идеи проявляется и выступает высшим принципом ментального синтеза, гносеологическим всеединством, совокупно предципирующим сущее объекта.

§ 2. “Чтения о Богочеловечестве” и “La Russie et l’Eglise universelle” (“Россия и вселенская церковь”)

“Дедукция” Троицы. Мистерия творения. Творческая эволюция. Человек как центр мира. Теофания. Богочеловечество. Падение человека и миссия Христа. Церковь, христианская политика и свободная теократия.

В этих работах 1881 и 1889 гг. более основательно исследуется Соловьевым проблематика мирового и общечеловеческого субъектов. Мы сжато даем сводку основных черт этих субъектных онтологий.

Всякая онтология, по Соловьеву, субъектна, осуществляется существами-сущими. Каждое такое существо, во-первых, едино, во-вторых, двойственно – как пара “сущее – бытие”, в третьих, тройственно – как сущее, его выражение вовне (действие) и возврат к себе. Есть два вида субъектов: относительные субъекты и субъект абсолютный (Бог). В относительных субъектах все три модуса бытия несовершенны: сущее не совпадает с бытием, действие гетерономно и нет полного совпадения действия с сущим-причиной. Только в абсолютном субъекте все три модуса бытия совершенны: в нём сущее совпадает с бытием, действие автономно (чистый акт) и вполне совпадает с сущим-причиной, выражаясь в наслаждении Бога самим собой. Три модуса Бога не могут быть его пространственными частями или этапами во времени, они трансрациональны, отличны от Бога и есть он сам. Это три существа (ипостаси) в одном: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух. Четвертая ипостась абсолютного субъекта – принцип относительного существа как становящегося абсолютного. Со стороны этого субъекта Бог предстает как идеальная потенция, предел тварного мира – София. Становящееся абсолютное в первую очередь выражено как мировой (космический) субъект – мировая душа. В своей усовершенности и по выходу за рамки только природного воплощения (в человеке) мировая душа становится существенно софийной. Становящееся абсолютное заключает в себе начало хаоса, не-сущее (μη ον), которое содержится в самом абсолютном от века, но в подавленном состоянии. При творении Бог освобождает хаос и допускает его к бытию. Творению предшествует игра Божественной Премудрости, когда Бог вызывает к бытию все будущие формы в их первообразах и тем гарантирует победу над хаосом в конце времён (торжество Божественной силы). Хаос допускается к бытию ипостасью Бога-Отца, затем само творение выражает влияния ипостасей Бога-Сына (Божественного Логоса) и Духа. Первый акт творения – создание земли и неба. Земля – принцип вошедшего в бытие хаоса, небо – мир ноуменальных первообразов. Небо включает мир идей, порожденных действием Логоса, и мир чистых духов (ангелов), вызванных к бытию ипостасью Духа Святого. Действиями этих ипостасей окончательно определяется единство неба как светлого небесного существа, Софии, отделенной от мрака земной материи.

Дальнейшие акты творения выражаются в развёртывании творческой эволюции, пытающейся заполнить пропасть между землей и небом, возвысить первое до второго. Субъект эволюции, особенно природного её этапа, – мировая душа. Здесь она выступает как начало слепое и двойственное. Абсолютное (София) не дано как таковое природному миру, но преломляется в ненасытимой тяге к жизни всего существующего. Мировая душа начинает своё бытие лишь как несовершенное, но не злое существо. Дальнейшая эволюция сопровождается её грехопадением и умалением всеединства. Как результат, появляются пространство, время и механическая причинность. Тем не менее, мировая душа не лишает себя возможности быть восприимчивой света, но лишь затрудняет творческую эволюцию. Природную эволюцию Соловьев описывает вполне в духе Шеллинга. Она завершается созданием Человека. Человек для Соловьева – это центр творческой эволюции, начало, в котором абсолютное впервые начинает непосредственно влиять на субъекта, хотя еще как только идея. Именно сознание человека есть данность абсолютного в идее. Задача человека – осуществить эту идею, приведя тварный мир во всеединство. Т.о. Человек для Соловьева – это принцип мирового субъекта, сознательно устранивающего тварное бытие по первообразу небесной Софии. Человек появляется в центре второго абсолютного и заполняет всю вторую половину творческой эволюции, вплоть до осуществления софийного бытия (рис. 23).

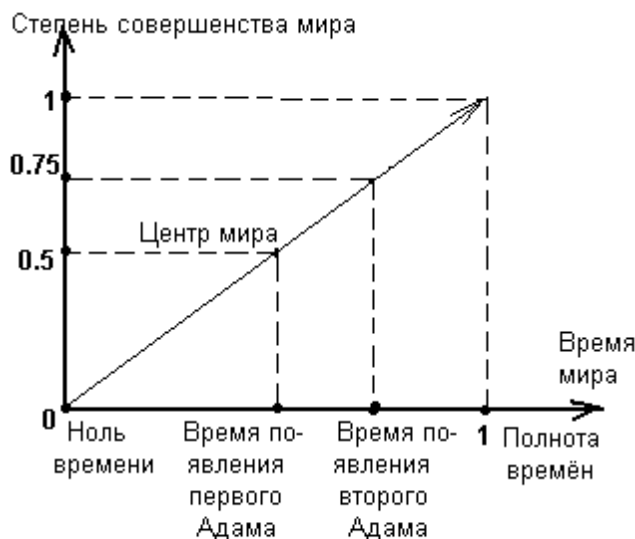


рис.23 Схема идеального протекания творческой эволюции

В плане своей центральной роли в тварном бытии Человек иногда трактуется Соловьевым вообще как принцип становящегося абсолютного.

Бог не может принудить творение к развитию, но постоянно побуждает к этому. В этой роли Бог в первую очередь выступает как Божественный Логос – принцип сообщения первого абсолютного со вторым. Воплощение Логоса в твари выражается в софийности её. Без свободной воли относительного субъекта Логос не может воплотиться. Т.о. творение есть теофания (Боговоплощение), и это есть обоюдный Бого-тварный процесс. При распространении принципа Человека до тварности вообще, теофания становится богочеловеческим процессом, процессом становления Богочеловечества. Но существенно богочеловеческие черты процесс развития приобретает конечно после появления первого человека (первого Адама).

Как и мировая душа, первый человек впадает в грех, отвергает свою миссию устроителя твари. Он пожелал властвовать над низшей природой от себя и тем самым подпал материи, стал одной из тварей, враждебных природе. Последствия человеческого грехопадения выразились в анархической множественности индивидов (умаление социального пространства), несовместимости поколений (умаление социального времени), смертности человека. И опять-таки, отвергнув свою миссию, человек лишь утяжелил пути богочеловеческой эволюции, но не уничтожил её (ведь гарантии были даны в игре Божественной Премудрости). Как цель Природы – Человек, так цель Человека – рождение Богочеловека. После грехопадения достижение этой цели осложнилось, оказалось погруженным в тесные рамки цивилизации и её формы (в частности, религии). Осуществление Богочеловечества после грехопадения требует уже помощи со стороны Божественного Логоса, центром теогонии становится воплощение его в человечестве в лице Христа. Христос – первый Богочеловек (второй Адам). Этапы теогонии: мессианское предварение Христа в естественном человечестве, явление Христа, возникновение Богочеловечества. Первый Богочеловек не может быть концом истории, считает Соловьев, конец истории человеческой – это одновременно окончание истории космической, возникновение Богочеловечества. Поэтому первый Богочеловек может явиться только в середине истории. Миссия Христа состоит в искуплении Человека, восстановлении его связи с Богом. До воплощения Христа его миссия подготавливается в мировых религиях и религиозном усовершенствовании жизни естественного общества, всеединстве трёх ветвей общественной власти – священнической, царской и пророческой. Основное содержание всякой религии – смысл жизни, т.е. связь человеческого и Божественного. Т.о. истинная религия всегда богочеловечна. Богочеловечество – это всеединство Бога и Человека, истинный предмет всякой религии. Принцип Богочеловечества содержит в себе все религии как те или иные его стороны. Христианство – это просто наиболее полная религия, находящая высшее религиозное выражение идее Богочеловечества. Предел всеединства в одном человеке дан во Христе, выражение этой полноты всеединства – победа над смертью. Главное в христианстве, быть может, не столько учение Христа, сколько сам Христос как живое свидетельство реальности Богочеловека. Через Христа должно восстановиться всеединство человеческой природы, нарушенное грехопадением. В то же время в искуплении не должна быть нарушена свобода человека, искупление не может быть совершено помимо человеческой природы, в связи с чем Божественный логос должен воспринять на себя всю полноту личностного воплощения в человеке. Логос в Христе принимает на себя возможность принятия всей мучительности искушений человеческой природы. Искушения Христа – это искушение материей (чувством), гордостью (умом) и злом (властью = волей). Преодоление искусов этих основных начал творения даёт Христу власть над плотью (землёй), умом (царством идей) и духом (царством духа), т.е. над землей и небом. Миссия Христа продолжается в Церкви. Церковь – это софийно усовершенная часть человечества, и Церковь относится к Христу, как София к Логосу. Но Церковь историческая отклоняется от миссии Христа, происходит раскол христианства, обособление и борьба частей единого церковного организма. Для преодоления этих уклонений и расширения софийной общественности в человечестве требуется подчинение политики нравственности, воссоединение церквей (христианская политика). Россия должна сыграть здесь ведущую роль. Высшая форма общественного развития – свободная теократия, всеединство церкви, государства и земства, священничества, царства и пророчества.

§ 3. “Оправдание добра”

Критика практических начал на новом уровне. Переходный характер “Оправдания добра”, скрытая логика в нем. Топический характер первичных начал нравственности. Необходимость разведения теории всеединства и ее моделей, задача реконструкции логики всеединства в ее чистоте. “Оправдание добра” как модель субъектной онтологии. Три вида онтологий у Соловьева, подчеркивание им сплава внутреннего и внешнего в жизнедеятельности существа. Первичность бессознательного, ее данность в степенях себя существа. Живая деятельность. Расширение в идее субъектных онтологий у человека. Два условия совпадения деятельности с законом онтологии. Относительность свободы воли за исключением злой воли.

Отдельной книгой этот главный труд Соловьева по нравственной философии вышел в 1897 г. Замысел его возник у него в связи с переизданием “Критики отвлечённых начал”. Намереваясь отредактировать главы по нравственной философии, Соловьев значительно расширил их и наконец оформил в новое произведение.

Соловьев пишет: “Безнравственно по существу всякое практическое утверждение чего-нибудь вне его должной связи или отношения со всем” (I, т.1, С.407). Т.о. основа безнравственности – отрицательное гипостазирование практических начал. Отсюда ясно, что нравственность – это воплощение всеединства в практической сфере жизни, как на уровне отдельного человека, так и в разного рода общественных группах, вплоть до человечества в целом. Книга и строится по этому принципу: начав с индивидуальной нравственности, Соловьев позднее переходит к проблемам экономики, национальной политики, права и завершает свое исследование рассмотрением нравственной организации человечества в ее целом.

Многие логико-философские конструкции “Оправдания добра” – это конструкции из “Критики отвлечённых начал”. Более глубоко и детально разработана в “Оправдании добра” наконец проблематика экстенционального измерения общечеловеческого субъекта: семья, род, нация, государство рассмотрены как малые всеединства в составе всеединой организации человечества.

Можно найти множество интереснейших и глубоких идей в “Оправдании добра”, в целом это произведение производит большое впечатление, но в плане логико-философском следует согласиться с Трубецким, что это произведение недостаточно последовательное с точки зрения логики всеединства (см. II, т.2, С. 40-45). Яркий пример – попытка Соловьева утвердить стыд, жалость и благочестие как безусловные начала нравственности (II, т.2, С.93-95). Лишь “зеркалом в гадании” в “Оправдании добра” угадывается методология и логика всеединства. Вернее, она везде постоянно предположена, но явно проговаривать её в тех формульных выражениях, которые были у него ранее, Соловьев словно не решается и стыдится. Соловьев в это время уже начинает испытывать неудовлетворение слишком прямолинейным выражением идей всеединства в эмпирической действительности. В нём нарастает дихотомия двух всеединств – идеального и реального, всё более второе из них видится ему не просто умалением первого, но и его существенным искажением. Окончательное выражение это ощущение найдёт в “Трёх разговорах”.

И тем не менее, как и во всех своих произведениях, Соловьев поразительно логичен и в “Оправдании добра”. Конечно, эта логика маскируется, но она легко угадывается человеком, представляющим себе систему всеединства. Надо сказать, что Соловьев необыкновенно чувствовал законосообразный фон всякой субъектной жизни, он ощущал здесь законы такие же строгие и непреложные, как и в математике. *Он писал о нравственной философии: “Её задача по своей ясности и независимости от каких-нибудь внешних обстоятельств равна задачам чистой математики. При каких*

условиях отрезок трехугольной призмы равен трём пирамидам? При каких условиях общественные отношения в данной сфере соответствуют требованиям нравственного начала и обеспечивают данному обществу прочное существование и постоянное совершенствование?” (I, т.1, С.425-426). Соловьев ясно различает данное и должное, данность может быть какой-угодно, мир должного этим не поколеблется, в нём предзаданы вечные условия как истинности, так и нравственности. В этом плане изучение обоих должных совершенно аналогично, опирается на равную прочность и непреложность единого мира идей. Это нужно постоянно помнить как вообще при чтении Соловьева, так и при чтении “Оправдания добра”. Он не столько исследует, каковы реальные практические отношения, сколько рассматривает те вечные константы нравственности, выдерживанием которых практическая нравственность усовершится с необходимостью. Соловьев глубоко проникал в мир ноуменов субъектных онтологий, ему очень свойственна энергия теоретизации трудно уловимого мира существ.

Та же идея первичных начал нравственности двойственна. В ней есть произвол, верно отмечаемый Трубецким по отношению к началам стыда, жалости и благочестия. Но где-то, за поверхностью её, чувствуется нечто более основательное, заставляющее все же принять эту концепцию. Здесь есть логико-философская нагрузка, которой снабжает Соловьев начала стыда, жалости и благочестия: стыд – основа отношений человека к низшему, не дающая ему пасть; жалость – выражение принципа отношения к равному человеку; благочестие – отношения к высшему. Т.о. это начала-силы, позволяющие человеку удерживаться в рамках своего медиального топоса в иерархии мирового всеединства. Возможно, эти силы находят не совсем ту интерпретацию, которую указывает Соловьев, но то, что такие начала есть, что они с неизбежностью вытекают из нравственной организации человека – это чувствуется с необходимостью в рамках логики всеединства.

Нужно четко различать два уровня в философии Соловьева – уровень логики всеединства и уровень её моделей, интерпретаций. В логике Соловьев безупречен, и только в предлагаемых им модельных представлениях идей логики всеединства могут чувствоваться натяжки и несоответствия. Например, частный вид всеединства в области культуры – конструкция необходимая, а вот её интерпретация религией, или даже одной ветвью этой религии может вызывать сомнения. Аналогично, Богочеловечество как логическая конструкция интерпретируется на земном человечестве, теократия – на материале истории (см. II, т.1, с.327-337). Неверные моделирования логики всеединства ещё не говорят против самой этой логики, модели могут быть изменены и приведены в большее соответствие с теорией. То же следует сказать и относительно используемой Соловьевым терминологии, которая часто не совпадает со своим общепринятым употреблением, но играет вполне конкретную интерпретационную роль в системе логики всеединства (см. о понятиях “церковь”, “мистицизм” в (15, С.114-118)). Поэтому-то важна не только хорошая интерпретация, но и предварительное определение логики всеединства во всей чистоте её теоретических положений.

С этой точки зрения “Оправдание добра” – также некоторого рода модель определённого фрагмента логики всеединства, имеющего отношение к жизнедеятельности всех подсубъектов общечеловеческого субъекта в нравственно-практической сфере. Она требует своей расшифровки, необходимо увидеть её именно как модель этого фрагмента и затем реконструировать его в своей чистоте. После этого станет ясно, что именно хотел сказать Соловьев, что ему удалось выразить, что нет, и как нужно улучшить это выражение. Этот метод мы постоянно применяли ранее, будем

его применять и дальше. "Оправдание добра" лежит просто несколько в стороне от главного направления нашего исследования, касаясь проблем частной субъектной онтологии.

Отметим здесь только рассуждения Соловьева о трёх главных видах онтологий – неорганической, органической (мир растений и животных) и человеческой. В первой царствует механическая необходимость, во второй к ней присоединяется необходимость психологическая, наконец в мире человека к этим двум добавляется ещё необходимость идейно-разумная, или нравственная. Неорганическая онтология – крайнее умаление субъектной онтологии, "ибо чистого механизма, или абсолютной бездушности, в природе не существует" (I, т.1, С.112 – примечание). Вспомним, что для Соловьева пространство, время и механическая причинность – результат умаления ктойного всеединства.

Соловьев не согласен с отождествлением Кантом психической необходимости с механической, он пишет о психической жизни животного мира: "существенная особенность, не позволяющая свести эту жизнь к одному только механизму, состоит в том, что для нормального взаимодействия животной организации с внешней средой эта последняя должна быть представлена в самом животном в виде мотивов, определяющих его движения по собственному чувству приятного и неприятного; присутствие или отсутствие этой способности чувствований, неразрывно связанной с двумя другими способностями – хотения и представления, т.е. присутствие или отсутствие собственной внутренней жизни, есть различие самое существенное, какое только можно мыслить, и если мы за животным признаём эту одушевлённость, а у механического автомата её отрицаем, то мы уже не имеем права отождествлять их..." (I, т.1, С.113). Соловьев считает, что можно, "конечно, сказать то же в известном смысле и о растениях" (I, т.1, С.112 – примечание), и вообще о субъектной жизни. Но описываемая здесь сторона составляет только бессознательную часть жизни всякого существа, она не обладает свободой сознательной деятельности. Интерес к "бессознательному" был проявлен Соловьевым ещё в "Кризисе западной философии", в связи с философией Гартмана (см. I, т.2, С.70-74), близость к которой Соловьев неоднократно подчёркивал. Здесь мы видим более глубокую подоплёку упомянутых в "Оправдании добра" концепций причинности. Механическая причинность во многом несамостоятельна и есть лишь умаление субъектной необходимости. Последняя складывается из бессознательной ("психической") и сознательной ("идейно-разумной"). Бессознательная необходимость первична во всяком существе, составляет основу его жизнедеятельности. Она не только не мешает разумной необходимости, но: "4. "Бессознательное" часто управляет человеческими действиями посредством чувств и предчувствий там, где им не могло бы помочь сознательное мышление. 5. "Бессознательное" своими внушениями в малом, как и в великом, споспешествует сознательному процессу мышления и ведёт человека в мистике к предощущению высших, сверхчувствительных единств. 6. Оно же, наконец, одаряет людей чувством красоты и художественным творчеством" (I, т.2, С.71).

Таким образом, бессознательная необходимость присутствует как первичное начало и в жизни животных (подсознательное), и в жизни человека (надсознательное). Структура её, тем не менее, везде одинакова – в бессознательном среда деятельности существа (это может быть и внешняя среда обитания животного, и мир идей для человека) представляется в существе в виде мотивов, определяющих действия существа "по собственному чувству приятного и неприятного", причем, вся эта система

“чувствований, хотения и представления” тесно связывает одно с другим в единое целое.

Итак, предметность (начало представления) преобразуется существом в “собственное чувство” приятного – неприятного, т.е. в некоторую пропорцию соотношения этих пределов всякого чувствования (начало чувства), и это последнее в свою очередь определяет мотивы действий существа (начало воли). Понять это можно на любом примере инстинктивной субъектной деятельности. Например, как птица ориентируется в пространстве во время длительных перелётов? У неё нет компаса, она не делает расчетов, она просто чувствует, что вот это направление плохое (“неприятное”), а это – хорошее (“приятное”). По всем возможным направлениям птица определена степенями приятного – неприятного, как бы **степенями себя**: приятно потому, что это моё в ином, неприятно, т.к. нет моего в этом. Именно такое распределение степенями себя по онтологии позволяет существу верно действовать в ней, не зная законов этой онтологии. Бессознательная (“психическая”) необходимость выражается в про-чувствовании субъектом онтологии степенями себя. На этой основе рождается побуждение к действию у субъекта: действовать так, чтобы сохранить или повысить приятное, степени себя. Здесь мы имеем дело с фундаментальными законами **живой деятельности** во всяком воплощённом в онтологию существе (см. ниже). Соловьев подчеркивает принципиальность этой конструкции именно для существа, ктойности, отличающей его от чтойных начал, хотя и в последних может быть обнаружен своего рода вырожденный случай психической необходимости.

У человека возникают два коренных прибавления, сравнительно с животным миром: 1) он ограничивает бессознательную необходимость сознательной волей, 2) область его воплощения бесконечно расширяется на нравственное начало, в конечном итоге – в сферу всеединства, данного человеку в идее. Человек может чувствовать степени себя в идеальном всеединстве, т.е. в конечном счёте – во всём бесконечном бытии, и только его тело по-прежнему привязывает его к земному. Богочеловек должен будет преодолеть и это препятствие, сделав всеединство не только своей идеей, но и своим телом (отсюда симпатии Соловьева к замыслу фёдоровского “Общего дела” – см. II, т.1, С.85-92).

В сознательной воле человек может прерывать развёртывание бессознательных деятельностей и представлять их. Это значит, что человек начинает искать обоснование этой деятельности за её пределами, только её собственных оснований ему уже не достаточно. Он восходит к логосу деятельности, который открылся ему в идее. Т.о. первая особенность человека вытекает из второй – у человека появляются абсолютные основания его жизнедеятельности, которые и позволяют воспринять неполными все иные основания, прервать их и выйти за их рамки, в абсолютное.

Соловьев отмечает относительность понятия субъектной онтологии. Необходимость деятельности существа складывается из двух факторов: 1)ясного представления структуры онтологии, и 2)волевой восприимчивости к ней. Субъект может ясно представлять себе, например, условия чуждой жизни, но не чувствовать её как степени себя и не содержать в себе необходимость её мотивов. Наоборот, можно быть очень восприимчивым, только ощущать онтологию, но смутно представлять её себе. В этих случаях действие субъекта не будет выражать закон, необходимость онтологии, разве только случайно. Если оба условия воплощения соблюдены, деятельность совпадает с необходимостью, законом онтологии. Свобода воли – это свобода от необходимости одной онтологии с включением в необходимость другой. Есть, правда, одно исключение – ясный и вполне восприимчивый выбор зла

волей. У зла нет метафизического основания, вернее, оно дано в той мере бытия, которая требуется только для бытия небытия. В этом случае переход воли в онтологию чистого зла не может быть необходимостью, это единственный случай свободы чистой воли. Бог обеспечил бытие и этой возможности, но принципиально иначе, чем бытие положительных оснований: как ущербное, не способное быть доведённым до конца основание, хотя, приняв его, всегда можно пытаться сделать ещё один шаг в его направлении.

§4. "Теоретическая философия"

Чистое сознание как минимум ментальной определенности. Его данность в форме экранов сознания. Способность к тотализации как специфика ментального. Системы экранов сознания как экраны сознания. Ошибка Декарта. Чистое сознание как сознание-бытие, единство ментального и онтологического. Этапы ментального всеединства: память, слово, замысел, сущее-Истина. Единство абсолютного и относительного субъектов в ментальном всеединстве.

“Оправдание добра” – это расширенный раздел нравственной философии из “Критики отвлечённых начал”. Вторым таким разделом должно было стать произведение по теоретической философии. “Критика” в этом случае воспроизвела бы себя на новом уровне. Но начатый труд по теоретической философии остался незавершённым, первые три статьи из него были впервые напечатаны в 1897-99 гг. и озаглавлены издателем как “Теоретическая философия”.

Как и в “Критике”, Соловьев строит теоретическую философию в виде постепенного восполнения всеединства, но теперь оно берется не столько в формах философских систем, сколько как элементы и части ментального всеединства сознания-бытия.

Наименьший плерон ментального всеединства – чистое сознание. Это простейшие образования ментальной среды сознания, некоторые простые данности каких-то кусков определенности, вне всякой их связи с объективностью или субъективностью. Они даны как области сознания, способные занимать собою всё наше внимание, погружать нас в свою ментальную тотальность, и затем вытесняться другими такими же образованиями. Это определенности вместе со своим фоном, ментальные пространства, своего рода **экраны сознания**. Мы не можем быть вообще вне этих экранов, мы всегда совпадаем с границами какого-то из таких экранов (ср. с аксиомой неэлиминированности в “Критике отвлеченных начал”). Деятельность субъекта развёртывается как постоянная смена таких экранов сознания. “Во всех этих случаях имеется на лицо одинаково достоверный факт: данное сознание непосредственно занято известным, определённым представлением” (I, т.1, С.773). Это чистое сознание: со-знание, т.е. то, что вместе с знанием, то, что всегда сопровождает группу определенностей. Здесь заложена основа ментальности: способность этой группы определенностей занимать внимание, становиться тотальностью, экраном сознания. Это одно из характернейших свойств ментальной среды: её части пульсируют, и каждая из них может распухнуть на все целое, заслонить собою весь ментальный фон. В такой обнажённой первичности нейтральных “комплексов ощущений” встречает нас ментальная среда сознания.

Вскоре в ней, тем не менее, обнаруживается некоторая гетерогенность. Мы замечаем, что есть чувственные ментальности и формально-общие, причём, и те и другие даны непосредственно. Возникают иерархии экранов сознания, которые сами являются экранами сознания. Феноменология сознания постепенно разворачивается и

дифференцируется внутри себя, но в целом по-прежнему остаётся феноменологией. То, что выступает ноуменом по отношению к предшествующему уровню состояний сознания, является феноменом на своем собственном уровне – так в идее своего рода уровневой феноменологии преодолевается Соловьевым кантовско-декартовская дихотомия феномена-ноумена. *Только так можно выходить к идее реальности – изнутри самой феноменологии сознания, непрерывно следуя порядку её иерархии. Ошибка Декарта состоит в том, что он сделал переход от чистого сознания к бытию слишком грубо, перескакив сразу огромное количество промежуточных этапов. Зачем? Структура сознания такова, что она сама, изнутри себя, выводит к бытию и субъектам как собственным, достаточно сложным, но всё тем же экранам сознания.* Весь ход рассуждений Соловьева именно на этом и построен: он внутри самого чистого сознания находит всё новые членения, сохраняя природу его непосредственности. Но тогда и чистое сознание – не совсем сознание, это общая нейтральная форма бытия, лежащая по ту сторону субъекта и объекта. Чистое сознание постепенно переходит в сознание-бытие. Конструкции ментальной среды оказываются чертами субъект-объектного всеединства, *cognition is being*, ментальное совпадает с онтологическим. Если бы такого перехода не было, то познание и бытие оказались бы совершенно изолированными друг от друга сущностями (и совершенно самодостаточными в себе). В то же время понятия “познания” и “бытия” обозначают нечто соотношенное друг с другом. Понятие “гносеология” – это понятие относительное, т.е. предполагающее одновременно понятие “онтология”, поскольку познание есть по определению отношение субъекта к объекту, сознания – к чему-то вне него. Если элиминируется понятие “объект” (“онтология”), то теряет смысл и понятие “субъект” (“гносеология”). Путь европейского субъективизма непоследователен: изгоняя понятие “объекта”, оставляют понятие “субъекта”, в то время как оба этих понятия нуждаются друг в друге. Реально это приводит к сужению сферы бытия только границами гносеологии. Если последовательно пойти по предложенному пути “элиминации объекта”, то мы должны, изгоняя “объект”, одновременно изгонять и “субъекта”, переходя к “сущему” Соловьева, для которого и “субъект” и “объект” – одинаково предикаты “сущего-всеединного”.

Следовательно, понятия “познание” и “бытие” не имеют никакого отношения к совершенно самодостаточным сущностям. Если обозначить совершенно самодостаточную сущность через “сущее”, то, утверждая, что “познание совершенно самодостаточно (совершенно изолированно от бытия)”, мы либо 1) должны вместо понятия “познания” употреблять понятие “сущее” (и тогда внутри “сущего” вновь возникнет соотношенное разделение на “познание” и “бытие”), 2) либо должны понимать под “совершенной самодостаточностью” познания нечто на самом деле не совершенное, но лишь относительное, вновь предполагая с более глубокой точки зрения отнесение познания и бытия. В любом случае между познанием и бытием есть переход, есть отношение. Можно сказать еще и так, что, если мы вырезаем из всеединства какой-либо элемент, то либо мы делаем это на самом деле, но тогда, полностью выделяя этот элемент из себя, всеединство возникает как такое новое всеединство, в котором вновь все (т.к. здесь новые “все”) элементы связаны со всеми (допущение же полной изоляции X и Y равносильно исчезновению одного из них, так как “бытие двух” – это уже результат отношения, отсутствия изоляции. Поэтому, полностью изолируя элемент из всеединства и продолжая принадлежать точке зрения оставшегося всеединства, мы получим исчезновение “вырезанного” из всеединства элемента и вновь заполнение тотальности только всеединством). Либо мы только ослабляем связи элемента с другими элементами, сохраняя с более глубокой точки

зрения все эти связи. В обоих случаях во всеединстве любой элемент всегда оказывается связанным с любым другим элементом – это одно из наиболее фундаментальных утверждений философии всеединства (эта же идея отмечается для философии всеединства и Ю.И.Левиным – как утверждение наличия “органической связи” между любыми двумя элементами всеединства, см. Приложение 13).

Структура знания предстаёт как ментальная иерархия (всеединство) элементов, каждый из которых может заполнить собой внимание. Постепенно из материала чистого сознания лепится Соловьёвым ментальное всеединство. *Первичные феномены сознания рядопологаются в экране сознания памяти – возникает новый плерон сознания, в котором преодолевается время. На основе рядов памяти образуются феномены-понятия (смыслы), образующие основу слова (победа над пространственной разделённостью в обобщении). Ментальное всеединство поднимается над временем и пространством, закладываются основы языка и разума.*

Новый плерон в феноменологии сознания-бытия – замысел: субъект ментального всеединства, выражающий себя речью, системой слов. Замыслы как мысли возникают вначале трансфлективно, выражая в себе иное самим себе. Затем рождается рефлексия, обращение мышления на себя. Далее ментальное многообразие продолжает наращиваться в виде замыслов всё более высоких порядков. Замысел – “то творческое да будет, которое из хаоса фактических состояний сознания создаёт умственные мирки и миры” (цит. по II, т.2, С.220). Т.о. замысел – это общее название для всех сущих ментального всеединства, начиная с уровня отдельной мысли. Наиболее крупные замыслы – замыслы житейского, научного опыта. Венчает всю эту иерархию замысел философский – сущее как Истина (теоретическое абсолютное). Ментальное всеединство никогда не дано во всей своей ясности и полноте, но всегда в той или иной степени “рассеяния и безразличия”, оно всегда становится и никогда не завершено. Здесь мы видим применение логики всеединства к сфере сознания. Субъект философии (теоретической деятельности) двойственен – это и субъект абсолютный (как Истина) и субъект относительный, становящийся, способный заблуждаться. В то же время второй может приобщаться к первому, и тогда осуществляется процесс истинного познания. Основа всех ошибок познания – отпадение относительного субъекта от абсолютного, что выражается в отождествлении теоретического субъекта с его предикатами (гипостазирование предикатов).

§ 5. “Три разговора”, проблема теодицеи и отношение

кн. Е.Н. Трубецкого к философии Вл. Соловьёва

Три периода в творчестве Соловьёва, по Трубецкому. “Три разговора” – произведение третьего периода. Впервые столь острое противопоставление идеального и реального всеединств. Два момента реализации идеального всеединства. Разочарование Соловьёва как выражение потребности в разработке самостоятельной проблематики “прикладного всеединства”. Белое и черное всеединство, условия перехода первого во второе. Осложнения эмпирической эволюции. Совершенные и несовершенные онтологии. Проблема теодицеи, два крайних случая ее редукции. Эквивалентность теодицеи и антиномии абсолютного. Трансмогущество Бога и транссвобода твари. Теодицея как трансрациональный синтез. Два пути к Богу. Топос Люцифера. Начала творения и грехопадения. Отношение Трубецкого к философии Соловьёва.

Е.Н. Трубецкой, прекрасно знакомый с философией Вл. Соловьёва и знавший его лично, выделяет в творчестве философа три периода: подготовительный (1873-1882), утопический (1882-1894) и положительный (1894-1900). В первом периоде Соловьёв

закладывает основы собственной философии всеединства и занят преимущественно теоретическими вопросами (написание “Философских начал цельного знания” и “Критики отвлеченных начал” относятся к этому времени). Во втором периоде Соловьев разрабатывает прикладные вопросы теории всеединства главным образом на материале общественно-религиозных проблем. В этот период он верит в осуществление идеала всеединства в человеческой истории и достижимость в скором будущем свободной теократии. Тогда же написаны “Чтения о Богочеловечестве”, “Россия и вселенская церковь”, начато “Оправдание добра”.

В третьем периоде Соловьев постепенно расстается с теократической утопией и вообще со слишком земными способами осуществления всеединства (см. II, т.1, С.97-100). Самое характерное произведение этого периода – конечно же “Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории” (1900), своего рода Апокалипсис соловьевского завета.

Главное, чем интересны “Три разговора” в логико-философском плане, – это впервые столь острое противопоставление у Соловьева идеального и реального всеединства, логики всеединства и её воплощений. Вообще говоря, в переходе от первообраза к его осуществлению действуют две силы искажения первообраза: 1) несовершенство, т.е. чисто количественное ослабление первообраза, 2) зло, т.е. разрушение и извращение первообраза, как бы выворачивание его наизнанку, перевод плюса в минус, а не просто приближение плюса к нулю, как в случае с несовершенством.

В третьем периоде творчества Соловьев остро ощущает землю (среду воплощения) не просто как несовершенство, но зло. Следует чётко понимать, что это не разочарование во всеединстве вообще, но лишь в земных его формах. В письме к М.П. Никифорову о “La Russie” Соловьев выделяет “объективную истину” этой работы и “субъективные настроения” (под чем имеется в виду конечно же надежда на земную теократию), считая, что первое незыблемо, а второе уже пережито (цит. по II, т.2, С.26). Как мы уже отмечали, Соловьев осознает всё более сложные отношения между идеальным и эмпирическим всеединством, в его теории всеединства постепенно должен был оформиться самостоятельный раздел “прикладного всеединства”. Здесь логика всеединства как бы обращается на себя, рассматривая себя как всеединство всех своих реализаций.

Реальное всеединство не может вместить в себя полноты идеального всеединства, оно является его умалением и извращением. Умаление проявляется в потере и ослаблении тех или иных признаков органического синтеза – самоподобии, голоморфности, ктойности и т.д. Попытка навязать реальному всеединству несвойственную ему меру абсолютного, которую оно не в состоянии в себя впустить, может привести к эффекту инверсии: «белое» всеединство перейдёт во всеединство «чёрное». Такова именно основа антихристовой теократии в “Трёх разговорах”. Каждое начало в тварном всеединстве имеет свою отрицательную составляющую. Если синтез не доводить до конца, то будет некоторое равновесие положительных и отрицательных начал. Если же попытаться вместить в тварное всеединство несвойственную ему меру, т.е. пытаться осуществить его как усовершенное всеединство, то с неизбежностью возникнет чёрное всеединство как синтез полноты отрицательных начал – пародия на органический синтез.

Если раньше для Соловьева всеединство не могло не осуществляться во времени, то теперь ход истории совсем не обязательно приведёт к росту всеединства. *К концу мира Церковь уменьшается в числе своих приверженцев, софийное бытие “ужимается”,*

что позволяет ему впрочем достичь невиданной доселе концентрации. Если сравнивать человечество с деревом, то в конце жизни оно почти разлагается и проникается трухой, но здесь же, рядом, цветут на нём в последний раз чудесные цветы невыразимой красоты.

Всё это – следствия грехопадения земной онтологии. Т.о. субъектные онтологии могут быть двух видов: совершенные и несовершенные. Первые (например, онтологии небесных иерархий) могут лишь ослаблять абсолютное всеединство. В несовершенных онтологиях ход времени выражается в более сложном процессе, чем только рост всеединства. Например, в европейской цивилизации ход времени выражается только в росте урбанизации, но урбанизация – это «серое» всеединство, в котором есть и добро и зло, и белое и чёрное. При исполнении времён (под чем мы здесь понимаем завершение только человеческой истории, венчаемое вторым пришествием Христа), возможно, пространственная смесь начнёт поляризоваться, эта поляризация может преимущественно осуществиться либо во времени (как в “Розе мира” Д. Андреева), либо в пространстве, с уплотнением белого всеединства, как у Соловьева в “Повести об антихристе”.

Метафизика “Трёх разговоров” – это метафизика зла, проблема теодицеи. Соловьева всегда мучил этот вопрос, и он давно собирался написать отдельное произведение, посвященное проблемам Бога, свободы и зла. “Три разговора” выражали в себе и этот замысел.

Метафизика зла – это старая философская проблема. Давно была обнаружена здесь неодолимая антиномия: реальны Бог и зло, но совместить их бытие непротиворечиво нельзя, т.к. по определению они несовместимы. Два крайних решения-редукции этой антиномии: 1)если есть Бог, то он всеблаг и всемогущ, т.е. зла быть не может – это иллюзия (монизм), 2)если есть зло, то Бог не всемогущ, и существуют два мира – мир тварный, лежащий во зле, и мир божественный, мир абсолютного добра. Между ними – пропасть (дуализм).

Вспомним, что как только логика всеединства обнаруживает неизбежное противоречие, то она должна применить к нему методологию анализа противоречия в рамках логической теории проекций-мод. Аналогичным образом следует поступить и при решении проблемы теодицеи. Именно: здесь мы имеем металогическую конструкцию, которая лишь редуцируется в двух своих дополнительных моделях в форме непротиворечивых решений. Более того, проблема теодицеи – та же проблема абсолютного, в ее решениях угадываются позиции П1 и П2 (монизма и дуализма) трактовки абсолютного. Зло – это максимум иного к Богу, которое Бог и не может впустить в себя и не может не сделать этого. Заострением проблематики иного в форме зла трансрациональная природа абсолютного лишь обнажается до предела. Позиция трансрационального синтеза (П3) в проблеме теодицеи непостижимым для нас образом совмещает в сущем могущество Бога и природу зла. Здесь возникает транс-могущество Бога, вбирающее в себя неодолимые для нас меры его отрицания. Бог не играет в игрушки и не даёт твари только видимость свободы, он сообщает ей всю полноту свободы, породив то направление, которое позволит твари удалиться от Бога. Порождается и принцип этого направления – начало небытия и хаоса, ему дается возможность тянуть на себя существо, влечь к себе и находить в этом некоторое совпадение с собой. Это позиция П2. В то же время, если исчерпать сущее только такой предикацией, то возникнет рядом с первым Богом второй, т.е. ни один из них не будет Богом, и проблема высшего существа просто перенесётся на новый уровень. Тогда, коль скоро Бог всё же есть, и он один, и это тоже так же серьезно, как и свобода, то и

удаление от Бога должно быть на самом деле именно таковым, т.е. именно уходом в ничто, в небытие, саморазрушение, и никак иначе (П1). И если свобода обеспечена серьёзно, то саморазрушение возможно, у свободы может хватить на это сил. Отсюда же проистекает знаменитое деление Канта на умопостигаемый и эмпирический характеры – здесь природа существа дана в позициях П1 и П2 соответственно. Само существо трансрационально, выступает как сущее – металогическое единство своих характеров. Как Бог обладает трансмогуществом, которое лишь в своих редукциях предстаёт как могущество (П1) и самоограничение (П2), так сотворённое существо обладает транс-свободой, распадающейся в своих редукциях на свободу в Боге (П1) и свободу от Бога (П2). Истории философских дискуссий – во многом истории редукций метафизических трансструктур. Это мы видим и в проблематике абсолютного, и в решениях проблемы теодицеи (см. Приложение 16).

Следует заметить, что как бы мы сейчас ни пытались решить проблему теодицеи, оставаясь в рамках разума, – это всегда будет слишком имманентно, чем это вообще возможно в сознании и человеческой жизни (вспомним, что сама среда разума и логики, – это, по Соловьёву, преобладание позиции П1 (или Л1), преобладание имманентизма). Более того, как бы ни было велико напряжение трансрационального синтеза, оно может быть сделано ещё более интенсивным и способно выйти в ещё большие области трансцендентного. Но в любом случае модельные области трансрационального синтеза, каждая из них, должны приближаться к ментальной тотальности, предельной для данного существа. В этом отношении проблема теодицеи для каждого существа всегда будет звучать в одинаково невыносимом напряжении. Как пишет Трубецкой: “Сначала должна раскрыться **пропасть**, отделяющая два мира, только затем ... можно перекинуть мост между ними” (II, т.2, С.207). В логике можно только указать, в какую сторону можно двигаться, что должно произойти с ментальной средой сознания, но сам результат этого движения будет лежать по ту сторону сознания и мыслимости вообще. Такова природа всех трансрациональных синтезов.

В мире свободном есть два пути к Добру (Богу): 1) путь первоначального выбора Добра и следование ему (**путь чистоты**, путь целомудрия, путь Софии и Богоматери – вспомним слова Богоматери, сказанной о Серафиме Саровском: “он нашего рода”), 2) путь грехопадения и последующего восхождения к Добру (**путь полноты**). У каждого пути есть свои достоинства, т.к. даже из небытия Бог извлекает пользу. Чистота приводит к недостижимым для падения лёгкости и ясности. Полнота даёт закалённое страданием добро, достигающее особенной силы. В полнотности усовершенного мира эти два пути будут звучать как высокие и низкие гармоничные тона единого аккорда.

Эти общие идеи по-разному преломляются для существ разных масштабов в мировом всеединстве. С масштабом существа растут как сила его воли, так и её склонность к добру. Где-то есть топос (если двигаться сверху вниз), в котором сила воли ещё достаточно велика, а склонность к добру уже ослабевает. Это слабое место тварного всеединства, своего рода “принцип Люцифера”.

Заметим наконец, что если после творения возможно грехопадение, то, следовательно, творение начинается не в самой низшей точке линейно упорядоченного всеединства, ведь есть место, куда можно упасть ещё ниже. В тварном мире тем самым задано трансначало, которое в позициях П1 и П2 расщепляется на **начало творения** (П1) и **начало грехопадения** (П2). Второе лежит ниже первого и есть в пределе абсолютный нуль. Освобождение злой воли в той или иной мере сдвигает начало эволюции мировой души от начала творения ближе к началу грехопадения. Тем не

менее, внутри мировой души, следующей по пути полноты, могут быть субъекты и их онтологии, следующие по пути чистоты (конечно, это будет уже частный путь чистоты в рамках общего пути полноты). Для духов, по Соловьеву, пути полноты быть не может: если дух выбирает зло, то этот выбор необратим.

Три периода творчества Соловьева, выделенные Трубецким, – это стадии движения Соловьева от преобладания позиции П1 (монизма) в его творчестве к позиции П2 (дуализма). Сам Трубецкой очень склонен к дуализму в оценках Соловьева и постоянно воюет с его монизмом и пантеизмом. Трубецкой остро чувствует разницу абсолютного и относительного субъектов, и ему не нравится слишком прямое их отождествление у Соловьева. Не всякая вещь обладает своей идеей во всеединстве, считает Трубецкой. “Низкие” вещи могут обладать началом устойчивости и самости и тем не менее не иметь своей идеи во всеединстве. Таким образом, должно быть начало этой устойчивости, выходящее за рамки всеединства. “Абсолютное сознание” Трубецкого должно соединить в себе это начало и всеединство Соловьева. В плане логическом, однако, это то же всеединство, но взятое в усиленной позиции П2. В этом же духе Трубецкой поддерживает концепцию личности как ипостаси, а не субстанции, у Соловьева. Как в абсолютном может быть усилена позиция П1, и мы получим абсолютного, вечного, субъекта (субстанцию), а можно усилить позицию П2 и получить становящееся абсолютное, относительного субъекта (ипостась), так и в любом частном существе возможно усиление того или иного моментов. Разного рода споры на эту тему выясняют, к сожалению, непонимание основных идей логики отношений в философии Соловьева, Трубецкой больше склонен к выбору, чем к совмещению антиномичных определений в существе: “за невозможностью совместить ... два диаметрально противоположные решения необходимо сделать выбор между ними” (П,т.2, С.352). Теорию логических проекций Трубецкой у Соловьева просмотрел.

Глава 2

“Свет не вечерний” логики всеединства



Начиная с этой главы, мы обратимся к исследованию логики всеединства у последователей Вл. Соловьева. Анализ произведений этих философов не будет слишком подробным: основная концептуальная схема остаётся неизменной у всех представителей русской философии всеединства, и они интересны для нас в первую очередь углублением и оригинальным представлением отдельных сторон логики всеединства.

“Свет не вечерний” С.Н. Булгакова (о. Сергия) – одна из значительнейших его философских работ, крупное произведение по метафизике всеединства, представляющая из себя своеобразную духовную автобиографию автора. Написанный в форме теодицеи и вышедший в грозном 1917 г., этот труд несёт в себе огромную

плотность текста и мысли. Апологетика православия подкреплена в нём основательнейшим логико-философским исследованием. Прежде чем обратиться к более светским представителям школы всеединства, мы попробуем исчерпать мистико-религиозный заряд основателя школы анализом работ философов-священников: о. Сергия и о. Павла (см. главу 3).

§ 1. “Свет не вечерний”: имманентное и трансцендентное

Религиозные суждения априори. Основа религиозного логоса как ментальная диада “трансцендентное – имманентное”. Ментальная топология у Булгакова. Слабое и сильное трансцендирование. Догмат и символизм трансцендентного в имманентном. Преображение начал.

“Свет не вечерний” состоит из Введения и трех отделов:

Введение “Природа религиозного сознания”,

Отдел первый “Божественное ничто”,

Отдел второй “Мир”,

Отдел третий “Человек”.

В тройственном членении книги угадывается диалектика триединого абсолютного. В этом параграфе мы рассмотрим основные идеи Введения. *Как и Соловьев, Булгаков видит в религии высшую форму человеческого духа, ниже располагается искусство, ещё ниже – наука. Религия для Булгакова – живая связь с Богом, абсолютным. Он начинает своё исследование в духе Кантовского критицизма, с вопроса: “как возможна религия?” Кант ошибался, отвергая возможность религиозных суждений априори и сводя религию к рациональной теологии. Религиозные суждения априори возможны, но они выходят за рамки только разума или другого ограниченного начала. Религия – “непосредственное опознание Божества и живой связи с ним” (III, С. 20-21). Она вырастает из живого религиозного опыта и осуществляется благодаря наличию в человеке особого органа религиозного познания. Это психологический момент религиозного сознания, ему соответствует и свой логос. Основа религиозного логоса – категории трансцендентного и имманентного: “в категориях религии трансцендентно – имманентное есть основное формальное понятие, в котором осознается связь с божеством” (III, С.12). “Трансцендентное есть ... некоторая пограничная область для имманентного, его предел” (III, С.22).* Итак, как и у Соловьева, мы видим, что у Булгакова основой религиозного логоса, т.е. логики всеединства (поскольку религиозное начало – это принцип отношения к безусловному, всё приводящий во всеединство), является парная ментальная конструкция. Соловьев использует термины “сущее – бытие”, Булгаков: “трансцендентное – имманентное”. Но у о.Сергия есть и своя особенность в трактовке ментальной диады, он в большей мере склонен к некоторой философской топологии, используя для характеристики ментальной диады понятия “предела”, “границы”, “предельного процесса”, “пограничной области” и т.д. *В имманентном, по Булгакову, есть своя бесконечность и свои степени трансцендирования, ряд которых образует потенциальную (“дурную”) бесконечность, но когда речь заходит о религиозном трансцендентном (принцип которого Булгаков символизирует, в отличие от соловьевского “Я есмь”, формой второго лица “Ты еси”, или просто “Еси”), то им предполагается выход за всю бесконечность имманентного.* Здесь мы сталкиваемся впервые с базовыми ментальными конструкциями Булгакова, которые будут играть ведущую роль в его варианте логики всеединства на протяжении всей книги. Введением пары “трансцендентное – имманентное” как принципа ментальной предельности отмечается

та сторона логики всеединства, которая выражает не только отношения сущего и его предикатов, как у Соловьева, но и отношения разных предикатов между собою. Ментальной предельностью (трансцендентным) для данного предиката выступает не только сущее, но и иной предикат. Вот этот оттенок некоторой “горизонтальности”, рядоположенности данного и иного, звучит в паре “имманентное – трансцендентное”. Здесь конечно следует учитывать тот факт, что когда Булгаков использует трансцендентное в смысле сущего, то он усиливает его трансцендентность сравнительно с таковой в более рациональной философии Соловьева, трактуя сущее с более выраженным религиозным смыслом. В целом мы получаем два особенных признака ментальной диады как “трансцендентное – имманентное” у Булгакова сравнительно с ментальной диадой “сущее – бытие” Соловьева: 1) трансцендентное выражает принцип ментальной предельности не только в отношении сущего и предикатов (“сильная” трансцендентность), но и в отношении разных предикатов (“слабая” трансцендентность). 2) в роли “сущего” “трансцендентное” у Булгакова более трансцендентно, чем у Соловьева (обвинение Соловьева в “чрезмерном рационализме” – см. III, С.158-159, примечание). *Трансцендентное как сущее используется обычно Булгаковым в форме существительного, трансцендентное вообще (в том числе и для предикатов) чаще передаётся прилагательным или наречием (“трансцендентный”, “трансцендентно”).* Предпосылки диады “трансцендентное – имманентное” таковы: во-первых, есть некоторая область, какая-то обобщённо-протяжённая среда (в том числе ментальная среда, ментальное пространство), в этой области есть граница, которая разбивает всю протяжённость на две области – внутреннюю (внутри границы) и внешнюю (вне границы); во-вторых, возможно двоякое движение изнутри внутренней области к её границе: 1) движение, не выводящее за рамки внутренней области, но бесконечное и бесконечно приближающееся изнутри к границе внутренней области (степени трансцендирования (слабая трансцендентность) в имманентной бесконечности), 2) движение, выводящее за границы внутренней области во внешнюю область – сильная трансцендентность (т.к. этот процесс включает в себя имманентную бесконечность как свою собственную часть, то он тем более бесконечен. Но здесь мы имеем дело с актуальной (положительной) бесконечностью по отношению к бесконечности внутренней области). Такова система ментального обеспечения (необходимых пред-посылок), предполагающаяся диадой “трансцендентное – имманентное”. Имманентное – это внутренняя область без своей границы, трансцендентное – внешняя область вместе с границей внутренней области (граница внутренней области не включается в имманентное, т.к. она – предел имманентной бесконечности, которая носит потенциальный характер, т.е. никогда не достигает своего предела, но всегда стремится к нему). Итак, мы видим, что диада “трансцендентное – имманентное” предполагает своего рода **ментальную топологию**. Мы использовали понятия: ментальное пространство, граница, область, внутренность области, предельный процесс. Какова бы ни была ментальная топология, она по крайней мере должна содержать в себе подобного рода конструкции. С этой точки зрения её можно будет проиллюстрировать любой другой топологией, содержащей те же конструкции, например, обычной топологией на плоскости (рис. 24).

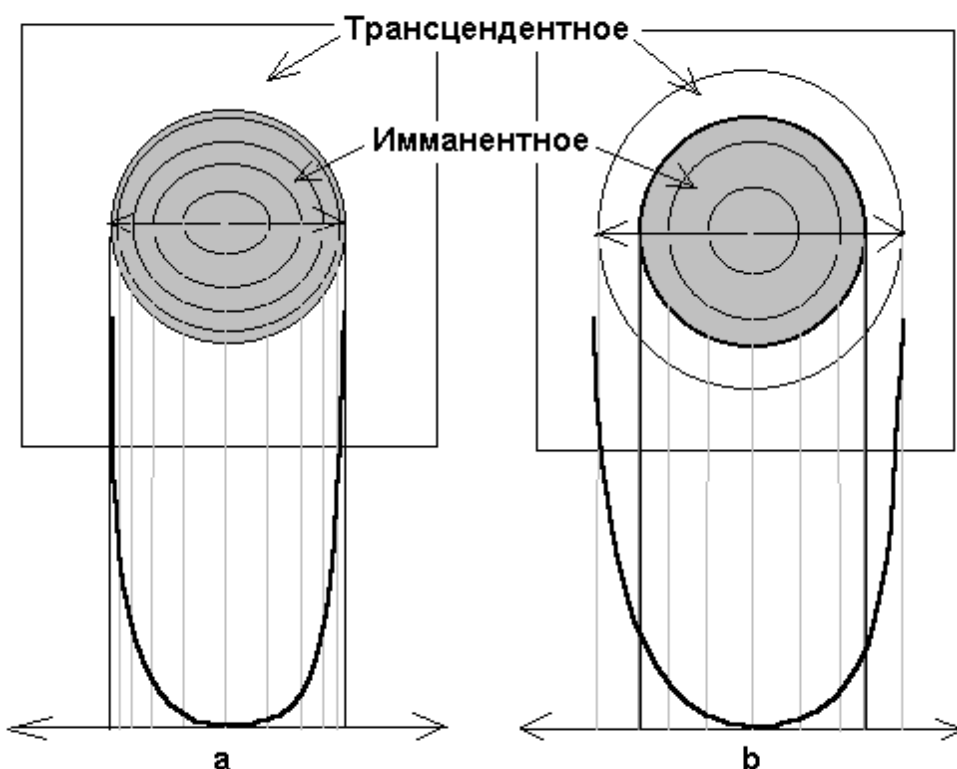


рис.24 Интерпретация имманентного и трансцендентного на плоскости. а - слабое трансцендирование, б - сильное трансцендирование. Имманентное - часть плоскости, лежащая внутри выделенного круга. Трансцендентное - часть плоскости, лежащая вне выделенной круга вместе с границей этого круга.

Вера для Булгакова – это способность выхода в трансцендентное, энергия и сила прорыва ментальных границ и пределов, причём, в самом сильном смысле, т.е. как сильное трансцендирование. Булгаков характеризует веру признаками: 1)свободы, т.к. нельзя непрерывно, с необходимостью выйти из имманентного в трансцендентное, здесь всегда скачок (с точки зрения слабого трансцендирования), 2)целостности, т.к. в сильном трансцендировании происходит выход ко всецелому существу, 3)объективности: сильное трансцендентное лишено произвола отдельных начал, 4)динамичности: вера – это прорыв в трансцендентное, и этот процесс может иметь разные темпы (степени) и формы. Булгаков отличает религиозную веру от гносеологической веры-интуиции (например, у Соловьева). Первая обладает свободой, т.е. способностью вырваться в такое трансцендентное, с точки зрения которого все трансцендирования гносеологической интуиции будут имманентны. Вообще задача религиозной философии – в борьбе с имманентизмом, крайнее выражение который получил в философии Гегеля. Выход за рамки имманентного есть преодоление тотальности знания, поскольку “всякое ... знание есть самосознание, т.е. имманентно” (III, С.36-37). Иманентизмом страдают оккультизм и теософия, которые предполагают бесконечную иерархию степеней внутри имманентного и в конце концов имманентизацию Бога. Эволюция в оккультизме “не имеет конца и предела; абсолютное для этого радикального эволюционизма существует лишь в качестве возможности беспредельного движения, т.е. “дурной бесконечности”,

между тем как религия имеет дело с положительной (актуальной – В.М.) бесконечностью...” (III, С.37).

“Вера необходимо родит догмат”, где догмат “есть сигнализация понятиями того, что не есть понятие, ибо находится выше логического мышления в его отвлечённости; в то же время он есть формула, выраженная в понятиях, логическая транскрипция того, что дано в религиозном опыте” (III, С.69). Т.о. догмат – это выраженное в имманентном сильное трансцендентное, такое выражение может быть только “сигнализацией” в понятиях сверхпонятийного, т.е. в имманентном трансцендентного. В то же время здесь возможна некоторая формульность, “транскрипция” в логике сверхлогического. В целом догмат может быть выражен лишь как символ, если последний понимать как особого рода знак, построенный из материала имманентного сознания, но указующий на своё значение как на сильное трансцендентное.

Проблема догмата тесно связана с проблематикой соотношения религии и философии. В религии Бог (трансцендентное) дан, в философии Бог выводим. Абсолютно в философии всегда только мышление (позиция Л2), всё прочее (Бог, мир) подчинены ему и потому выводимы. Но само мышление основание своей бесконечности и абсолютности находит в том, что по ту сторону мысли (позиция Л1). Пределы мышления, которыми оно держится, укоренены в самом мышлении, (вера) догмат неизгонима из мысли. Мышление должно включить в себя веру как свои пределы, впустить в себя трансцендентное – здесь мы узнаём трансцендентное познание Соловьева как трансрациональный синтез позиций Л1 и Л2.

Наука может соединиться с верой и выработать собственное “научное благочестие”: “раз вообще существует наука, то возможно и научное благочестие” (III, С.86), в искусстве возможно “художественное благочестие”.

Все начала должны быть преображены включением в себя трансцендентной целостности (голоморфность начал как основа их “благочестия”), своих пределов, стать преображёнными началами духа.

§ 2. “Свет невечерний”: Божественное Ничто

Три вида противоречий. Противоречия, необходимые для разума, L-противоречия. Виды отрицания. Феномен самореферентной имманентизации.

В первом отделе своего труда Булгаков обращается к логике абсолютного.

Он отходит от крайних форм противопоставления мышления и религии (веры) – в отношении к абсолютному они одинаково имманентизируются. Имманентное проникает в религию и сообщает ей неуничтожимую антиномичность: Бог трансцендентен, но даётся он нашему сознанию (в том числе в религии) через имманентное. Эта антиномия укоренена в природе самого сознания.

В общем случае можно, – считает Булгаков, – различать три вида противоречий: 1) **логическое противоречие** (ошибка), в основе которого заложено имманентное несоответствие мышления самому себе. 2) **диалектическое противоречие**, выражающееся в единстве полноты и неполноты каждого начала всеединства и обнаруживающая себя в моментах остановки и нового движения (снятия) каждого начала в диалектическом процессе. В диалектике несоответствие мышления себе уже не является ошибкой, вытекает как необходимое условие дискурсивного характера самого мышления и дорастает до уровня “критического самосознания”, т.е.

рефлексии сознания над собой, расщепления в себе. Но это самоудвоение сознания всё же остаётся на почве имманентности сознания, хотя и лежит на его границе, как “дискурсия дискурсии” (здесь сознание достигает самоподобия – в средствах использует то же, что и в предмете). 3) **антиномия**: “Она порождается осознанной неадекватностью мышления своему предмету” (III, С.90), выходит за рамки мышления вообще. В антиномии сознание имеет предел, необходимый для самого сознания: “Разуму присущи вполне закономерные антиномии” (III, С.90). Т.о. в антиномии впервые несовпадение мышления с собой достигает уровня соединения имманентного и трансцендентного (позиций Л1 и Л2) в одном металогическом состоянии.

Итак, все противоречия приводятся в следующую систему (рис. 25).

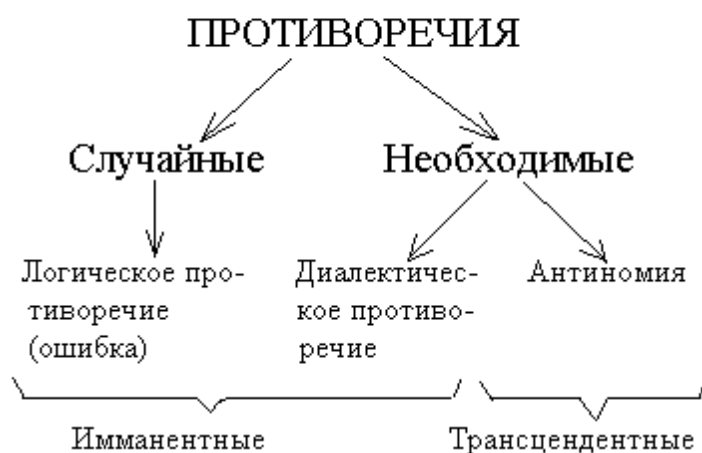


рис. 25 Классификация противоречий, по Булгакову

В основе противоречия – несовпадение мышления с собой. Это несовпадение может быть в рамках одной модели сущего, и тогда оно носит характер ошибки, случайно, и подпадает действию низшей формы закона тождества. Если же такое несовпадение необходимо, то оно может быть понято только как высшая природа сущего (модуса), выражающая себя в противоречивых предикациях (модах). И здесь возможны свои степени: субъект мышления может противоречиво предиктировать мышление, но одновременно и сам способен принадлежать мышлению (таково диалектическое противоречие). Либо субъект-сущее способно выходить за рамки мышления, трансрационально предиктируя его (случай антиномии). В этом случае действует высшая форма закона тождества.

Заметим также, что антиномичность сущего получает у Булгакова топологическое выражение – как следствие отношения к трансцендентному. Выражение трансцендентного как ментального предела в имманентном существенно (с необходимостью) противоречиво. Такого рода закономерные противоречия, обеспечивающие феномен ментальной предельности, можно обозначить как **Л-противоречия** (L – от limit, предел). Таковы и диалектические противоречия, и антиномии, но особенно последние. Предел – конструкция существенно антиномичная.

Он конституирует полноту своего определения в единстве дополнительных позиций Л1 и Л2, трансцендентного и имманентного. С одной стороны, предел недостижим и как таковой порождает предельный процесс в форме потенциальной бесконечности (позиция Л2). С другой стороны, предел дан, он положен, иначе нечему было бы породить предельный процесс (позиция Л1).

В наибольшей мере антиномичны для Булгакова религиозные Л-противоречия. *Главное из них – антиномия Бога. В ней отрицание, несовместимость между имманентным и трансцендентным достигает невообразимого напряжения. Уместнее здесь говорить о “не” с большой буквы: “НЕ”. Божество – это одинаково НЕ-кто и НЕ-что. Чтойность и ктойность (Булгаков употребляет последний термин на с. 91, III) одинаково присущи бытию.* Здесь мы отмечаем прирост трансцендентности у Булгакова сравнительно с Соловьевым: у последнего сущее – существо, ктойность, в большей мере, чем у первого.

Апофатическое и катафатическое Богословие – два пути-редукции. Первое всякую определённую рассматривает как порождение сознания и погружает в сознание всё бытие, делает имманентное тотальным и как следствие этого получает невыразимость трансцендентного (позиция Л2). Катафантика расширяет сферу выразимого и на трансцендентное, сопоставляя его в этом рядом с имманентным (Л1).

Антиномия Бога невыносимо напряжённа. Ничто иное не может вместить в себя такую мощь сверхпостижимого. Булгаков ищет средства выражения этой силы в различии разных форм и степеней отрицания, удачно передаваемых греческим языком. “...отрицательность, как таковая, может иметь различную энергию и разное происхождение и смысл. Она может указывать на невыразимость и неопределимость того, что погашается отрицанием, и совпадать в этом смысле с греческим α privativum, но оно также может означать и отсутствие определения, неопределённость как состояние потенциальности, невыявленности ..., соответствуя греческому $\mu\eta$...” (III, С.130). Третий вид отрицания передается частицей $\sigma\upsilon$: “не то”, “не это”. В отношениях Бога и мира присутствует скорее первое, наиболее сильное отрицание. Отрицая ктойность Божества, Булгаков трактует его, тем не менее, как сверхличностное начало. Наконец, путь к антиномии Бога и твари лежит через антиномичность самой твари. Всё это призвано довести до предела напряжение Главной Антиномии.

Здесь ярко проявляется одна очень характерная особенность логики всеединства. В плане логическом Булгаков использует те же конструкции, что и Соловьев, и тем не менее Булгаков критикует Соловьева за имманентизм. Как это может быть? Это связано с самореферентной, самоподобной структурой ментальной диады. То, что одним философом рассматривается как трансцендентное, другим философом может быть объявлено имманентным и в качестве трансцендентного им будет зарезервирована новая область ментальности. Вся полнота философской системы первого философа, в том числе венчающая её дихотомия трансцендентного и имманентного, будет вторым философом отнесена только к области имманентного в его собственной диадной структуре (рис. 26).

Причём, сама структура диады и вообще логики всеединства не изменятся у второго философа, просто с его точки зрения трансцендентное первого философа поблекнет и увянет, имманентизируется.

Для выражения большей силы ментальной диады второму философу понадобится новая, более “жгучая” терминология, новая, более напряжённая область интерпретации.

Соловьев делает нечто подобное по отношению к Гегелю, Соловьева имманентизирует Булгаков и затем критикует его за имманентность, напрягает собственные ментальные оппозиции, увеличивает “не” малое до “НЕ” большого. То же характерно для Трубецкого, Флоренского и других последователей Соловьева в отношении к последнему.

Все подобного рода трансформации возможны на основании того, что: 1) ментальная диада может быть вложена в свою имманентную составляющую, 2) образующаяся при этом целостность вновь будет ментальной диадой.

Это и есть **самореферентность** ментальной диады – она может обращаться на себя, вновь воспроизводя себя. В силу того, что все основные конструкции логики всеединства построены по образцу ментальной диады, при её удвоении произойдет также и их удвоение.

Описанный процесс слишком типичен для развития послегегелевской философии, чтобы его оставить без фиксации собственным термином. Мы его назовём процессом **самореферентной имманентизации** (заметим, что теоретически возможна и

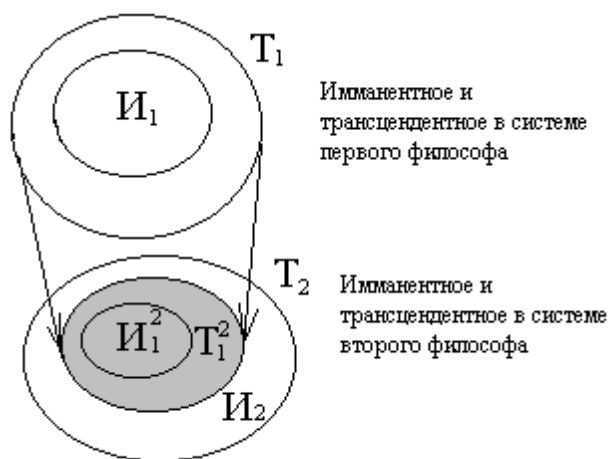


рис. 26 Отношения ментальных диад в системах двух разных философов при самореферентной имманентизации первого из них вторым

самореферентная **трансцендентизация**, когда диада воспроизводит себя не за счёт имманентирования трансцендентного, но за счёт трансцендентирования имманентного. Чаще, однако, ученики именно имманентизируют трансцендентные ментальные структуры своих учителей).

Знаменательно в этом случае отсутствие логико-философского прироста в актах самореферентной имманентизации. Базовая конструкция логики всеединства оказывается самореферентной (самоподобной) и перестаёт изменяться в продолжающихся актах расширения. Достигнута инвариантная логическая структура, и это было почувствовано философами особенно остро после Гегеля, который впервые столь полно оформил идеи философской логики. Прирост новизны перестал сказываться в области теоретической философии, он с тех пор оформляет себя в смене областей интерпретации всё той же логической структуры и накачке напряжения

между имманентным и трансцендентным в экзотической философской терминологии. Вот во многом основа “критики метафизики” и иррационализма послегегелевской философии.

Булгаков выделяет три формы-ступени религиозного сознания: 1)отвлечённое мышление (more geometrico или analytico), 2)мистическое самоуподобление (more naturali или mystico), 3)религиозное откровение (more historico или empirico). Первые две формы имманентны, имперсональны, и лишь третья требует не только усилий человеческого сознания, но и откровения Бога. Первому абсолютному Соловьева соответствует у Булгакова Абсолютное как НИЧТО, питающееся энергией самого сильного отрицания-лишения, передаваемого α privativum по отношению к тварному миру. Второе абсолютное как потенция всякого бытия – это отрицание-возможность твари, μη ον (меон, меональное НИЧТО).

Диалектику первого абсолютного Булгаков развёртывает как историко-философское исследование апофатического богословия и соответствующего направления в философии.

§ 3. “Свет не вечерний”: меон и укон

Ментальное обеспечение трансрационального синтеза: предельная тотализация дополнительных предикатов. Понятия М- и L-статусов сущего. Меон и укон, их трансрациональность. Разъяснение “поправки на вечность”. Творение и эманация. Интуиции конечного и бесконечного у Булгакова. Трансрациональный синтез теодицеи. Два момента времени, редукативный характер рациональных пророчеств, металогический характер времени. София как верхняя грань тварного мира. Софийная телесность. Отрицательно-нулевой статус укона.

Булгаков особенно оттеняет ментальную предельность антиномии абсолютного. Трансрациональный синтез в его представлении звучит на последнем пределе ментальной постижимости: “Это самораздвоение Абсолютного как абсолютно-относительного образует предельную антиномическую грань для мысли” (III, С.158). Коснёмся условий этой ментальной предельности более подробно.

Конструирование любого трансрационального синтеза начинается на вполне имманентной и рациональной почве. Сущее погружается в имманентное вместе со своими предикатами. Пусть сущее выражается в двух дополнительных предикатах P_1 и P_2 , например, сущее-абсолютное – в абсолютном-ничто (P_1) и абсолютном-всё (P_2). Первоначально области предикации (модели) рядопологаются друг подле друга в некотором общем ментальном фоне, вполне обозримом рационально и непротиворечиво. В этом случае несовместимость предикатов условная, кажущаяся, трансрациональный синтез здесь слишком рационален и имманентен. Что нужно сделать, чтобы в самом деле сообщить ему транс-рациональность? Сознание субъекта всегда представлено некоторым экраном сознания, ментальным пространством, тотальностью ментального фона. Усиление “транс” начнётся по мере приближения полноты каждой из предикаций к тотальности текущего экрана сознания. Вначале предикаты будут ещё хорошо совместимы, затем начнутся трудности, невозможно будет охватить при полноте одной предикации-моды полноту другой. В этом случае синтез-сущее, лежащий по ту сторону предикаций, впервые начнёт приобретать свойства живой транс-рациональности. Но, по мере того как это начнёт происходить, субъекту уже всё труднее будет удерживать определенность такого синтеза. И этот процесс должен обладать предельностью, т.е. субъект должен быть в состоянии всё

более и более сливать каждую предикацию с тотальностью экрана сознания. Проще говоря, трансрациональный синтез считается достижимым в пределе ментальной тотализации каждой из предикаций. Так как этот предел сознанию дан как таковой, т.е. на грани выразимости, то само сознание может для его выражения использовать только свойства стремящегося к нему ряда тотализаций каждой из предикаций. Эти ряды должны обладать сходимостью, как говорят математики. Подробнее мы коснёмся этого вопроса ниже (см. Приложения 5, 6 и 7). Совсем просто условия трансрационального синтеза можно сформулировать так: каждый предикат должен стать ментальной тотальностью. Т.о. этот синтез начинается при имманентизации предикатов, затем, за счёт ментальной тотализации, каждый из предикатов становится трансцендентным (рис. 27).

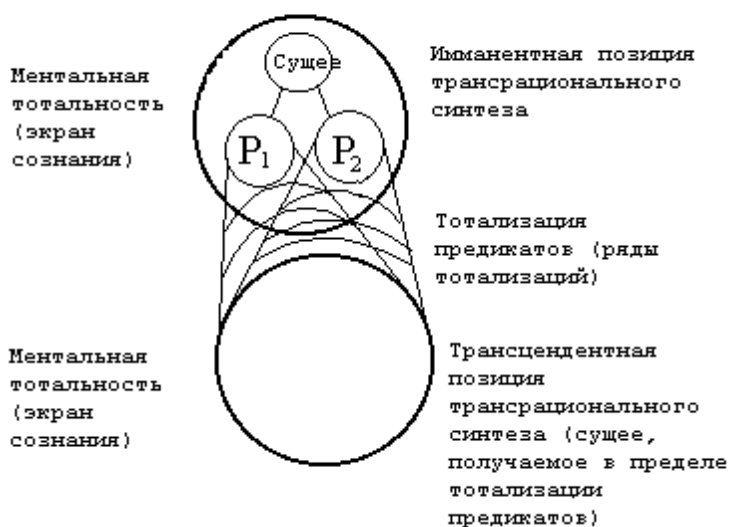


рис. 27 Условия порождения трансрационального синтеза за счет ментальной тотализации его предикаций

В этом случае синтез-сущее считается трансрациональным. Он становится практически невыразимым и может быть только сымитирован в сознании в виде особенно напряжённой, предельной терминологии, которую мы повсеместно можем найти у Булгакова.

Итак, видно, что основную роль в трансрациональном синтезе играет ментальная тотализация каждой предикации-моды. Именно это, по словам Булгакова, “образует предельную антиномическую грань для мысли”, т.к. несовместимость (антиномичность) предельно велика при максимально несовместимом отношении предикатов, достигаемом при ментальной тотализации каждого из них. “Сначала должна раскрыться **пропасть**, отделяющая два мира, и только затем ... можно перекинуть мост между ними”, – вспоминаются слова Трубецкого, также направленные против имманентизма Соловьева. Последователи Соловьева настойчиво подчеркивают необходимость усиления несовместимости дополнительных предикаций сущего, и только при этих условиях необходимо “перекидывать мост” между ними, т.е. мыслить синтез в немислимом, сверх-мыслимом положении. “Здесь *прличествует лишь*

благоговейное безмолвие пред непостижной, в недрах Абсолютного совершающейся тайной” (III, С.158). Мотив ментальной предельности настойчиво повторяется, Флоренский и Франк доводят его до сообщения антиномической природы самому существу (см. ниже). Чтобы зафиксировать эту тенденцию, будем употреблять следующую терминологию. В двух позициях трансрационального синтеза – имманентной и трансцендентной (см. рис.27) мы видим возможность двух **статусов** (положений) предикаций-мод: предикаты могут быть локализованы (имманентная позиция) в рамках некоторого экрана сознания, выступать как его собственные части – в этом случае мы будем говорить, что предикаты (моды) даны как **М-статус сущего** (М – от *mediana*); и предикаты могут быть тотализованы в экране сознания, совпадать с ним или даже выходить за его границы – в этом случае мы будем говорить, что предикаты (моды) даны как **Л-статус сущего** (L – от *limit*).

Трансрациональный синтез требует перевода предикатов сущего в L-статус, хотя начаться рассмотрение его может с их рядополагания в М-статусе.

Отметим наконец близость идей ментальной тотальности и гипостазирования начала: сказать, что предикат (начало) находится в L-статусе – это то же, что и предположить подчинение ему всех иных начал (см. “Критику отвлеченных начал”). В том числе, в собственной модели предикат дан в L-статусе, точно совпадая с тотальностью экрана сознания.

*Во втором отделе, который озаглавлен “Мир”, Булгаков переносит своё исследование в область второго абсолютного и традиции катафатического богословия. Основа мира, тварности, – абсолютное как отрицание-возможность бытия, меон. В меоне есть две грани – нижняя и верхняя. Нижняя грань меона – абсолютное небытие, передаваемое Булгаковым третьим отрицанием бытия, как *ουκ ον* (укон). Это своего рода ноль бытия, постижимый умом лишь косвенно, через “незаконнорожденное суждение”, *απτον λογισμο τιμι νοτα*, по Платону (“Тимей”, 52b). Заметим, что эта конструкция также требует привлечение идей трансрационального синтеза. В одной модели укон есть некоторая ненулевая величина, в другой его нет вообще (вспомним условия недостатка самобытия *materia prima* у Соловьева, связанные с её модами в моделях М1 и М2 и доминированием модели М1 для абсолютного субъекта). Перевод этих мод в L-статус сообщает уконическому синтезу трансрациональный характер, специфика которого состоит в “пустоте” одной из мод, в итоге синтез (модус) образуется как некоторое “разряжённое” сущее, “полупустое”, не способное к фиксации не просто в силу своей металогики, но из-за “типологичности”.*

Акт творения мира – это непостижимый в мысли переход от укона к меону. Здесь мы имеем дело с трансрациональным действием (актом), а не состоянием. При трансрационализации действия в L-статус переводятся отдельные этапы действия, после своего первоначального положения в М-статусе. Вообще, именно имманентная позиция всех металогических состояний (и актов) позволяет вначале вполне рационально рассуждать о них. Но затем нужно делать “поправку на вечность”, которая как раз и выражается в L-статуировании всех предикатов-мод. Соловьевские поправки кажутся слишком слабыми многим его последователям, они пытаются усилить их более напряжённой терминологией и более “экзистенциальными” моделями логики всеединства.

Укон в наибольшей мере противостоит абсолютному, отрицая его не только ослаблением в степенях, но и инверсией. Укон – это ад, культ ничто, царство

нигилизма. Он существует “только за счёт положительных сил бытия, онтологическим хищением” (III, С. 165). Укон – это начало грехопадения, ниже которого уже падать некуда. Меон (начало творения) ближе к природе Бога, чем укон, и только последний может обеспечить небывалую непостижимость акта творения, в то время как творение из меона было бы слишком имманентным и напоминало бы скорее эманацию, чем творение *ex nihilo*. Заметим, что творение и эманация – две дополнительные предикации трансрационального акта рождения мира Богом. Эмануруя мир, Бог ослабляет себя в степенях, и поток рождения здесь непрерывен, развёртывается как количества внутри одного сущего (позиция П1). Творя мир из ничего, Бог прежде допускает к бытию это ничто (укон) как именно ничто, противопоставляя его себе (П2). В эманации рождение мира идёт сверху вниз, ослабляясь в степенях, в творении – снизу вверх, скачком из небытия в бытие, из ничто в нечто.

Булгаков неоднократно привлекает для иллюстрации трансрационального синтеза в абсолютном идее конечного и бесконечного (см. III, С.132 – примечание, С.171). Конечное (c) и бесконечное (∞) даны в двух отношениях: в одном из них конечное есть вполне определённая величина, данная положительно, рядом с бесконечностью (позиция П2), в другом отношении конечное обнуляется, исчезает – таково сложение конечного с бесконечным ($c + \infty = \infty$) и деление конечности на бесконечность ($c / \infty = 0$) – это позиция П1. При такой логической метафоре идея проекций-мод присутствует, но как-то неявно, не столь ясно Булгаков её выговаривает, как Соловьев. Хотя общая идеология трансрационального синтеза присуща конечно всем представителям философии всеединства. Тот же Булгаков пишет о рационализме, что в нём “допускается только альтернативное **или** – **или**, где голос религиозного сознания властно говорит: **и** – **и**. Бог есть **и** абсолютное, **и** Творец мира, – **и** сверхбытийное Сущее, **и** Бог как основа всяческого бытия. В центральном догмате христианства о соединении во Христе двух природ, Божеской и тварночеловеческой, **нераздельно и неслиянно**, эта мысль получает откровенно антиномическую **и** при этом боговдохновенную формулу” (III, С.171).

“Лукавство разума” проявляется в этом случае в подмене антиномии диалектическим противоречием: антитетика переходит в диалектику, L-статус в M-статус.

Касаясь проблем теодицеи, Булгаков отмечает неоднозначный характер тварной свободы: “... свобода твари существенно связана с ущербностью её бытия. Поскольку мир бытийными корнями своими погружен в Бога, он чужд свободы и связанных с нею разных возможностей, случайности и неверности (П1 – В.М.); но поскольку он тварен и погружен в ничто, он стоит под двусмысленным знаком категории возможности, выбора многообразия... (П2 – В.М.). **Мир не может вовсе не удалиться**, иначе говоря, тварный меон не может разложиться обратно в укон... (П1– В.М.), однако в силу свободы своей мир может задерживаться в состоянии меональности, не достигая высшей степени бытия (П2 – В.М.)” (III, С. 180). Вот так, в периодических пульсациях от одной дополнительной предикации к другой, вводя затем символы смешанных состояний, делая “поправки на вечность”, можно в “гнозисе” обрисовать контуры трансрациональных синтезов.

Смешанное состояние дополнительных позиций в эволюции мира, прописываемое Булгаковым, таково: в конце концов мир не может не удалиться, но в любой момент времени до этого он может задерживаться в своей нераскрытости. Возможность грехопадения добавляет сюда ещё и способность движения вспять. Если мир в конце всё же удалится, то каково бы не было блуждание эволюции до этого, всё же в итоге вся

часть шкалы совершенств до абсолютной полноты в конце веков будет заполнена. И если мир всё же никогда не упадёт в укон, то будет и некоторая нижняя граница степеней абсолютного, дальше которой бытие не скатится (рис. 28).

Заметим, что в этом случае время не будет полностью совпадать с вечностью, *что отмечает и Булгаков*. Вечность представлена шкалой совершенств, и она совпадает с временем в позиции монизма (П1). Позиция свободы (П2) открывает укониическую составляющую времени, дающую возможность длить бытие в сторону, противоположную приросту абсолютного, либо при одних и тех же его степенях (задержка развития). Природа мирового времени тоже оказывается трансрациональной.

Свобода твари абсолютна в редукции к позиции П2 (дуализм), в самом синтезе эта свобода остаётся, но ограничивается только рамками распоряжения бытием, но не его созданием. *Отвержение этого и претензия на создание бытия самим бытием (самосотворение) лежит в основе сатанизма*. Сатанизм не только хочет свести полноту синтеза к равноправию бытия и небытия (П2), но и затем превратить его в монизм чистого небытия, вывернув наизнанку истинный монизм абсолютного в П1. Заметим, что само желание этого хотеть обнаруживает удалённость от укона, и



рис. 28 Характер эволюции мира в результате совмещения дополнительных позиций свободы (П2) и необходимости (П1).

подпитку от истинного монизма (т.к. абсолютно это желать нельзя, для того нет основы в бытии). С приближением к укону исчезнут основы даже подобного желания (воли), что очевидно и гарантирует от скатывания бытия в укон. Принцип Люцифера обладает здесь приоритетом, способностью ближе всего приблизиться к укону, сохранив укониическую волю.

И всё же вечность просвечивает в любом моменте времени, и Бог сотворит миру всегда. Булгаков отмечает отличие Божией необходимости от природы закона. Закон – понятие гетерономное, предполагающее воздействие на волю извне, со стороны

иного. В чистоте позиции П1 нет иного, кроме Божественной воли, нет её как закона (Соловьев сравнивал подобного рода необходимость с обязанностью жить, любить и быть счастливым). Итоговое преобладание Божественной воли в эволюции Булгаков выражает как абсолютную находчивость этой воли, т.е. способность максимально использовать во Благо любое сложившееся положение дел. Вечная составляющая времени (Божественная воля) гибка и уступчива по отношению к тварной свободе, она умеет ждать, одновременно избегая бесполезной медлительности.

Как и в мировом времени, в истории тоже два плана: ноуменальный (П1) и феноменальный (П2). В первом плане (где личности, как можно догадаться, представлены своим ноуменальным характером) история предопределена, и именно на этом плане основаны пророчества. Отсюда ясно, что пророчества либо будут редукциями общего хода истории (так как пророчество – это выражение одной из дополнительных предикаций антиномической природы исторического времени, позиции П1), если они соединятся с однозначным и рациональным своим выражением, либо должны будут удерживать статус своей неполноты и неопределённости в составе трансрационального синтеза исторического времени. Отсюда связь истинных пророчеств с символичностью и неоднозначностью.

Итак, в характере мирового времени тоже заложена необходимая антиномия, L-противоречие. Оно основано на дополнительной свободе и необходимости. В итоге получается какая-то свобода с акцентом на необходимость. Здесь возможно, как кажется, не одно частное решение для подобного рода процесса. Например, это может быть набор узловых событий, которые нельзя обойти, и множество траекторий, которые их соединяют (как у О. Генри в “Дорогах судьбы, которые мы выбираем”), либо вариант задержек и откатов, сквозь которые всё же всё более и более пробивает себе дорогу движение вперёд, как у Булгакова. В любом случае мы должны помнить о металогическом характере времени и ограниченности всех рациональных его разрешений. Часто мы в состоянии предложить, самое большее, только “полные наборы” непротиворечивых предикаций, на которые может быть разложен трансрациональный синтез вечности и свободы в едином Времени.

Нижняя грань тварного мира – абсолютное небытие, укон. Верхняя грань – София: “... поставляя рядом с Собой мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собой и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится между Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое... Ангелом твари и Началом путей Божских является св. София” (III, С.186). София – это мир высших пределов тварного бытия, идей-первообразов Платона. Она проявляется в связности, законосообразности, гармоничности и красоте. Все существа имеют в Софии свои первообразы, и здесь (см. III, С.200) Булгаков критикует ипостасные тенденции Трубецкого.

Софии небесной соответствует София земная, софийная материя (меон), которая возникает в акте творения из укона скачком, как начало творения. Но этим завершается только первое творение, общее. Частное творение – оформление и дифференциация софийной материи (матери-земли) в течении шести дней творения. Есть ещё и “пустая”, “платоновская” материя – как “укон, превращающийся в меон творения” (III, С.206).

Софийная материя в Эросе любит Софию небесную, жаждет её и возвышается к ней.

Булгаков отличает телесность от материальности. Телесность присуща и идеям, т.к. она основа красоты – идеи в её осязательности. Начало телесности – чувственность, осязательность и реальность. Христианство, по мнению о.Сергия, – единственная мировая религия, которая ценит телесность как положительное начало и верит в её преображение через воскресение плоти.

Идеальная телесность выше пространства и времени – здесь мы чувствуем отголосок соловьевских и вообще гностических идей о пространстве и времени как результате грехопадения.

Тело – это умопостигаемая материя, проникающая в самую Софию, в виде софийной телесности. Выражение этих идей Булгаков находит в учении Платона о двух материях: меональной материи-земле и материи как основе нуса, Софии. Влечением софийной материи к Софии выражается любовь Софии, – и вообще умопостигаемых идей, к самим себе как проявление высшего Эроса – основы истинного искусства. Намёк на софийную (высшую) телесность в нашей жизни Булгаков находит в свойстве незаметности совершенного тела, его слиянности с духом. Телесность не предопределена в противопоставлении к духу, такова лишь непросветлённая её “модальность”, плоть. В софийной телесности отдельные тела пронизывают друг друга, исчезает внешний характер пространства и времени. Только земная София (меон) обладает началом становления, пределом его являются равно и София и софийная телесность.

Итак, Булгаков достаточно тонко дифференцирует второе абсолютное; символически систему описанных понятий мы иллюстрируем на рис. 29.

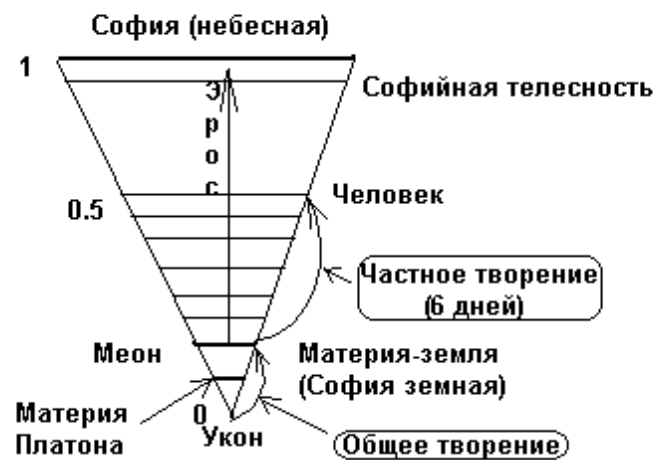


рис. 29 Структура второго абсолютного, по Булгакову.

Булгаков склоняется к тому, чтобы в Софии земной видеть телесность, а не материальность. При такой трактовке материальность вообще впервые обнаруживает себя не в творении, а в грехопадении, как материя-плоть.

Заметим, что в позиции П1 (монизм) всё бытие – это лишь степени абсолютного от абсолютного бытия до абсолютного небытия. Здесь укон выступает как ноль бытия. В

позиции П2 (дуализм) уклон приобретает роль отрицательного начала, способного “повернуть” на себя бытие и отвести его от положительного направления абсолютного. В этом случае появляется промежуточный ноль бытия, который и можно трактовать как второе начало – начало творения (меон).

§ 4. “Свет невечерний”: Человек

Мистическая антропология. Совершенные онтологии как саморазвивающиеся системы. Аналогия с термодинамикой, использование последней логики абсолютного по отношению к энтропии. Трансрациональность онтологии и вытекающая отсюда богочеловеческая природа Христа. Ноуменальные основы социально-исторического бытия. Антиномия Страшного суда.

В третьем отделе Булгаков рассматривает бытие тварного мира в человеческой истории по завершении частного творения. Эволюция воплощает себя в человеке и приобретает характер богочеловеческий.

Человек абсолютен в идее, в своём сознании. Триипостасность абсолютного присутствует в нём как воля, ум и чувство, Добро, Истина и Красота. Человек ипостасен и в плане личностного характера своего бытия. Земной человек имеет свой первообраз в идее вечного небесного человека, Адама Кадмона, который в наибольшей мере выражен во второй ипостаси Бога-Сына. Принцип человека воплощает в себе как микрокосме всеединство тварного мира. Природа человека двуедина. Принцип пола, разделения на мужское и женское, заложен в духовности человека, человек и духовно двупол. Пол в духе освящён и просветлён, выступает как совершенное двуединство. Женское начало в нём выражает себя как принцип обретения человеком (Адамом) тварного мира в чувственности и телесной осязатимости. Высшее своё воплощение духовная двуполость находит в отношении Церкви как Невесты ко Христу.

Человек обладает образом и подобием Божиим. По образу человек уже дан, в подобии он за-дан: ему ещё надлежит в конце времён осуществить своё уподобление Богу. На ранних этапах творения первый человек (Адам) в наибольшей мере подвержен соблазну, позднее это было бы сделать всё труднее – здесь мы видим ещё один оттенок решения проблемы мирового времени у Булгакова. Возможны задержки и откаты назад, но чем полнее разворачивается мировое время, тем это реже и труднее будет происходить. Поэтому-то сатана и спешит соблазнить первых людей сразу после сотворения.

В давании Адамом имён животным Булгаков видит символизацию принципа обнаружения первочеловеком себя как полноты тварного мира. Дать имя – значит, постичь сущность. Постигая сущность всей твари, Адам выдерживает испытание и обретает себя как микрокосм. Одновременно с этим Адам впускает в себя принцип повсеместной тварной двуполости и сам проникается им, испытывая потребность в паре. Засим следует создание Евы, принятие её Адамом и известная мистерия грехопадения, после которого пути мира изменяются, возникает потребность в искуплении Человека (потребность Креста). Цель творения, однако, этим не колеблется и пребывает неизменной вовек. После грехопадения человек обрекается на труд и хозяйство. Начинается подготовка в мировой истории миссии Христа, осуществляемая до христианства в язычестве, естественных откровениях его и других мировых религий.

После грехопадения мир потерял способность к саморазвитию, ход времени в нём стал во многом совпадать с приростом зла и инволюцией. Здесь мы можем отметить оригинальный ход мысли у Булгакова. Как мы уже говорили, можно выделить два типа

реальных субъектных онтологий – совершенные и несовершенные. В первых ход времени определён вечностью, т.е. здесь нет движения вспять, но самое большее – задержки в развитии. Эти же свойства обеспечивают онтологиям самодостаточность для своего бытия, в собственном развитии они вполне могут обойтись своими силами, без вмешательства извне. Совершенные онтологии – саморазвивающиеся системы, самодостаточные и полные в себе, и в этом плане их можно сравнить с изолированными термодинамическими системами. Иное дело – несовершенные онтологии, подпавшие злу и имеющие в суммарном векторе своего развития укониическую составляющую. Такие онтологии теряют способность саморазвития и требуют постоянного вмешательства извне для своего поддержания и тем более развития. В этом плане они напоминают открытые термодинамические системы, в которых суммарное протекание процессов сдвигает термодинамическое равновесие и требует постоянного притока энергии извне.

Подобное сходство неслучайно. Термодинамика использует в своих теоретических построениях логику абсолютного, и только соединяет её с частным случаем его проявления (энтропией). Свойство времениподобия (необратимости) энтропии выражает природу мировой эволюции в позиции монизма П1. С этой точки зрения любое иное направление процесса – только кажущееся, обязанное своим бытием лишь некоторым относительным и локальным условиям. Стоит только встать на истинную точку зрения, и там, где виделось движение вспять, на самом деле обнаружится всё то же движение вперёд. Подобного рода идеология есть своего рода термодинамический монизм. Если применять к нему общие идеи логики отношений, то следует дополнить позицию П1 позицией П2, сообщающей момент самодостаточности открытым системам. В какой мере позиция П2 сводима к позиции П1, напрямую зависит от степени достоверности в уподоблении энтропии абсолютному.

Что же касается самого абсолютного, то в этой “термодинамике” укониическая составляющая, несмотря на приобретаемый в П2 момент самости, всё же принципиально ущербна в своём бытии (“гипологична”) и окончательно не может обеспечить полноту и самодостаточность несовершенных онтологий. Именно поэтому требуется вмешательство извне в такие онтологии, если необходимо их сохранение.

Однако, онтология – не объект, это малый мир, обладающий моментом собственной тотальности. Её нельзя непротиворечиво положить вовне и вмешаться в неё извне. Бытие субъектной онтологии, иными словами, трансрационально. *Необходимо вмешательство извне, но “вне” для онтологии не существует – вот антиномия спасения. Богочеловеческая личность Христа воплощает в себе эту антиномию в высочайшей и непостижимой мере и тем самым решает её. Спассти нужно именно эту онтологию, её собственными силами, но именно спассти, т.е. превысить в её усилиях её саму. Христос должен быть Богом, чтобы **спассти** мир, но он должен быть и человеком, чтобы спассти **мир** (см. III, С.294-296).*

После жертвы Христа онтология человечества меняется таким образом, что истинный путь спасения теперь может быть обретён только через Церковь как тело христово. Вне таинств Церкви после христианства благодать в иноверии ущербна.

Обращаясь к более светским проблемам человеческой истории, Булгаков отмечает линейную упорядоченность своего рода матрицы исторического времени, его актуальную бесконечность, обладающую самоподобием и вычленяющую в себе “малые зоны”. Жизнь и история объемлются для Булгакова идеей творчества, хозяйство и искусство – две модальности исторического жизнетворчества, опаленные несовместимостью после грехопадения. Хозяйство магично, в нем заложена мощь

управления стихиями, но оно обескрылено и прагматично. Искусство возвышенно, но абстрактно. Только в запредельном бытии дается искусству ее высший аспект теургии. Наиболее совершенно воплощается этот теургический идеал искусства в церковных таинствах, хотя истинный синтез искусств, требуемый теургией, в этой жизни невозможен.

Обращаясь к теме теократии, Булгаков затрагивает мистериальные основы власти. Природа власти до конца необъяснима, она несет в себе двуединство мужского (насилие) и женского (лояльность) начал. Их гармония была нарушена после грехопадения и может быть восстановлена в своеобразной эротике власти – единстве ее мужского и женского начал (государства и общества).

Как искусство, так и политико-экономические отношения не могут быть преобразены в этой жизни. Их идеалы лежат по ту сторону человеческой истории. Реальным максимумом софийной телесности в нашей жизни является только Церковь, а “все теперешнее есть только муки рождения” грядущего. Если мироздание в целом “не может не удалиться”, то отдельные ее части-целые (малые миры и зоны) “могут не удалиться” (III, С.352), подпадая тварной свободе. Для таких несовершенных онтологий рано или поздно наступает время Страшного суда – перенормировки и коренного преобразования их уконического бытия. В проблематике Страшного суда вновь мы сталкиваемся с антиномией: личность, подпавшая злу, будет уничтожена (здесь личность отождествляется с ее бытием) – позиция, выражающаяся в идее вечных мук и второй смерти; дополнительная позиция – личность во зле есть все та же вечная ипостась Божия, не подверженная уничтожению (личность (ноумен) не есть ее бытие (феномен)). В целом здесь разворачиваются все сложности и тонкости трансрационального синтеза (III, С.351-357).

§ 5. “Свет невечерний”: логико-философское резюме

Ментальная топология и трансцендентализация сущего у Булгакова.

Итак, логика всеединства в представлении Булгакова больше тяготеет к конструкциям своего рода ментальной топологии. Ментальная диада “сущее-бытие” обобщается до дихотомии трансцендентного и имманентного, в которой ярче выражена идея ментальной предельности вообще. С другой стороны, Булгаков придает более трансцендентный характер идее сущего, преимущественно выражая логико-философские конструкции в более напряженной и энергичной мистико-религиозной проблематике. Рационализм Соловьева выступает с этой точки зрения слишком имманентным вариантом логики всеединства. В некоторой мере Булгаков навязывает Соловьеву имманентизацию, ощущая неполноценность чисто рационалистической традиции. Булгаков особенно подчеркивает и активно использует разного рода ментальные средства усиления трансцендентности сущих. Общая основа такого рода ментальной техники выражается в ментальной тотализации дополнительных предикаций сущего, доводящей до предела их несовместимость и вытекающую отсюда полноту трансрационального синтеза.

В этом ключе решаются Булгаковым все метафизические проблемы. Подобную трактовку логики всеединства мы находим и у П.А.Флоренского.

Глава 3

Логика всеединства в работах Павла Флоренского



Флоренский был живым воплощением философии всеединства: философ и священник, филолог и математик, поэт и инженер – все это совмещалось в одном человеке, причем каждая деятельность осваивалась им вполне профессионально: таков был принцип. Очень удачно для нас, что в этом человеке соединилась глубина мистических постижений и отсутствие презрения к логике. Флоренский был достаточно хорошо знаком с идеями формирующейся в его время математической логики (логистики), он профессионально владел математикой. Все это позволяло ему порой находить очень точные и ценные логические эквиваленты разного рода метафизических конструкций философии всеединства.

В первую очередь мы рассмотрим идеи логики всеединства в “Столпе”, затем кратко коснемся проблем философского логоса у “позднего Флоренского” в его работах “У водоразделов мысли” и завершим свое исследование “Мнимостями в геометрии”.

Раздел 1

“Столп и утверждение” логики всеединства

Полный и окончательный текст самой знаменитой работы Флоренского “Столп и утверждение истины” появился в 1914 г. Книга написана в форме двенадцати писем-глав в первой части и различного рода приложений с огромным количеством ссылок, цитат и примечаний во второй части.

Логика всеединства в “Столпе” вначале выписана гносеологически. Флоренский, как и Булгаков, начинает в письмах “Два мира” и “Сомнение” с постановки вопроса об Истине и ее условиях. Затем исследование переходит на собственную почву логики абсолютного (письма третье – шестое), и оттуда эманурует к вере и ее условиям как пределам тварного мира (“Геенна” и “София” – ср. с уконом и Софией у Булгакова). Завершается опыт теодицеи Флоренского условиями усовершенствования конкретной тварности (письма “Дружба” и “Ревность”).

В этом исследовании Флоренский преимущественно рассматривает диалектику абсолютного субъекта (теодицею), считая ее прологом к будущей работе по антроподицею – метафизике “становящегося абсолютного”, относительного субъекта. Этот замысел в определенной мере выражает себя в ряде работ под общим названием “У водоразделов мысли”.

§ 1. “Столп и утверждение истины”: прыжок в абсолютное

Два начала рассудка – интуиция и дискурсия, их дополнительность. Критика отвлеченных начал. Обеспечение критики начала анализом его собственной модели. Итог критики рассудка как эпохе, от которого нет непрерывного перехода к Истине. Позиция пробабиллизма. Скачок из эпохе. Обсуждение проблематики “доказательства” абсолютного. Постулат ментальной пропорции. Логика всеединства как логика символов трансцендентного. Высшая форма закона тождества. Выражение Троицы в личных грамматических формах.

Возможна ли истина, и если да, то что она такое? Выяснив оттенки понятия истины в русском, греческом, латинском и еврейском языках, Флоренский переходит в исследовании основного вопроса гносеологии на собственную почву логики и гносеологии.

Истина дается в суждении, суждения могут быть истинными двояко – или через себя, или через другое. Суждения первого рода, т.е. истинные через себя, – это интуиции. Они бывают трех видов: интуиции объектные, относящиеся к внешнему миру, субъектные – из мира внутреннего, и субъект-объектные – интуиции-инварианты двух миров опыта.

Основание всякой интуиции должно лежать в ней самой, в совпадении с собой, т.е. в законе тождества. На самом деле, считает Флоренский, закон тождества реально нигде не выполняется, т.к. его последовательное проведение привело бы к рассыпанию бытия на бесчисленное множество самоизолированных точек. Всякое бытие включает в себя отнесенность к иному. Например, “объяснить” – означает, свести объясняемое к чему-то от него отличному. Коль скоро нечто самотождественно, оно необъяснимо. Самотождественное оказывается необъяснимым, рассудочное – неразумным. Флоренский вскрывает дополнительность двух базовых логических актов – отождествления и обоснования, моментов отнесения к себе и отнесения к иному, одинаково необходимых для бытия всякой сущности. Совмещение этих начал мыслится Флоренским сверхрассудочно, как текучесть самой жизни.

Здесь, с первых шагов, мы сталкиваемся с фундаментальными идеями логики всеединства у Флоренского. Объяснение – это предикирование сущего, причем, в объяснении сущее дано в своем инобытии, т.е. не в своей собственной модельной среде, но среде воплощения иного модуса-сущего. Сущее проецируется в своей трансфлексивной моде, относясь к модели иного сущего ($A \downarrow B$ – «А-при-условии-В», где $A \neq B$). В случае действия закона тождества вновь возникает предикация сущего: в формуле $A=A$ А слева выражает момент сущего – источника предикирования, А справа – момент собственно предиката ($A=A$ как “А есть А”, как $A \downarrow A$ – «А-при-условии-А»). Особенность закона тождества как случая предикации состоит в повышенном родстве используемого в нем предиката самому сущему – это предикат-самобытие сущего, здесь сущее предикруется на своей собственной почве, в собственной модели: как рефлексивная мода ($A \downarrow A$). Итак, закон тождества и закон достаточного основания (как основа объяснения) требует дополнительных предикаций всякого сущего, одинаково необходимых и несовместимых. Мы получаем условия металогического состояния, которое в пределе может быть переведено в трансрациональный синтез (“жизнь”). С точки зрения логики всеединства обычная (“школьная”, по Соловьеву) логика, опирающаяся исключительно на закон тождества, оказывается всегда замкнутой границами только одной из дополнительных предикаций – непротиворечивой, но существенно неполной.

Итак, нет только интуитивности, чистого самоотождества, самобытия без инобытия, – вот вывод из первой части рассуждений Флоренского.

Суждения второго рода, истинные через другое, – это дискурсия. Здесь мы сталкиваемся с иной крайностью: интуиции нельзя сдвинуть с места, чистую дискурсию нельзя остановить. В самом деле, дискурсивное рассуждение никогда не имеет основания в себе, но только в переходе к иному. Разумность и истинность выражаются в дискурсии только в переходе от n-го положения к (n+1)-му, т.е. в дурной бесконечности. Вывод: истина в дискурсии дана лишь потенциально, актуально ее там нет.

Здесь мы наблюдаем у Флоренского своеобразное выражение критики отвлеченных начал (метода абсолютизации). Флоренский исследует начала рассудка, т.е. отвлеченные начала, и обнаруживает их самопротиворечивость. Для этого нужно только довести исследуемые начала **последовательно до конца** – формула, введенная в обиход Соловьевым и столь популярная в русской философии всеединства. В этом случае допускается, что некоторое начало абсолютно, и при таком условии рассматриваются разные фрагменты реальности. Подобная методология предполагает идею условного бытия: $A \downarrow B$ – “А при условии В”. Если абсолютизировано В, то А берется только как своя мода $A \downarrow B$. В итоге обеспечиваются условия представления всего бытия только в рамках модели абсолютизируемого начала. Если для такого рода представления удастся обнаружить явное несоответствие с реальным бытием, то абсолютизация начала считается опровергнутой: есть области бытия, выходящие за рамки модели исследуемого начала, т.е. за рамки условий его доминирования. В этом случае претензия на безусловное доминирование начала обнаружит себя как отрицательное гипостазирование. Например, Флоренский для примера абсолютизируя закон тождества при исследовании интуиций, получает реальность-при-условии-абсолютизации-закона-тождества: *это реальность, где во всех модусах-сущих оставлены только моды самобытия. В этом случае каждое сущее замыкается в себе, исчезают все моды инобытия, всё то, что несет в себе отнесенность к иному. Флоренский ярко описывает этот мир (IV, С.28) как “шеол”, “царство смерти” и ненависти. В рамках философской традиции такого представления вполне достаточно, чтобы ясно увидеть несоответствие структуры реального мира и моделируемого. Здесь мы видим типичную логику критики отвлеченных начал.*

Как и у Соловьева, все отрицательные начала, по Флоренскому, кончают самопротиворечивостью и скептицизмом. Скепсис – дело мучительное и тоже бесосновное в своем итоге. Обращаясь на себя, он приводит к противоречию. Любая определенность в нем невозможна, в том числе и определенность этого утверждения. Предел скепсиса – эпохэ, мучительное состояние безмолвия и безумия.

Первый луч спасения в рамках еще самого эпохе – представить, какой могла бы быть Истина, если бы она существовала (пробабилизм). Пусть Истина есть, каковы тогда были бы ее свойства?

Если истина есть, то она реальна и разумна, интуитивна и дискурсивна. Истина – это интуиция-дискурсия, разум-реальность, конечная бесконечность, совпадение противоположностей. Здесь вполне намечается идея Истины-сущего, абсолютного (бесконечного) субъекта. Если бы такой субъект был в нашем сознании, то не было бы в нем никакого сомнения и эпохе.

Далее Флоренский совершает скачок из эпохе: последняя устранима только самой истиной, из нее нет непрерывного восхождения к истине. На такую непрерывность

pretendуют разного рода рациональные системы, пытающиеся доказать истину, т.е. непрерывно перейти из области мысли (Л2) в область абсолютного и бытия (Л1). Коль скоро моста здесь нет и нужно только прыгать, Флоренский прыгает.

Здесь мы вновь сталкиваемся с проблематикой доказательства бытия Бога (абсолютного). Флоренский обвиняет рационализм в иллюзии непрерывного перехода от мысли к бытию, такого перехода, по его мнению, нет и быть не может. Нужно просто принять бытие абсолютного, к нему от эпохе ведёт только скачок.

Ситуация здесь, однако, более тонкая и мы позволим себе ещё раз остановиться на этой проблеме.

Как уже упоминалось выше, доказательство бытия абсолютного само, в свою очередь, предполагает собственную абсолютизацию: это доказательство можно принять только при том условии, если оно истинное, т.е. в предположении его предварительной абсолютизации, обоснования его интуицией абсолютного, только после чего мы можем пытаться в доказательстве обосновать форму абсолютного. С другой стороны, если бы подобного рода проект некоей «логики абсолютного» вообще был абсурден, то философская логика совсем не имела бы никакого значения (например, “Этика” Спинозы или логика абсолютного у Соловьева). Посмотрим более пристально на всю цепочку рассуждений ещё раз.

Вначале мы пытаемся доказать бытие абсолютного в логике, например, так же, как это делает Соловьев: 1.Если есть конечное (относительное), то есть и бесконечное (абсолютное). 2.Конечное есть. 3.Значит, есть бесконечное (абсолютное). Используя принятые выше обозначения модуса A и его моды $A \downarrow B$, мы могли бы выразить это рассуждение следующим образом: если есть мода $A \downarrow B$, то есть и модус A , т.к. это следует из самого определения моды – как условного бытия ($A \downarrow B$) безусловного начала (A) в рамках некоторых условий (B). Мы не можем отказать этому рассуждению в определённой убедительности и чувствуем в нём истину. Но это и значит, что в момент такого ощущения приведённые рассуждения абсолютизированы, не имеют иного, т.е. тотальны, даны в L -статусе. Несомненность (абсолютность) посылок сообщается заключению: бытие абсолютного абсолютизируется. Отметим этот момент: в доказательстве идея абсолютного не всегда была абсолютной, но вначале выступала проблематичной и лишь в конце обрела несомненность. Ясно, что здесь мы имеем дело не с самим абсолютным, но лишь с его идеей, понятием. Но что это значит? Остаётся ли идея только идеей, если она истинна? Очевидно, свойство быть истинной как раз означает соответствие идеи реальному положению дел, т.е. истинность бытия абсолютного означает, что абсолютное на самом деле существует. Всё это конечно верно только в предположении реального сообщения истинности (абсолютности) мышлению. И здесь, в постановке этой проблемы мы переходим уже к другой позиции (Л1): в позиции Л2 мы не сомневались в предпосылках мышления, теперь сомневаемся. Так мы находим основания и к тому, чтобы мышление (Л2) определяло объект (Л1), и к тому, чтобы объект (Л1) определял мышление (Л2). Выбрать здесь окончательно какую-то одну детерминацию невозможно. Такой выбор всегда может на новом уровне породить полярную детерминацию.

С этой точки зрения прыжок Флоренского в абсолютное можно сравнить с прыжком через дурную бесконечность взаимных детерминаций мышления и объекта в некоторый предел, в котором исчезает подобного рода вечная отсылка к иному. В какой-то мере, чисто символически, этот предел воспроизводим и в самом мышлении (см. Приложение 16). Но эта воспроизводимость, предполагающая актуально

завершённый бесконечный ряд трансценденций, может быть сделана только по форме. У нас нет возможности реально, во всегда ограниченной и всегда способной к дальнейшему росту мысли, воспроизвести все эти трансценденции и тем самым завершить процесс познания. Это воспроизводимость трансрационального синтеза только по форме, что и составляет существенную часть символичности мышления об абсолютном. Содержательная бесконечная трансцендентность мышления, хотя и дана живому мышлению, но не проявлено, будучи свернутой в том самом “бессознательном” Гартмана, которое “своими внушениями в малом, как и в великом, способствует сознательному процессу мышления и ведёт человека в мистике к преодолению высших, сверхчувственных единств” (I, т. 2, С.71).

Заметим, что все эти рассуждения, в том числе и о содержательной бесконечности мышления, сделаны в конечной мысли, отсылая тем самым за её границы, – здесь логические конструкции используются как символы трансцендентного. Итак, доказательство бытия абсолютного предполагает дополнительность позиций Л1 и Л2, и идея этого доказательства не может быть исчерпана одной из этих позиций, но требует их совмещения во всей полноте антиномичности и циклической детерминации. Здесь мы имеем дело с **доказательством** как трансрациональным синтезом. Кроме того, доказательство бытия абсолютного, как и само абсолютное, существенно символично в мышлении. Логическое бытие символов трансцендентного возможно только на основе самоудвоения логики, когда в разделении на части она имитирует своё отношение к нелогическому. Порождая логическое и нелогическое внутри логического, логика достигает более высокой формы своего развития и получает возможность их отношением имитировать логическое и нелогическое как таковые. Она использует своего рода **ментальную пропорцию**:

$$\frac{\text{Логическое в логике}}{\text{Нелогическое в логике}} = \frac{\text{Логическое}}{\text{Нелогическое}},$$

т.е. логическое в логике относится к нелогическому в логике как логическое к нелогическому (см. Приложение 6). Плата за это – ограничение своих утверждений только планом отношений, планом формы, сохраняющей себя в любых трансценденциях.

Логика всеединства – логика символов трансцендентного. Она впитывает ими абсолютное и постоянно подчёркивает в лице своих представителей необходимость не ограничиваться только собою, удерживать существенно символическую роль своих конструкций. Булгаков и Флоренский в этом смысле очень показательны.

Флоренский далее обращается к проблематике оправдания закона тождества структурой Истины. Закон тождества везде по-видимому нарушается, в то же время Истине в высшей степени должна быть свойственна тождественность.

*“Она (реальная множественность – В.М.) не нарушает тождества **только** в том случае, если множество элементов абсолютно синтезировано в Истине, так что “другое” ... есть в то же время и “не другое” *sub specie aeternitatis*...” (IV, С.46). Итак, в вечности другое есть то же, что данное, за антиномичностью видимого мира встаёт высшая форма закона тождества *sub specie aeternitatis*. Если А и В разные “во времени”, то “в вечности” они совпадают в высшем тождестве. Если закон тождества переносят в видимый мир (низшая форма закона тождества), то он мертва и убивает, и только для самого абсолютного это живой закон.*

Высшая форма закона тождества формулируется Флоренским вполне в духе трансрациональной природы сущего: “Потому А есть А, что вечно бывая не-А, в этом не-А оно находит своё утверждение как А” (IV, С.47).

В основе высшего закона тождества лежит троичная структура Истины как само-доказательного (самоподобного) Субъекта. Флоренский использует элементы рационального обоснования троичности Истины (IV., С.48). Он иллюстрирует моменты Троицы грамматическими лицами: Я, Ты, Он. Полагая себя как Я, Истина полагает и иное к Я – Ты. Только в отношении к иному достигается полнота реальности. Если бы Ты в качестве своего иного вернулось к Я, то не было бы ни Я, ни Ты как самостоятельных реальностей. Это вынуждает соотноситься Ты с таким иным, которое не есть ни Я, ни Ты, таков Он – принцип третьего лица. И только на Он можно завершить минимальный плерон реальности, замыкая его начало и конец, что обеспечивает обретение для Я в лице Он своей проявленности. Пара “Я-Ты” как бы одной плоскости, и элементы её даны непосредственно. Принцип третьего лица требует рефлексии, выхода на новый уровень: Он – это Я как Ты и Ты как Я. Это уже третье начало. Двое между собою говорят о себе “Я” и “Ты”, и только о третьем, отсутствующем, – “Он”. Не-Он – это уже возврат от безличностного к личному началу, т.к. Он – это во многом не-Я. Итак, Я – принцип сильной самости, данной изнутри и первичной. Ты – принцип иной самости, но данной для Я, это иное-для Я. Такая самость обладает малым самобытием, это не столько иная личность вообще, сколько её представление во мне. Но всё же это должно быть в самом деле нечто чужое мне, а не просто я сам. Наконец, Он – принцип моей возросшей самости, впустившей в себя иное и возвысившейся над собственным эгоизмом. Здесь, лишь под новыми именами, мы вполне узнаём триаду абсолютного. В основе высшего тождества лежит триадическая структура абсолютного, соединение в нём себя и иного: полное А (Он) есть само-А (Я) и ино-А (Ты), третье абсолютное есть единство первого и второго. Все предикации сущего в конечном итоге объединяются под знаком двух принципов: само-предикации (рефлексивные моды) и ино-предикации (трансфлексивные моды), их трансрациональный синтез выражает полноту сущего. Заметим, что здесь сущее выступает как синтетическая предикация, и в этом плане принцип троицы может быть перенесён в среду самих предикатов. Так ментальная диада “сущее-бытие” расчленяется в триаду “полное бытие-самобытие-инобытие”.

С точки зрения логики всеединства структура триады составляет необходимое условие высшей формы закона тождества.

Структура философского логоса такова, что любая определённая А всегда дана в отнесении к своему иному В, и существует целостность С, обнимающая А и В и голоморфно представленная в них. Только при этих условиях существует позиция, в которой А и В (данное и иное) – видоизменения одного и того же (С). Этот принцип применяется к структуре всего бытия, порождая голографическую или фрактальную среду абсолютного всеединства. Наконец, первичные элементы определённости – лица, данные неслиянно и нераздельно, т.е. в трансрациональном синтезе своих тотализаций.

§ 2. “Столп и утверждение истины”: логика абсолютного

Абсолютное как ментальный предел разума. Онтологичность познания. Особенность трактовки троичной природы абсолютного у Флоренского. Логика абсолютного в личностном бытии. Трансрациональность нумерического тождества. Элементы формальной теории антиномии у Флоренского.

В письмах “Триединство” (3), “Свет Истины” (4), “Утешитель” (5) и “Противоречие” (6) Флоренский стоит на собственной почве абсолютного. Он не может доказать вполне, что находится в абсолютном, истинность этого непосредственно дана и предпослана всем доказательствам, и только потом она может исследоваться и символически выражаться в логике всеединства – вот в чём состоял смысл скачка в абсолютное.

Описывая триединую природу абсолютного, Флоренский использует сравнение сущности и ипостаси с предметом и его отражением – пример разности, выявляющейся только в сравнении, но исчезающей в самобытии сравниваемых элементов. Это пример, близко выражающий возможность нумерического тождества лиц Троицы при их неслиянности. Так Флоренский намечает пути к трансрациональной природе абсолютного, которая не может быть постигнута силами рассудка. Здесь нужен свободный подвиг и вера, утверждающая невозможное для рассудка. Совпадение противоположностей в Истине – это своего рода $\sqrt{2}$ для рассудка, т.е. иррациональный предел рассудка, к которому рассудок приводит, но его самого уже вместить не может. Здесь Флоренский использует не просто метафорическое сравнение, в одном из приложений к “Столпу” он более подробно исследует параллели между логикой абсолютного и математическим анализом (см. ниже). Вера не может быть окончательно элиминирована из разума (вспомним трактовку веры как прорыва в трансцендентное у Булгакова), сам разум постоянно использует “прерывы постепенности”, ментальные пределы внутри себя. В разуме рассудочная сила мышления и вера находят своё единство. Именно благодаря этому, разум оказывается причастным бытию (трансцендентному). Акт познания носит онтологический характер, в познании субъект образует онтологическое двуединство с объектом, основа которого – любовь. Такое познание возможно только в приобщении к Богу (абсолютному), развёртываясь по модусам-сущим абсолютного. Само познание – это вхождение Бога в личность по модусу Я (“в себе”), любовь – по модусу Ты (“для другого”), красота – по модусу Он (“для меня”). Заметим здесь отличия в интерпретации абсолютного, сравнительно с Соловьевым. Флоренский пишет: “Любовь есть субстанциальный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору – в объекте, тогда как знание и радость (аспект красоты – В.М.) направлены на субъекта и в нём – точка приложения их силы” (IV, С. 75). Если Соловьев видит в познании (представлении) в первую очередь энергию различения (Логос) и интерпретирует его через вторую ипостась, то Флоренский трактует знание как выражение первичного тождества абсолютного с собой на почве субъективности и склоняется к возведению знания к первой ипостаси.

Природа абсолютного личностна, и, наоборот, всякая личность такова в силу своей абсолютности и безусловности. Это приводит к применимости логики абсолютного для личностного бытия. Например, только личности, считает Флоренский, способны к нумерическому тождеству, в то время как вещи обладают, самое большее, генерическим (признаковым) подобием. Личность, как и абсолютное, трансрациональна, выходит за рамки рассудочной объяснимости и обладает деятельным творчеством, в котором она способна преодолевать всякую данность, сохраняя совпадение с собой на уровне высшей формы тождества. Рациональная философия – это философия логики вещей (омиусианская), христианская философия – философия личности (омоусианская). Флоренский не раз использует идею нумерического тождества как предельной ментальной конструкции, требующей укоренённости в самотождестве сознания и абсолютного. Нумерическое тождество не может быть в этом случае рационально выражено, оно требует – как и любая

трансрациональная сущность – условий выхода за пределы всякого понятия. “Можно лишь создать **символ** коренной характеристики личности, или же **значёк, слово**, и, не определяя его, ввести **формально** в систему других слов, и распорядиться так, чтобы оно подлежало общим операциям над символами, “как если бы” было в самом деле знаком **понятия**. Что же касается до **содержания** этого символа, то оно не может быть рассудочным, но – лишь непосредственно – переживанием в опыте само – творчества... Вот почему термин “**нумерическое тождество**” есть лишь символ, а не понятие” (IV, С. 83). Итак, возможна определённая формализация символов трансцендентного (бесконечного), но она будет носить существенно символический характер. В более поздних своих работах Флоренский, как мы это увидим далее, исследовал подобного рода символизм абсолютно более подробно.

Любовь – это нумерическое тождество двух, а весь мир представляет из себя иерархию Троиц-любостей, обладая структурой самоподобного целого.

В письме шестом (“Противоречие”) Флоренский разрабатывает антитетику абсолютного.

Всякое суждение “ S есть P ” условно, т.к. возможно предположение истинности противоположного суждения “ S есть не- P ”. Истина – это “формула не-условная” (IV, С.145), и потому, если она должна будет выступить как суждение, то только как такое, которое будет содержать в себе все свои возможные дополнения-отрицания. Т.о. “истина есть суждение самопротиворечивое” (IV, С.147), истина есть **антиномия**. Более того, Флоренский полагает, что антиномичность истины не просто выходит за рамки рассудка и казалось бы не может быть никак формально выражена. Нет, возможно исчисление символов бесконечного и “необходима формальная логическая **теория антиномии**” (IV, С.148). Флоренский пытается даже наметить конструкции этой теории, предпринимая попытку формализации антиномии средствами логики (математической логики).

Обычно антиномия формулируется (либо всегда может быть переформулирована) в виде “Из p следует не- p и из не- p следует p ”. Флоренский замечает, что в математической логике из формулы “ p влечёт не- p ” выводимо не- p , а из формулы “не- p влечёт p ” выводимо p . Т.о. антиномия обращается в формулу “ p и не- p ”. Но в таком виде это просто ложная формула в логистике, и Флоренский, чтобы отличить её от простой лжи (вспомним классификацию противоречий у Булгакова), добавляет к этой формуле антиномии “**поправку на вечность**” в виде конъюнкции с логической истиной (для которой он использует символ “ V ”). Окончательная формула антиномии (P), по Флоренскому, такова:

$$P = “(p \text{ и не-}p) \text{ и } V”, \text{ т.е.}$$

““Антиномия есть такое предложение, которое, будучи истинным, содержит в себе совместно тезис и антитезис, так что недоступно никакому возражению”. Прибавка же символа V , подымая антиномию над плоскостью рассудка, и есть то, что отличает антиномию P от лжи” (IV, С.152).

К сожалению, эту форму выражения антиномии у Флоренского нельзя признать удачной. Главное, что необходимо передать в теории антиномии, – отличие антиномии от простой лжи. Этому, как будто, и призвано служить добавление символа логической истины V к противоречивой формуле “ p и не- p ”. Но как раз в логистике верна формула: $гV = г$ для любого предложения $г$, т.е. V в союзе “и” (конъюнкции) нейтральна, как единица при умножении: $а \cdot 1 = а$. Поэтому средство, предложенное Флоренским для отличия антиномии от лжи, в самой математической логике не позволяет этого сделать.

Ясно, что употребление значка “V” имеет у Флоренского уже метафорический оттенок, выходящий за рамки средств логики. В третьей части нашего исследования мы пытаемся более адекватно выразить конструкцию антиномии как L-противоречия в рамках самих формальных средств (см. Приложения 5, 6 и 7).

Догмат и веру Флоренский трактует согласно с Булгаковым (вообще говоря, “Столп” вышел раньше “Света невечернего”, и Флоренский отослал его Булгакову, который прочел его и очень ценил этот труд).

*Объект религиозной веры трансрационален и антиномичен. Флоренский в большей мере склоняется к тому, чтобы сообщить антиномичность самому абсолютному, хотя и для него существует высшая форма закона тождества. “Мы не должны, не смеем замазывать **противоречие** тестом своих философем!” (IV, С.157).*

*В основе всех ересей лежит редукция трансрационального синтеза к одной из его непротиворечивых предикаций, причём она утверждается в своей ментальной тотальности (в L-статусе): “Ересь, даже мистическая, есть рассудочная односторонность, утверждающая себя как **всё**” (IV, С.161). В основе ереси-редукции лежит *αιρεσις* (айрезис) – принцип выбора, склонности и преимущественного расположения к чему-то избранному (См. IV, С.161).*

*“Дело **православного**, соборного рассудка собрать **все** осколки, полноту их, а еретического, сектантского – **выбрать** осколки, какие приглянутся: “нужно быть многострунным, чтобы заиграть на гуслях Вечности” (Флоренский цитирует “Символизм” А.Белого – В.М.)” (IV, С.161). Т.о. теософия, цельное знание трактуется Флоренским как “православный, соборный рассудок”, цель его – всеединство. Оно достижимо лишь в Духе Святом, т.е. в конце времён, в Царстве Божиим.*

Природа Бога (абсолютного) может быть передана только антиномично, вся догматика пронизана необходимыми противоречиями, и в конце шестого письма Флоренский приводит таблицу догматических антиномий. В основе многих из них лежит парадокс абсолютного, его антиномическая природа, требующая сверхрационального синтеза дополнительных позиций П1 и П2.

Например, антиномия отношения человека к Богу соединяет предопределение (тезис, П1) и свободную волю (антитезис, П2), антиномия веры есть единство воли человеческой (тезис, П2) и Дара Божия (антитезис, П1), и т.д.

§ 3. “Столп и утверждение истины”: мистические онтологии и символы трансцендентного

Природа греха. Интуиции геодезической в субъектных онтологиях у Флоренского. Ментальное обеспечение злой воли. Элементы витологии. Антиномия личности. Совершенная тварность. Гомотипия. Софийное бытие во времени и пространстве. Ментальное обеспечение символов трансцендентного, позиции Л2.1 и Л2.2.

В письмах “Грех” (7), “Геенна” (8), “Тварь” (9) и “София” (10) Флоренский исследует пределы тварного мира (“Геенна” и “София”) и постепенно переходит на точку зрения самой тварности.

Все многообразие путей жизни в итоге сливаются в два пути – путь греха и путь спасения. Флоренский в письме “Грех” исследует последствия и вехи на первом пути. Грех – это беззаконие, т.е. нарушение первичной иерархии бытия, её “чина” и закона. В основе греха лежит распад личности, потеря ею целостности, страдательность и

смутность (авидья). В грехе личность никак не может попасть на истинный путь, но шатается по разным путям: рас-путство. В грехе душа “разворочена”: низкое выходит на свет и захватывает личность, высокое отрывается от почвы и унижается (грех как раз-врат). Рас-тленность в грехе – это либо уничтожение души “до тла” (“до дна”), либо раз-врат. Грех вообще есть начало с малой самостью, неустойчивое и множащееся в себе, двойническое.

Идея многих путей предполагает какое-то особое свойство единственно истинного пути среди всех прочих. И Флоренский и другие мыслители не раз привлекают в качестве такого свойства образ особой прямизны единственного пути и как следствие – возможность скорейшего движения по нему к абсолютному. *Флоренский, например, пишет, что на истинном пути жизни для личности “вся её жизнедеятельность совершается по Божескому закону, данному ей, – и не иначе; это значит, что и сама она... не соскакивает с предначертанного ей и ее **скорейшим образом** ведущего к Царствию небесному пути” (IV, С.177, выделено мной – В.М.).*

Искусство истинной жизни предстаёт как искусство удержания на прямом и потому самом быстром пути абсолютизации. Но если это трудно, то совсем не просто увидеть прямизну в прямом пути и кривизну – в кривом. Есть силы, влекущие с прямого пути, представляющие прямое кривым, а кривое прямым (ср. с правдой и кривдой. Правда здесь – это “пряма”). Вспомним наконец, что в основе всех искажений логики всеединства повинно гипостазирование отвлечённых начал, “кривых путей”, которые только в своей абсолютизации кажутся выпрямленными. Более общее понятие кратчайшей прямой в геометрии – понятие **геодезической**, т. е. кривой, по минимальному расстоянию в данной метрике соединяющей две точки (например, на сфере геодезической будет дуга большого круга, проходящего через две данные точки). Истинный путь – это геодезическая в некотором онтологическом пространстве, отклонения от него связаны с переводом других кривых в разряд геодезических, т.е. как бы с перенормировкой онтологии, выпрямляющей кривое. После такой перенормировки существо стремится по пути греха, считая его путем Истины, как по прямой, – вот выражение “онтологического хищения” злом природы добра.

Чтобы это произошло, должна возникнуть злая воля, которая и устремляет по кривому пути как по прямому. Злая воля приготавливается так: *модус “Ты” личности теряет субстанциальную основу, приобщаясь к абсолютному ничто, и это приводит к распадению модусов “Я” и “Он” личности: “Я” не приходит к себе в восполнении “Он”, но отпадает от него во “тьму кромешную” (см. IV, С.212-213).* В итоге Троица личности распадается, в том числе в динамическом своем плане – как прирост абсолютного. Движение от “Я” к “Он” через инаковость “Ты” – это ведь элементарный акт прироста абсолютного, причем взятый как максимум возможного прироста. В злой воле происходит не просто замедление, но в конечном итоге движение вспять относительно абсолютного пути. Приросты становятся отрицательными, но бытие питающего их отрицательного начала (укона) ущербно. Прирост – это то, что было (модус “Я”) и то, что возникает заново (модус “Ты”), в их единстве (модус “Он”). Если модус “Ты” теряет субстанциальную основу и приобщается к укуну, то новое приращение носит отрицательно-нулевой характер, и первоначально-данное (“Я”) не восполняется в “Он”, но становится отличным от должного “Он” либо своей задержкой, либо даже потерей собственной меры абсолютного. “Я”, ущербляясь, движется к обнулению – “тьме кромешной”. Прирост (“Он”) в этом случае превращается в “чистую объективность”, которая реальна только “для другого”, первичное побуждение к такому состоянию, исходящее из модуса “Я” (данности),

превращается в “чистую субъективность” – это отчужденные друг от друга ипостаси Троицы.

На личность всегда накатывают волны абсолютного, которые личность может принять (в любви) или отвергнуть (в ненависти). Даже “соскачив” с прямого пути, она всегда ощущает его зов рядом. Путь к абсолютному не исчезает, но лишь потенцируется. Добрая воля сказывается даже в злой воле, сообщая ей бытие. “Человек не создает природу своей личности, – у него нет на это δύναμις... Любовь – вот та δύναμις, посредством которой каждый обогащает и растит себя, впитывая в себя другого”(IV,С.215). У каждой личности своя мера и свой “тип возрастания”. Здесь (IV,С.214-232) Флоренский развивает ряд общих идей субъектных онтологий и витологии.

Каждой личности, по мере ее, даны Богом таланты – те силы и дары, которые она должна освоить и воплотить. Личность приобретает столько, сколько отдает, и тем самым удваивает себя. Тип возрастания личности путем самоудвоения есть некоторый нормальный тип. Личность как воплощена в эмпирию, так и свободна от нее, сверхэмпирична. В основе греха – подпадение личности под власть эмпирии, идолизация идеалов. Реальные личности гетерономны в своей воле, отягощены грехом и нуждаются в очищении. В таинстве покаяния происходит перенормировка личностного бытия, при котором личность скачком освобождается от греха и получает возможность движения по истинному пути.

Воплощенная личность (эмпирический человек) раскрывается “в системе мыслей, чувств, желаний и выявляется в действиях”. Творчество жизни сродни творчеству в искусстве. Высшая форма земного творчества – духовное подвижничество. Художественные творения живы, как и живые существа – художественные творения. Меняется только область воплощения, принципы творения везде неизменны. Произведение искусства всегда оживляется существом художника и становится частью его собственного существа. Так возникают картина-существо, здание-существо. Но и обратно, всякое существо – это своего рода существо-картина. Прекраснейшие из них – личности святых и подвижников, жизни которых можно сравнить с “драгоценным маргаритом”.

Слово (символ, мысль) – основное орудие и орган личности, находящий свое воплощение и выражение в системах живых мыслей (доктринах). Всякое произведение воплощенной личности за планом бытия дано в своем пребывании – в том, что устоит из него перед огнем Божественных очей. Во всяком произведении есть как бы мера, степень абсолютного, пребывающего. Особенно весома любовь, она пребудет вовек, когда все иное уже преидет. В творчестве своем личность должна ориентироваться на пребывающее, абсолютное. Оно не может быть дано в формуле, но только “в живой свободе ее, в пребывании выше всякой схемы”(IV,С.231). Абсолютное дается каждой личности сквозь ее же творчество и среду воплощения, но в своей усвершенности.

В личности есть начало “сама” и “самости”. “Сам” – это момент бесконечности в личности, причем здесь личность актуально приобщена к абсолютному. “Самость” – низшая сторона личности, погруженная в потенциальную (“дурную”) бесконечность. Двойственный характер личности приводит к антиномичному действию на нее благодати (поляризация благодати): грех попяляется, а истинное дело осоляется. В антиномическом синтезе благодати (и личности соотв.) “и тот и другой взгляд доведен до своего предельного развития, взят в своей идее”(IV,С.253). В рационализме антиномия греха (благодати) редуцируется к двум дополнительным

предикациям: 1) грех – это сама душа человеческая, 2) грех – вне души. И то и другое вполне принять нельзя, т.к. грех затрагивает и душу, но в то же время никогда окончательно слиться с нею не может. Отсюда – неизбежность антиномии.

Заметим, что здесь вполне можно было бы допустить решение в виде “смешанного состояния”, рядоположенно соединяя в личности полюса “сама” и “самости”. Но тогда не будет никакой антиномии. И если Флоренский так настаивает на ее неизбежности, то только при том условии, что соединить “сам” и “самость” нужно не как стороны одной личности, но как стороны-личности, предварительно доведя до своего предельного развития (L-статуса) каждую из них.

В письме “Тварь” Флоренский ставит вопрос о совершенной тварности (телесности, по Булгакову), предполагаемой всякой реальной тварью. Тварное предполагает телесное, как кривое – прямизну: “Зло есть не что иное, как духовное искривление, а грех – все то, что ведет к таковому. Но наличность этого искривления личности требует своего рода ортопедии, духовной ортопедии” (IV, С.263). Телесность есть тварность, принявшая на себя персонификацию, когда любая часть тела несет на себе отпечаток личности. Тело не есть внешнее к личности, хотя она и не личность, тело – это граница Я и не-Я. Беря тело в ее усовершенности, Флоренский вскрывает в нем черты органического синтеза, выделяя грудь, живот и голову как мистические центры тела и описывая гомотипию его частей (верхнего и нижнего полюсов тела).

Отметим новый оттенок идеи гомотипии в системе признаков органического синтеза. Гомотипия – это наличие общего, подобного плана строения у частей целого. В общем случае этот план строения может быть отличным от плана строения целого, и гомотипия не обязательно связана с самоподобием, хотя последнее всегда гомотипично.

В десятом письме “София” Флоренский обращается к исследованию Софии и софийного бытия как ноуменальной основы тварности.

*София – это усовершенное всеединство твари, четвертая ипостась абсолютно. Она же вызывает к бытию порядок тварности, который рядоположен в Троице. Это означает, что Троица присутствует в твари в своей динамической последовательности, как элементарный акт абсолютизации, питающий собою все частные движения, онто– и филогенезы существ: “Оставаясь “едино” в Себе, Ипостаси делают себя “ино” в отношении к твари. Последнее открывается в характере промыслительной деятельности, как в каждой особой жизни, так и, – по преимуществу –, в трех последовательных Заветах с цело-купным миром. Иначе говоря, эти три Завета, открываясь прообразовательно и предварительно в личной жизни монады, – онтогенетически – ,повторяются полностью в истории всей твари, – филогенетически -.” (IV, С.324). София как усовершенное всеединство предстает как “Великое Существо” с бесчисленным множеством своих органов-монад, каждая из которых сообщена в любви со всеми иными монадами, не теряя при том собственной индивидуальности. Флоренский отмечает (см. IV, С.324), что термин “монада” он использует как символ трансцендентного, указующий на сверхрациональное состояние, не выводимое a priori, но данное a posteriori, после “смирненного приятия” ее в бытии цельной жизни. Только это позволяет совместить в монаде выходящее за рамки рассудка: трансрациональное единство в монаде ее индивидуальности и органической связи с другими монадами. “Правда, я вынужден пользоваться метафизической терминологией, – оговаривается Флоренский, – но эти термины имеют в **моей** речи смысл не строго технический, а условный или, скорее,*

символический...”(IV,С.324). Мы можем использовать понятия для выражения логики всеединства, и в этом мы всегда будем совершать ошибку имманентизации, поэтому следует постоянно совершать компенсацию этой ошибки “поправками на вечность”. Тогда понятия будут использоваться как только символы трансцендентного, т.е. “угашенные”, имманентизированные трансрациональные синтезы (антиномии), которые всегда после рационального проговаривания следует устремлять к реальной трансцендентализации. Символы трансцендентного должны предполагать единство М– и L-статусов, проговорив их рационально в М-статусе, мы затем совершаем “поправку на вечность”, переводя их в L-статус и порождая антиномичность в предикации сущего. Никогда не обладая реальной возможностью оперирования в мышлении с антиномическими синтезами, мы тем не менее всегда можем использовать их символы, их заместители.

В использовании символов трансцендентного постоянно предполагаются две позиции: 1)мы можем устремить дополнительные предикации к ментальной тотальности собственного экрана сознания, что сделает для нас предел тотализации чисто потенциальным. Здесь символика трансцендентного не нужна, т.к. трансцендентное дано нашему мышлению как таковое, но только через потенциальную бесконечность (это трансцендентная позиция трансрационального синтеза – см. § 3 Гл.2). 2)во-вторых, можно сымитировать внутри сознания-мысли его иное, тотализацию проводить уже не абсолютно, но только по отношению к имитации сверхлогического внутри логического, и здесь появятся актуально пределы подобных квази-тотализаций. Они будут не вообще трансцендентным, но трансцендентным внутри имманентного, – символами трансцендентного (это имманентная позиция трансрационального синтеза).

Здесь возникают позиции, соответствующие позициям Л2 и Л1, но отличие их в том, что обе они имманентны, т.е. даны в рамках позиции Л2. Поэтому обозначим их как Л2.2 – позиция Л2 внутри Л2, и Л2.1 – позиция Л1 внутри Л2 соотв. (см. рис. 30).

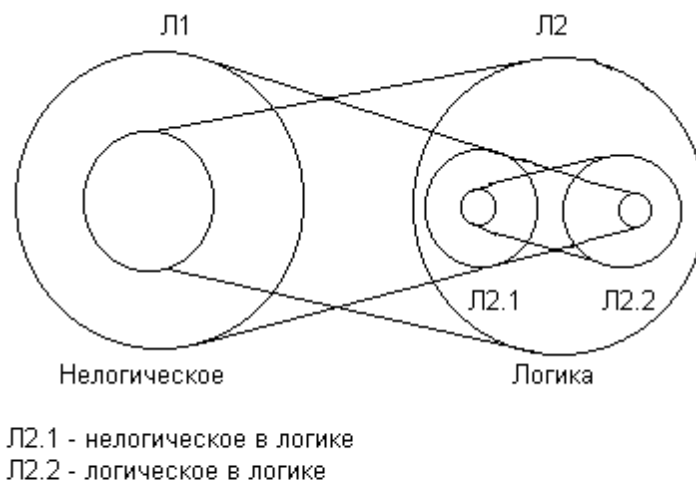


рис. 30 Ментальная пропорция как подобие логических позиций: $L2.2/L2.1 = L2/L1$

В этом случае слабая тотализация предикатов в имманентной позиции трансрационального синтеза – это тотализация предикатов только в рамках позиции Л2.2, в то время как с точки зрения позиции Л2 такая тотализация оказывается локальной. В то же время сама позиция Л2.2 может переходить в позицию Л2 (в этом

случае и позиция Л2.1 перейдет в позицию Л1), обеспечивая трансцендентность трансрационального синтеза. В той мере, в какой в таких переходах выполняются условия ментальной пропорции, мы можем имитировать трансцендентную позицию трансрационального синтеза имманентной позицией (символами трансцендентного).

Символы трансцендентного – это сущие, которые будут получаться при “слабой” тотализации в позиции Л2.2, т.е. в рамках имманентной позиции трансрационального синтеза. Почему ими все же можно замещать трансцендентное? Это возможно только при том условии, если их предикации способны и к «сильной» тотализации в рамках позиции Л2. В этом случае позиция Л2.1 перейдет в Л1, предикаты “сильно” тотализуются и символы трансцендентного перейдут в само трансцендентное (это и есть “поправка на вечность”) – подробнее см. Приложения 5, 6 и 7. Заметим, что в общем случае антиномичность трансрационального синтеза необходима для остановки regressus ad infinitum, возникающего без привлечения идеи L-противоречия.

В качестве символов трансцендентного должны быть представлены все понятия логики всеединства: абсолютное, личность, монада, идея, сознание, развитие и т.д.

§ 4. “Столп и утверждение истины”: ментальная предельность

Антиномия разума. Виды бесконечности. Логическое обоснование независимости дополнительных предикаций. Изоморфизм математических и ментальных пределов. Интерпретация трансрационального синтеза как предельного процесса. Проблема тождества. Ценностно-объектная природа реальности в субъектных онтологиях.

В последних письмах “Дружба” (11) и “Ревность” (12) Флоренский исследует метафизику любви и ревности, воспевает совершенную дружбу как двуединый атом усовершенного общества (Церкви). В Послесловии и приложениях к “Столпу” Флоренский резюмирует свою позицию и развивает ряд логико-философских проблем, только намеченных в основном тексте.

Во-первых, в Послесловии Флоренский отмечает, что рассудок по самой своей сути “дву-центричен, дву-осен”. Один его центр – статический и конечный. В этом центре всякое понятие А философской логики берется в своей завершенности и самотождестве, как интуиция. Другой центр рассудка динамический и потенциально-бесконечный. В этом центре то же понятие А берется в отнесенности к иному (как дискурсия) и выходит за свои собственные границы, отсылая к другому, то – к следующему, и т.д. В рассудке этими двумя полюсами даны две базовые функции мышления – отождествления и обоснования. Самим рассудком они объединены быть не могут, и потому рассудок постоянно впадает в противоречия. Здесь Флоренский стоит на позиции сущего как высшего тождества, преодолевающего в “Камне Веры” антиномичность рассудка. Преодолеть антиномичность рассудка можно только выходом за его пределы, в троичную Истину. Принцип Троицы выступает как высшее единство – актуальная бесконечность, в которой находят свой синтез конечное и бесконечное.

В приложении “Некоторые понятия из учения о бесконечности” Флоренский приводит следующую классификацию видов бесконечного (рис.31).

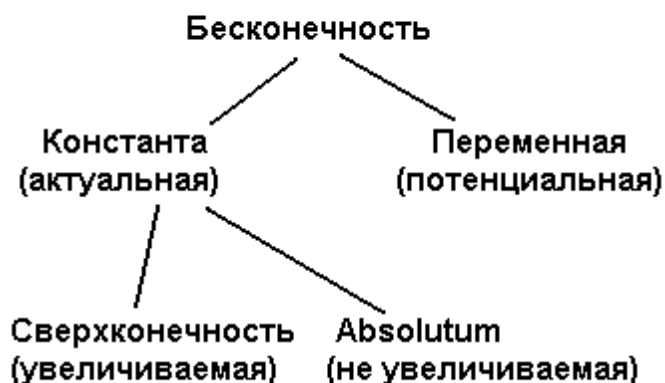


рис.31 Виды бесконечности, по Флоренскому

Характеризуя потенциальную бесконечность, Флоренский отмечает, что это не совсем понятие (*ens rationis*, по Штёклю), и не может быть потенциальной бесконечности без актуальной как среды ее изменения.

Обращаясь к учению об актуальной бесконечности в работах Г.Кантора и ее реальной интерпретации, Флоренский относит *Absolutum* к природе Бога в его чистоте (*in Deo sive natura naturante*), Сверхконечное в тварном мире (*in natura naturata*) определяется как **трансфинитное**, в духе (*in abstracto*) – как **символы бесконечного**.

В приложении “Задача Люиса Кэрролла и вопрос о догмате” Флоренский обосновывает неправомерность редукации истины о догмате только к рационалистическому или мистическому её толкованию. Утверждение рационалиста о том, что противоречия священного писания (*q*) влекут их небожественность (*r*), и мистика о том, что состояние духовного просветления (*p*) влечёт, что противоречия влекут их божественность (*не-r*) сводятся к общей форме логической задачи, предложенной Л. Кэрроллом. Из неё вытекает: неверно, что вместе истинны утверждение противоречия Священного писания (*q*) и состояние духовного просветления (*p*). Этот результат Флоренский толкует как отнесённость позиций рационалиста и мистика к разным моделям, каждая из которых по-своему, в своём отношении верна, но выводы одной не имеют отношения к другой.

Далее, в приложении “Иррациональности в математике и догмат” Флоренский проводит аналогию между предельностью догмата для рассудка и предельностью иррациональных чисел для рациональных. Заметим, что рассуждения Флоренского об иррациональных числах развёртываются совершенно в том же стиле и понятиях, что и в случае предельных понятий (символов трансцендентного) в логике всеединства. Это позволяет многое прояснить в идеях метода символизации. Флоренский в одном месте описывает предельный процесс, посредством которого строится иррациональное число, в “жгучих” понятиях иррациональной философии: “Создание новой сущности требует **свободного подвига**... Нужно преодолеть самодовольство рассудка, порвать магический круг его конечных понятий и выступить в новую среду, – в среду сверхконечного, рассудку недоступного и для него нелепого. Таков разумный подвиг в арифметике” (IV,ч.2, С.513).

Но если идеи математического анализа и топологии можно проинтерпретировать в терминах столь крайних форм философии всеединства, то верно и обратное – философию всеединства можно интерпретировать в терминах топологии. И Флоренский тут же добавляет: “Однако, было бы величайшей ошибкой видеть в этом (арифметическом – В. М.) подвиге нечто исключительное и особняком стоящее. Современная математика, вся целиком, построена на понятии **предела и предельного процесса**, с которыми приходится иметь дело **явно** всякий раз, как явно проступает идея бесконечности...” (IV, ч.2, С.513). Математические исследования в области предельных процессов разного рода “имеют величайшее значение для философии, и нужно только удивляться, что до сих пор в них не сделано здесь почти никаких применений (там же, с. 514).

Итак, Флоренский видит прямую связь, своего рода изоморфность предельных процессов в математике и философии всеединства. Антиномические синтезы выступают как пределы, следовательно, для них можно выстраивать предельные процессы всё лучших приближений рациональными понятиями рассудка. О приближении a_i в числовом ряду a_1, a_2, a_3, \dots , стремящегося к иррациональному числу α , Флоренский пишет: “С точки зрения формально законнической, рассудочной, по закону тождества, a_i не похоже на α ; но для непосредственного сознания, a_i может **намекать** на α , и, притом, прозрачнее или мутнее, в зависимости от величины i ” (IV, ч.2, С.512).

Если предел – трансцендентное, то намекающие на него приближения – это символы трансцендентного. Итак, символы трансцендентного – это приближения к символически выражаемым ими трансцендентным пределам. Логика всеединства должна быть и своего рода теорией приближения к абсолютному, должна содержать в себе существенный момент моделируемости трансцендентного в некоторых приближениях, которые сходятся, всё лучше выражая предельную природу трансцендентного (см. Приложение 5).

Здесь возникает такая проблема: в логике всеединства сущее как антиномия распадается в редукциях на свои дополнительные предикации. Где мы нечто подобное можем найти в конструкции арифметического предела? Для решения этой проблемы больше подойдёт аксиоматизация вещественных чисел по Дедекинду – в форме сечений. Каждое число разбивает числовую ось на два подмножества (рис. 32).

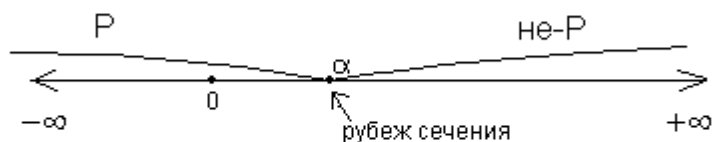


рис.32 Сечение множества вещественных чисел его элементом α .

Такое разбиение и носит название сечения. Сечения во множестве рациональных чисел бывают двух типов, одни имеют рубеж среди рациональных чисел, другие – нет.

Соотнесём каждой половине рационального сечения свой предикат, эти предикаты будут дополнительны: p и $\neg p$. Если сечение образовано рациональным числом, то его рубеж обладает одним из двух дополнительных предикатов. Рубеж сечения – это предел, и таким образом есть два вида пределов: сводимые к своим предикатам и лежащие “между” ними. В математике, в случае иррационального рубежа, разворачивается процесс приближения к рубежу со стороны двух сторон сечения, т.е. двух его дополнительных рациональных предикаций. Каждый предикат в этом случае “пределизируется” и устремляется к своему дополнению, сливаясь с ним в пределе. Это и есть “поправка на вечность”. Ментальную тотализацию предикатов можно в этом случае трактовать как их вхождение в статус предельного приближения, сопровождаемого данностью предела через потенциальную бесконечность. Подобные идеи требуют для своего выражения сближения конструкций логики и математического анализа на общей почве некоторой «ментальной топологии».

Проблематика логики всеединства, её задачи, цели и средства во многом могут быть представлены как своего рода техника пополнения ментального пространства его пределами – аналогично тому как в математике рациональные числа пополняются “невозможными” с их точки зрения числами иррациональными (см. Приложение 5).

В приложениях “Понятие тождества в схоластической философии” и “Понятие тождества в математической логике” Флоренский исследует проблему тождества. Он напоминает существовавшее в схоластике деление на три вида тождества – по роду, виду и нумерическое тождество (по числу). Последнее тождество – самое сильное, оно требует ментальной предельности для своего определения. Разного рода “имманентные” направления отрицают этот вид тождества, пытаются свести его к первым двум видам (см. Приложение 15).

*Из остальных отметим приложение “К методологии исторической критики”. Здесь Флоренский подчёркивает существенно вероятностный характер субъектных онтологий. Деятельность существа в своих мотивах питается из двух источников: 1) из объективной обеспеченности того или иного действия, задачи, т.е. из **вероятности** (p) его успеха, 2) из “прагматического момента”, т.е. степени значимости (α) той **ценности**, которой побуждается действие. Принятие решения и твёрдость в его осуществлении основана не только на вероятности, не только на ценности, но на их единстве – “нравственном ожидании”, которое в теории вероятностей передаётся понятием математического ожидания как произведения $\alpha \cdot p$. Если вероятность мала, но ценность велика, деятельность личности в этом случае может быть столь же, а то и более непреклонной, как и в случае высокой объективной достоверности. Вот почему здесь мы имеем дело не с обычной реальностью объективного мира, но реальностью, создаваемой существами и поддерживаемой их верой. В конечном итоге, замечает Флоренский, все реальности таковы.*

Раздел 2 Павел Флоренский: другие работы

§ 1. “У водоразделов мысли”: символическая феноменология

Образ символической реальности в философии “позднего” Флоренского. Бесконечноподобие как интегральная характеристика символа.

В более поздних работах, выражающих точку зрения антроподицеи, Флоренский сообщает в определённой мере символический характер самому трансцендентному, учение об абсолютном оказывается родом особого символизма, в котором соединяются конкретность формы и глубина метафизического содержания, возникает своего рода “конкретная метафизика”, некоторое даже исчисление абсолютного. Несомненно, что Флоренский как математик обладал вкусом к сжатым формализованным языкам, подобным математической символике. Он остро ощущал красоту и грацию хорошо сделанного “значка”. Здесь формальные корни символизма Флоренского. С другой стороны, символ соединяет в себе конечное и бесконечное и выступает как принцип особенно концентрированного абсолютного, сущего всеединого, выбирающего в себя своё иное.

В ряде работ под общим названием “У водоразделов мысли” Флоренский набрасывает с разных сторон образ всеединства как своеобразной символической феноменологии, роль ментальной диады в которой начинает играть символ. Всеединство получает здесь своего рода семиотическое выражение, но это не обычная семиотика. Символ для Флоренского – элемент самоподобной онтологии всеединства, состояние, прорастающее из своей конечности в бесконечные пласты бытия, укоренённое в абсолютном.

Ниже мы рассмотрим элементы теории символа у позднего Флоренского, исходя из таких характеристик символа, как:

- 1.Полиmodalность
- 2.Приближённость
- 3.Гипотетичность
- 4.Двойственность
- 5.Поликонтекстуальность
- 6.Самоподобие
- 7.Времениподобие
- 8.Бесконечноподобие
- 9.Интуитивность
- 10.Синоптичность

Этот небольшой анализ будет носить несколько мозаичный характер, следуя эссеистскому духу цитируемых произведений.

1. Полиmodalность символа

Под полиmodalностью символа мы имеем в виду возможность множеством сторон, образов, моделей выражать одну сущность, один смысл, один объект, т.е. множеством символических форм выражать в символе одно символическое содержание. Причём, все эти символические формы не повторяют друг друга совершенно, но каждый раз привносят что-то новое, раскрывают символ с какой-то новой стороны.

Рассматривая с точки зрения полимодальности английскую научную школу, активно использующую традицию множества различных объяснений в механике, моделей для характеристики одного и того же объекта, Флоренский заключает: “Следовательно: все объяснения **условны**, ибо всякому данному объяснению с равным правом может быть противопоставлено другое, этому – опять новое, – и так до бесконечности. Но все эти объяснения – не “так” явления, а лишь “**как если бы было так**”, т.е. модели, символы, фиктивные образы мира, подставляемые вместо явления его, но отнюдь не объяснения их. Ведь объяснение притязает непременно на **единственность**, между тем как эти модели действительности допускают непрерывный выбор” (V, С.118). Здесь мы видим базовую структуру логики всеединства “сущее-бытие”, сущее (модус) выражает себя во множестве предикаций (мод), и каждая из них берётся как символ сущего, порождаясь представлением сущего в некоторой модели, при определённых условиях. Символы-моды даются таким образом не поодиночке, а “гнездами”, центрируясь вокруг общего им сущего-модуса. Символ – это всегда элемент группы символов, одна из мод-предикаций общего им значения-сущего.

2. Приближённость символа

Флоренский пишет далее, сопоставляя символические модели объекта и идеал его классического объяснения: “Объяснение есть точное знание, а эти модели – игра фантазии” (V, С.118), т.е. символические предикации сущего не точны, приближённые. Можно вспомнить, что Флоренский сравнивал символы бесконечного с приближениями предельного значения. Символические предикации выступают его приближениями и огрублениями, способными отождествиться со значением-пределом опять-таки лишь при некоторых условиях, задающих своего рода порог ошибки.

3. Гипотетичность символа

“Объяснение аподиктично, а модели – лишь гипотетичны, по природе своей обречены на вечную гипотетичность” (V, С.118). Так как ни одна символическая форма не исчерпывает всей полноты символического содержания, но лишь некоторый ее момент, сторону, то в отношении символического содержания к символическим формам есть как бы некоторое отношение меры, определяющее только все бесконечное разнообразие символических форм в качестве чего-то исполненного, своеобразной единицы аподиктичности, в то время как отдельные символические формы лишь набирают неполные степени гипотетического выражения символического содержания. “Сосчитывая” символическое содержание в потоке сменяющихся символов с разными символическими формами, мы как бы наращиваем меру адекватности символизированному, приближаясь к полноте его выражения. Полная адекватность, однако, становится в этом случае не нормой, но скорее пределом, к которому можно только стремиться, никогда его вполне не достигая.

4. Двойственность символа

Флоренский пишет: “... описанию необходимо ... иметь в виду и символический характер самых символов, т.е. особым усилием всё время держаться сразу и при символе и при символизируемом. Описанию надлежит быть двойственным” (V, С.120). Символы нельзя брать как самостоятельные ментальные образования, их всегда нужно рассматривать в паре с символизируемым. Так как в рамках одной символической предикации это символизируемое (сущее) определённо выражено только как данная предикация, то присутствие её в символе будет сказываться в придании неполноты и неопределённости предикации, в утверждении её статуса как условного,

предикативного бытия. Символ раскрыт на сущее, интенционален. *Если этот двоящийся статус символа будет нарушен, то возникают две крайности: во-первых, символ может оторваться от сверх-полноты сущего и замкнуться в себе, превратившись в “вещь” – εἶδος (этот предел вполне соответствует самотождеству интуиции в рассудке), во-вторых, символ может раствориться в сущем, потерять всякую определённую и самость, совпасть со своим инобытием (ср. с дискурсией в “Столпе”) и стать чистой ἐνεργεια (“деятельность”). Эргон и энергеия, вещь и деятельность – это тезис и антитезис всякого символа и вообще языка. Полнота бытия символа достигается только в антиномическом совмещении этих пределов (см. работу Флоренского “Антиномия языка”, V, С.152-199). Не только сущее дано антиномично, но и каждый его предикат, поскольку он не может быть сделан вполне самотождественным, впуская в себя сущее. Он двойится внутри себя, принимая антиномическую природу сущего.*

5. Поликонтекстуальность символа

Под поликонтекстуальностью символа мы понимаем способность одного и того же символа по-разному “звучать” в разных контекстах, т.е. не внешность символа по отношению к тому целому, где он употребляется, но укоренённость его в этом целом с проникновением целого в смысл самого символа. *Флоренский не раз упоминает об этом свойстве символа, связывая например с возможностью оценивать его как истинный или ложный только в связи с контекстом: “... я говорю то, что **сейчас**, в данной комбинации суждений, в данном контексте речи и отношений **истинно**, но ни на что больше не притязая” (V, С.151).*

Каждый символ-предикация образуется как сущее-при-некотором-условии, сущее-в-контексте, т.е. как существенно условное бытие, не имеющее смысла вне контекстуальной среды.

6. Самоподобие символа

*Части символа – вновь символы. Сравнивая научное описание в аспекте его символизма со своеобразной живописью, Флоренский например пишет: “... основные образы, распределяющие главные линии этой живописи словами, состоят из образов второстепенных, те, в свой черёд, – опять из образов, и так далее. Основной ритм осложняется вторичными, те – третичными, а все же они, осложняясь и сплетаясь, образуют сложную ритмическую ткань. Итак: если принять за исходную точку наших рассматриваний **образ**, то и всё описание действительности окажется пёстрым ковром сплетающихся образов” (V, С.122). Здесь термин “образ” Флоренский употребляет синонимично термину “символ”.*

7. Времениподобие символа

*Рассматривая в работе “Диалектика” методы философии и науки, Флоренский отмечает такую их интересную особенность, как разное отношение ко времени. Если Наука внешняя по отношению к идеям времени, развития, и потому всегда может впустить в себя изменение лишь как чужеродное начало, как ломку своих устоев, революцию, то Философия делает само Время своим методом, или: делает метод подобным Времени, времениподобным. “Время, во вне стремящееся, размывает и уничтожает. Но внутрь вобранное, оно подвигает и животворит. Признать неправду Науки – значит сказать “**да**” Времени, сказать “**да**” Жизни, т.е. сделать Время, сделать Жизнь своим методом” (V, С.128). Этот времениподобный метод есть символическая диалектика, т.е. диалектика символов. Уже всякий единичный символ*

*есть особое состояние **живого** духа, когда мысль дана как нечто большее, чем она сама, “несёт свою должность” в себе, раскрыта на своё сверхбытие, на действительность. В этом состоянии духа уже заложено движение к иному, причём, здесь “мысль снуёт от себя к жизни и от жизни вновь к себе (сравните с идеями циклического обоснования в Приложении 10 – В.М.). Это основание её есть диалектика, философский метод. “Всякий метод есть ритм”, – говорит **Новалис**, – ритм вопросов и ответов, добавим мы. Никакой ответ не есть погранично последний ответ. Сопоставленный с реальностью, он побуждает к новому вопросу, но и ответ на этот новый вопрос не будет последним” (V, С.131-132).*

8. Бесконечноподобие символа

Под бесконечноподобием мы понимаем здесь то, что Флоренский называет “*относительным совершенством вещи*”, т.е. воплощение в конечном (относительном) бесконечного (абсолютно совершенного). В этом смысле бесконечноподобные состояния оказываются как бы малыми мирами – монадами, отражающими в себе мир в целом. Символ бесконечноподобен, и с этим свойством символа Флоренский связывает его свежесть для души, способность символа вызывать удивление.

Бесконечноподобие интегрирует в себе все отдельные черты, уподобляющие символ-предикацию существу. Свежесть символа для души – это выражение ментальной предельности символа, его L-статуса (удивляет то, что предельно и непривычно, несоизмеримо и непредсказуемо). В “относительном совершенстве” символа выражен момент подобия бесконечному (трансцендентному), переносящий бесконечность на сам символ (голоморфность символа).

9. Интуитивность символа

Под интуитивностью символа мы понимаем такую его роль в познании, при которой он не может быть окончательно объективирован без своего разрушения. В символе должна оставаться составляющая непосредственности, очевидности, не подлежащая критике и оценке извне, должна сохраняться душа символа. В этом смысле символическое мышление и символическая диалектика не могут совершенно исчерпаться формализацией, но требуют вчувствования в формальные символы и оживления их до собственно символов.

В паре “форма – содержание” (предикат – сущее) эта интуитивность символа может быть выражена в беспроблемности, несомненности символического содержания, что гносеологически фиксируется в требовании удержания составляющей символического содержания на уровне очевидной, непосредственной данности, того универсума мысли, который всякой критике даёт основание, но сам лежит вне критики. В связи с этим требованием, символическая форма предполагает не механическое восприятие, но соответствующую настройку сознания, способную и не осуществиться. Тогда символическое содержание не возникнет как интуиция, и символ не будет вызван к жизни. В этом смысле символы, в отличие быть может от других знаков, ещё прежде следует оживить, наполнить бесконечностью. В такой роли символы не столько орудия познания, сколько органы. *Мы работаем не над символами, а самими символами над действительностью, как пишет Флоренский (V, С.131).*

10. Синоптичность символа

Синописис – это способность совместить в одной множество точек зрения. Такое свойство символа является дополнительным к его поливалентности. Если поливалентность в символе исходит от множества его символических форм, то синоптичность символа конституируется его содержанием, сквозящим инвариантой во всех символических формах. Переходя от одной символической формы к другой, мы всегда удерживаем их привязку к выражению одного символического содержания, т.е. оцениваем как разные стороны одного и того же. Даже более того, синоптичность символа предполагает иерархию символов, восхождение к символу символов. *Вот как пишет об этом Флоренский: “... такой синописис, дающий в единой совместить множество точек зрения, в одной – разные, в мгновенной – последовательные, – дающий “во единой черте времени” множество разделённых созерцаний, из коих каждая имеет бесконечность своего кругозора, – такой синописис подводит нас к бесконечности бесконечностей, к символу символов, – Идее” (V, С.145-146).*

Здесь можно заметить, что привести к единству символы означает, по Флоренскому, соединить их диалектически, т.е. объять их некоторым единым диалектическим путём, восходя к всеобщему (в отличие от общего, всеобщее, по Флоренскому, составляет с единичным одно) (V, С.146-147). Этот путь для данной совокупности символов не обязательно должен быть один, но все эти пути должны приводить к единому конечному результату – Идее этих символов.

Синописис – это трансцендентное состояние, т.к. оно предполагает множественность тотальностей (бесконечностей). Только Идея-сущее немислимо совмещает в себе эту доведённую до пропасти несовместимость.

Завершить эту разноплановую характеристику символа можно итоговой формулой Флоренского: “Часть, равная целому, причём целое не равно части, – таково определение символа” (V, С.148).

Со стороны части целое вполне экранируется частью, со стороны целого в нём обнаруживается ещё бесконечно много иных частей. Такой может быть только бесконечноподобная часть, способная входить в L-статус и вполне представлять собой целое, голоморфная этому целому, и в конечном итоге – предикация сущего-всеединого, способная сама принимать на себя статус сущего, и всё же никогда до конца его не исчерпывающая. Но и обратно, сущее, принимая на себя черты предикаций, становится высшим символом в символическом всеединстве, – Именем. Философия всеединства обнаруживает себя как философствующее имяславие.

§ 2. “Мнимости в геометрии”: изнанка бытия

Многообразие, моделирующее всеединство, должно быть двуслойным. В одном плане все элементы многообразия отделены друг от друга, в другом они “делокализованы” и неотделимы. Замысел реализации такого многообразия в “Мнимостях”.

В знаменитых “Мнимостях в геометрии”, вышедших в 1922г., Флоренский предлагает новую интерпретацию для комплексных чисел (“мнимостей”). Традиционно каждое комплексное число интерпретируется как точка двумерной плоскости, в связи с чем невозможна наглядная интерпретация в геометрии комплексных функций. Продолжая линию Декарта на сближение анализа и геометрии, Флоренский предлагает мнимые составляющие комплексов располагать на обратной стороне плоскости (поверхности). Так у поверхности, а в общем случае и у пространства появляется оборотная сторона, “изнанка”. Флоренский делает космологические выводы из своих исследований, предполагая и трактуя “изнанку”

нашего физического мира как основание духовной онтологии, где сверхсветовые скорости выражают принцип голоморфности (“всё во всём”) ноуменального бытия.

Идеи логики всеединства раскрываются в этой работе с неожиданной стороны. В Послесловии к изданию “Мнимостей” 1991г. “О воображаемой вселенной Павла Флоренского” Л.Г.Антипенко пишет о том, что Флоренским во всех научных исследованиях руководила одна идея “построения новой (топологической) модели пространственно-временного многообразия”, причём в этой модели пространство-время носит явный “двойственный характер”. У него две стороны, два плана: “дольный” и “горный”, внешний и внутренний, “лицо” и “изнанка”. Причём, если “с лица” мир разделён, и все части его внеположены, то “на изнанке” всё проникает во всё, любые две точки здесь соприкасаются и в конце концов всё многообразие “лица” стянуто в один узел “на изнанке”. Именно идеи обоснования “изнаночной” онтологии вдохновляли Флоренского при создании “Мнимостей”.

Мы узнаём в этих идеях структуру всеединства, всё ту же двойственность планов “сущего” и “бытия”, но уже в приложении к идеям математики и физики. Каково бы ни было конкретное решение логики всеединства средствами той или иной физико-математической теории, в ней в частной форме должны будут выполняться следующие общие требования:

1. Многообразии элементов должно быть двухплановым (двуслойным), любой элемент в связи с этим имеет две стороны – в проекции на каждый из планов (так, например, в “Мнимостях” каждая точка дана дважды – в действительной своей составляющей, на одной стороне поверхности, и в мнимой компоненте, с оборотной стороны поверхности).

2. Если один план обозначить как ноуменальный, другой – как феноменальный, то в феноменальном плане все элементы должны быть “отделимы”, т.е. иметь возможность достаточно точно отличаться от других элементов. В ноуменальном плане, наоборот, должна быть обеспечена “делокализация” элементов, их взаимопроникновение друг в друга, “изотропическое сообщение” (*“Устанавливая сообщение между точками изотропическое, мы непосредственно соприкасаем друг с другом любые две точки” (V, т.2, С.292)*).

В этом случае переход из ноуменального плана в феноменальный станет редукцией, гипостазированием предиката, сопровождающимся разрушением голоморфического единства ноуменов.

Заключение о Флоренском.

Мы видим, что Флоренский ещё более, чем Булгаков, тяготеет к конструкциям ментальной топологии в логике всеединства. Он особенно подчёркивает антиномичность трансцендентных синтезов и использует энергийную терминологию в их выражении. Одновременно Флоренский склонен к символическому представлению логики всеединства. Эти два предела – энергейя и эргон – составляют живую антиномию его творчества, оно разворачивается под их знаками, восходя в энергейе “православного соборного рассудка” и продвигаясь к эргону “конкретной метафизики”. Флоренский наметил конкретные решения логико-философских проблем построения формальной теории антиномии, выражения идей ментальной предельности, двухплановости топологических характеристик всеединого многообразия и т.д.

В философии “по Флоренскому” логика всеединства получает вдохновение на разработку и исследование некоторого философского символизма, особого рода технику оперирования с символами бесконечного (трансцендентного), построенную по образцу методов работы с предельными процессами в математическом анализе и топологии.

Глава 4

“Непостижимое” в логике всеединства



Семён Людвигович Франк – один из крупнейших представителей философии всеединства. Он называл свою философию “христианским реализмом” и рассматривал её как рациональное обоснование религиозной онтологии, в которой все начала бытия охвачены сверхрациональным сопричастием. Франк более академичен как философ, его исследования – это всегда основательные метафизические построения. Философский логос играет в них ведущую роль. Крупнейшая метафизическая работа Франка – “Непостижимое” (закончена в 1937г.). В ней автор подводит итог своим метафизическим исканиям и приводит в систему логико-философские основания собственной точки зрения на всеединство. Особенное влияние оказала на Франка философия Николая Кузанского, его *docta ignorantia* – метод учёного незнания (умудрённого неведения). “... это “познавание незнания” об Абсолюте, – писал В.Н.Ильин в статье “Николай Кузанский и С. Л. Франк”, – приводит к таким богатым философско-метафизическим и богословским результатам **положительного** смысла, что здесь положительное знание принимает **форму знания о незнании**. Само отрицание здесь принимает форму бесконечности **актуальной**, относящейся к положительному **бытию**. Вместе с тем, так как понятие бесконечности связано с понятием **предела** (как гносеологического, так и математического), то учение об “учёном неведении” даёт в разработке Николая Кузанского и его последователей, увенчанных С.Л.Франком, богатейший результат в области метафизической логики и философии математики” (8, С.90).

§ 1. “Непостижимое”: положительный вариант критики отвлечённых начал

Две установки сознания. Непостижимое и его виды. Акты объективации и субъективации. Тетическое суждение как ментальная диада. Признаки непостижимого. Метод абсолютизации у Франка. Виды непостижимого как потенциальная и актуальная бесконечность. Связь с позициями Л2.1 и Л2.2.

“Непостижимое” состоит из трёх частей: 1. Непостижимое в сфере предметного знания. 2. Непостижимое как самооткрывающаяся реальность. 3. Абсолютно непостижимое: “Святыня” или “Божество”. Мысль Франка движется снизу вверх: от второго абсолютного (первая часть) к первому (вторая часть) и их синтезу в

третьем абсолютном (третья часть). В этом параграфе мы рассмотрим введение, предисловие и первую часть “Непостижимого” (кроме последней, четвёртой, главы).

В Предисловии, подводя к идее непостижимого, Франк выделяет две установки сознания, присущие человеку. Первая установка уходит корнями в биологию и ставит своей целью выживание человека, его “ориентировку” в мире. В основе “ориентировки” лежит подведение неизвестного под известное, улавливание неизменного в изменчивом. На этой основе возникает познание в понятиях, наука и догматическая метафизика (Франк критикует её основное понятие “субстанции” как принципа “опоры”, т.е. сведения неизвестного и изменчивого к устойчивому и самотождественному). Основные предпосылки первой установки сознания таковы: 1) всё неизвестное может быть познано, 2) если нечто непознаваемо “для нас”, то оно всё же познаваемо “в себе”. На этих принципах строится мир “здорового смысла”, трезвый и обмирщённый, духовная пустыня, в которой нет тайны. Это “предметный мир”, где “предмет” понимается Франком как обозримое единство содержаний, каждое из которых допускает логическую фиксацию в понятии. “Предмет” – это целостность и сама объективированная, и в каждой своей части угашенная объективацией.

Но возможна иная установка сознания и иной, порождаемый ею, образ мира. Она была присуща каждому из нас в детстве, дана в переживании красоты и потрясающих нашу жизнь событиях. В такие моменты мир обиденный трескается, надламывается, и в его просветах начинает мерцать тайна, нечто невыразимое и непостижимое. Подлинный мир – это мир непостижимого, когда ореол тайны и свежести окутывает каждую часть и каждую целостность бытия. Такой мир не может быть до конца рационализирован, хотя само непостижимое не сокрыто от нас, но ясно дано как таковое, как именно непостижимое. Точнее, есть два вида непостижимого: 1) “непостижимое для нас”, оно непостижимо в силу ограничения нашей познавательной способности, 2) “непостижимо в себе” – непостижимое как таковое, в силу антиномической природы реальности, ей самой присущей.

*Возможно знание непостижимого как особый метод, способ познания, – “учёное незнание”, *docta ignorantia*.*

Итак, Франк вводит нас в проблематику непостижимого как особой установки сознания, всё оживляющей и определяющей. Этой установкой не создаётся новый мир, но преображается всё та же реальность, которая была омертвлена в трезвом рассудке.

Любой отрезок реальности можно убить, можно и оживить, – в двух установках сознания даны два фундаментальных акта нашей ментальности: **акт объективации** и **акт субъективации**. Первый рационализирует, сводит неизвестное к известному, изменчивое к устойчивому, снимает со всего покров тайны, всё превращает в “предметы”. Во втором акте сознание всё иррационализирует, видит за известным неизвестное, возвышает устойчивое до момента текущей изменчивости, всё превращает в “непостижимое”, на всё набрасывает покров тайны. Наша современная реальность слишком омертвлена объективацией, и Франк видит свою основную задачу в противостоянии этой крайности. Всё его дальнейшее изложение будет последовательным преобразованием угашенной реальности, он всё будет интеллектуально оживлять, во всём находить иррациональное и непостижимое, повсюду зажигать светильники святости и благоговения, восхищения и трепета. Как бы поток огня начнёт охватывать всё большие и большие пространства, возгораясь

изнутри предметного мира и затем перебрасываясь в сферу самосознания и абсолютной реальности.

В самом предметном мире всё пронизано непостижимым. В основе предметного (рационального) знания лежат суждения, в которых выделяются асимметричные полюса предмета и содержания (субъекта и предиката). Предмет может быть определённым – это суждения синтетические, вида “А есть В”, и неопределённым – суждения тетические, вида “есть А”. Различия между ними несущественны: во-первых, всякое синтетическое суждение может быть сведено к тетическому: “А есть В” как “есть А и В”, во-вторых, тетическое суждение – это случай синтетического при взятии предмета неопределённым, как некоторой логической переменной: “есть А” как “х есть А”. В конечном итоге во всяком суждении мы находим вариант тетического суждения “х есть А”, где само А может быть некоторым В, и т.д. Итак, всякому суждению предпослана ментальная диада в форме “х есть А”. Её отличие от обычного суждения в том, что х относится к А как бесконечное к конечному: никакое А не может исчерпать х, в то время как в обычном суждении “А есть В” А рано или поздно исчерпывается В. В стремлении исчерпать х возникает бесконечный ряд предикаций “х есть А, которое есть В, которое есть С, которое...” Человек постоянно склонен к тому, чтобы замещать в “х есть А” х на А (гипостазирование предикатов). Такое замещение приводит к замыканию предикатов в себе и их несовместимости. Трезвый рассудок заменяет бесконечное на конечное, сводит “х есть А” к “С есть А”. Полюс бесконечного х – это некоторый тотальный фон, ментальный “океан”, омывающий “острова” всех конечных определений (VI, С.199-209).

Ряд предикаций “х есть А, есть В, есть С, ...” сравним с математическим рядом $A+B+C+\dots+x$, где х играет роль бесконечного остатка, перед лицом которого любые суммы конечных предикаций одинаково незначительны. Бытие х трансцендентно по отношению к бытию предикатов, оно дано как “данная неданность”, предельная ментальная структура. Этот предел содержится в самом сознании, в связи с чем оно впускает в себя трансцендентное и оказывается открытым на бытие – обеспечивается гносеологическая способность сознания. Решается антиномия познания, которая требует, чтобы сознание одновременно было отлично от бытия и совпадало с ним (см. VI, С.210-211).

В предметном знании непостижимое дано ещё слабо, лишь как “непостижимое для нас”, потенциальная бесконечность. Но всякой потенциальной бесконечности соответствует актуальная. Это не кантовская “вещь в себе”, но скорее “(вещь-в-себе)-для-нас”, данная неданность. Она лежит вне познаваемости, но не вне данности. Есть непознавательная данность, и она как такая дана в познании, именно это делает познание онтологически значимым (VI, С.219-220).

Рассмотрев познание в свете непостижимого, Франк исследует проблему данности непостижимого в предметном мире самом по себе. Во всякой предметности сохраняется та же структура бытия “х есть АВС...”, но здесь она дана актуально, как завершённый бесконечный ряд. Актуальная непостижимость выражается в наличии некоторого “избытка” в предмете, передаваемого такими словами, как “полнота”, “конкретность”, “жизненность” и т.д. Это и есть “непостижимое по существу” в предмете. В нём Франк выделяет следующие признаки:

1. Металогичность

Всякое знание содержит в себе моменты “определённости” и “обоснованности” (ср. с интуицией и дискурсией у Флоренского). “Определённость” знания задаётся “принципом определённости” в единстве законов тождества, противоречия и исключённого третьего. Этим принципом знание разделяется на изолированные определённости. Но такому разделению всегда предпослано первичное единство всех элементов знания, которое проявляется в синтетичности суждений. В суждении “А есть В” связь В с А никогда не выводима из А только на основании А, всегда законом тождества предполагается, что “А есть А и А не есть В”. И если связь суждений реальна, то только на основании некоторой первичной недифференцируемой связности всего со всем, предпосланной её дифференциации в суждениях. Эта предданная связность предметного знания, сама уже не подчинённая принципу определённости, и есть слой “металогического единства” в знании (VI, С.227). Он не постижим по существу, т.к. попытка его познания приводит к выходу в расчленённое знание. Это и есть **предмет знания**, который всегда знанию предпослан, но до конца и вполне в нём никогда не выразим. Он не потому непостижим, что наше познание слабо, но непостижимость живёт в нём как таковая, как “явная тайна”.

Итак, Франк выделяет в предметном знании два уровня: 1) **отвлечённое знание** о предметах, выражаемое в суждениях и понятиях, 2) **первичное знание** – как непосредственную интуицию предмета (в которой знание совпадает с бытием) в его металогической цельности (VI, С.229).

Отвлечённое знание основано на первичном. Они не тождественны, но находятся в отношении **металогического сходства**. Идею этого отношения Франк иллюстрирует на примере попытки описать в понятиях впечатление о человеке. Здесь по отдельности каждое описание может быть точным, но в целом мы всё-равно получим лишь набор проекций сущего, а не само сущее. Т.о. отвлечённое знание выступает в металогическом сходстве как полная и точная система проекций металогического состояния, но, несмотря на эту полноту и точность, она всё же будет только набором проекций без целого.

2. Иррациональность

Если в свойстве металогичности подчёркивается первичная целостность бытия, то иррациональность – это начало отличия первичного знания-бытия от рассудочного познания. Иррациональное начало нельзя вычленишь из целого и рядоположить его с рациональным. В нём мало самости и попытка придать ему эту самость превращает иррациональное в искусственное понятие “субстанции”, “сущего ничто”. Иррациональное по определению задаётся как периферия бытия, попытка перевести его в центр приводит к его потере. Поэтому иррациональное нельзя отделить от рационального в металогическом. Отметим сходство этой ментальной конструкции с *materia prima* у Соловьева, уконом и меоном у Булгакова. Все эти виды “незаконнорожденного познания” (λογιδμοϛ νοθοϛ) существенно ослаблены в своём самобытии (в рефлексивных модах). Такова вообще природа антитезиса-дополнения в диалектической триаде. В данном случае предметное знание берётся как триединство “рационального” (тезис), “иррационального” (антитезис) и “металогического, трансрационального” (синтез). Металогическое единство не только выступает за границы отвлечённого знания, но и включает его в себя, дополняя иррациональным меоном. В силу иррационального остатка, реальность непостижима по существу, а не только для нас.

3. Индивидуальность

Реальность непостижима для отвлечённого знания и в силу своей индивидуальности, которая сообщает безусловный характер не только всей реальности в целом, но и каждому её отрезку. В своей индивидуальности отрезок бытия нельзя выразить иначе, как только именем собственным, Именем. Язык богов должен состоять из одних имён собственных (VI, С.237). Множественность (“нарицательность”) – конструкция отвлечённого знания. Единичное неуловимо в понятии, его нельзя понять, но можно только созерцать как тайну.

4. Трансфинитность

Отвлечённое знание обусловлено принципом определённости и в этом смысле дефинитно. Металогическая реальность **трансдефинитна**, т.е. выходит за рамки принципа определённости и содержит в себе неопределённость (VI, С.240-242). Одно из частных проявлений трансдефинитности – трансфинитность, т.е. способность непостижимого быть больше всего данного, подчинять себе всё остальное (VI, С.242-243). Как трансфинитное, непостижимое в то же время соединяет в себе определённое и неопределённое.

Трансфинитность – принцип включающего преодоления всякого начала (непостижимое как “положительное ничто”). Обращаясь на себя, непостижимое оказывается больше самого себя (антиномия абсолютного).

5. Становление

Непостижимость в предметном знании выражается также в становящемся характере всякой данности. Но становление рационально непостижимо (VI, С.244-246).

6. Потенциальность и свобода

В становлении соединяются настоящее и будущее, актуальное и потенциальное. Потенциальность предполагает соединение в бытии законченности и неоформленности, рациональности и иррациональности. Рациональная мысль не может никогда этого вполне выразить и всегда редуцирует становление к ставшему. В классической рациональности действует закон сохранения (“закон непрерывности” Булгакова и Флоренского), по которому ничто не может по-настоящему возникнуть заново, но только меняет степени и формы одного и того же. Яркий пример: сведение вывода в логике к полной тавтологии. На самом деле, коль скоро В выводится из А, то тем самым уже предположена их различность и синтетичность их связи. Вернее считать, что В возникает не просто из А, но из Ах, т.е. из некоего х как первичного металогического единства оформляется и дифференцируется связь А-В, причём, в ней должна быть выражена сверхвременная упорядоченность А и В, осуществляющая себя во временном порядке следования В из А: сначала как возникновение Ах (“х есть А”), затем как Вх (“х есть В”) (см. VI, С.248-249). Именно соединение определённости с металогической целостностью (Ах) приводит к потенциализации определённости (х как потенциальное, А как актуальное в Ах) и способности реального, нетавтологического вывода. В Ах нет полной неопределённости, здесь всё же есть основание становления, но оно дано в своей неопределённости (данной неданности). Момент предопределения (основания) и в этом случае выражается в ограничении потенциальных возможностей состояния Ах – из него может возникнуть не всё что угодно, но именно В. В Ах определено возникновение именно В, но каким образом оно возникнет и возникнет ли вообще, это не предопределено. Поскольку бытие потенциализировано, оно свободно. В свободе и потенциальности важную роль

играют трансфинитность и трансдефинитность, осуществляя выхождение бытия из себя и его неопределённость (VI, С.252-254).

Итак, мы видим, что все основные признаки непостижимого описываются Франком при активном использовании ментальной диады Ax , где A – полюс “бытия”, x – полюс “сущего”, символизируемых идеей тетического суждения. Франк обращает ментальную диаду на себя, порождая бесконечный ряд предикаций, который, тем не менее, всегда сохраняет структуру ментальной диады и во всей своей интегральности. Этот ряд можно брать как потенциальную бесконечность, полагая предел ряда как “непостижимое для нас”. Можно актуализировать ряд, тогда его предел будет определён как “непостижимое по существу”. Наконец, к одному и тому же пределу непостижимого можно рассмотреть сходящимися множество рядов предикаций. Любые элементы этих рядов всегда будут “островами” в “океане” предельного значения, т.е. предельные ряды наращивают ментальную тотальность своих предикаций, стремясь вырастить “острова” до “материков” и вытеснить в конце концов рациональной сушей иррациональную стихию океана, но окончательно этого никогда не происходит: есть непреходимая граница между “водой” и “сушей” (иррациональным и рациональным) нашей ментальности.

Оживить бытие – значит, проникнуть его непостижимым, наполнить пустую предикацию A непостижимым, взять её как ментальную диаду Ax , увидеть в бытии проекцию сущего, в конце концов – само сущее в своей умалённости. Всё это приводит к появлению в преображённом бытии всех тех признаков непостижимого, которые выделяет Франк: металогичности, иррациональности, индивидуальности, трансфинитности, становления, потенциальности и свободы.

Итак, Франк использует своего рода метод абсолютизации, разворачивает его и в аспекте динамическом на множестве отвлечённых начал, и в отношении к каждому отдельному началу. Не только система начал может быть усовершеншена приведением во всеединство, но и каждое начало способно усовершиться, абсолютизироваться, перейти из разряда отвлечённого в разряд положительного. Этот аспект логики всеединства был скорее намечен, чем разработан Соловьевым. Франк исследует его более основательно. Его построение непостижимого, преобразование объективированной реальности, – тоже своего рода критика отвлечённых начал, но она достаточно своеобразна. Франк не столько показывает неполноту каждого начала, сколько усиливает и выясняет в нём элементы абсолютного (непостижимого). Соловьев постоянно подчёркивал, что критика отвлечённых начал служит лишь введением к собственно положительным методам философии всеединства. Франк развивает как раз эти последние. Его критика начал может быть названа **положительной**, в то время как у ранее рассмотренных философов, особенно у Соловьева, критика была дана больше в своей **отрицательной** форме.

Каждое начало может быть отвлечено от сущего-непостижимого, и тогда оно станет отрицательным началом – логичным, рациональным, типизированным, финитным, ставшим, актуальным и детерминированным. И каждое начало может быть вновь соединено с сущим-всеединным (восстановлено как ментальная диада), стать положительным началом. Оно не должно просто отрицать своё отвлечённое состояние, иначе само окажется отвлечённым, но обязано вобрать его в себя и преодолеть. Наиболее равновесная конструкция такого вбирающего преодоления выражена Франком в свойстве трансфинитности, в то время как для остальных свойств он несколько усиливает момент несовместимости со своими объективированными эквивалентами. В отвлечении от сущего-непостижимого начало объективируется, в

преображении им приобретает жизненность и ктойность (субъективируется). В акте субъективации Франк сообщает всем началам их положительное значение.

*Предметное знание исследуется Франком при разворачивании ментальной диады в **потенциальный** бесконечный ряд, переход к предмету знания (предметному бытию) связан с **актуализацией** указанного ряда. Тем самым предел этого ряда – предметное бытие (“непостижимое по существу” в сфере предметного знания) объективируется и включается в некоторую, более обширную, вторую бесконечность – “непостижимое как безусловное бытие” (в сфере предметного знания). Первая бесконечность – это “действительность” (объективное начало, “реализм”), вторая – “реальность”, включающая в себя не только объективную, но и субъективную данность (“сны”, “романтизм”) – см. рис.33.*

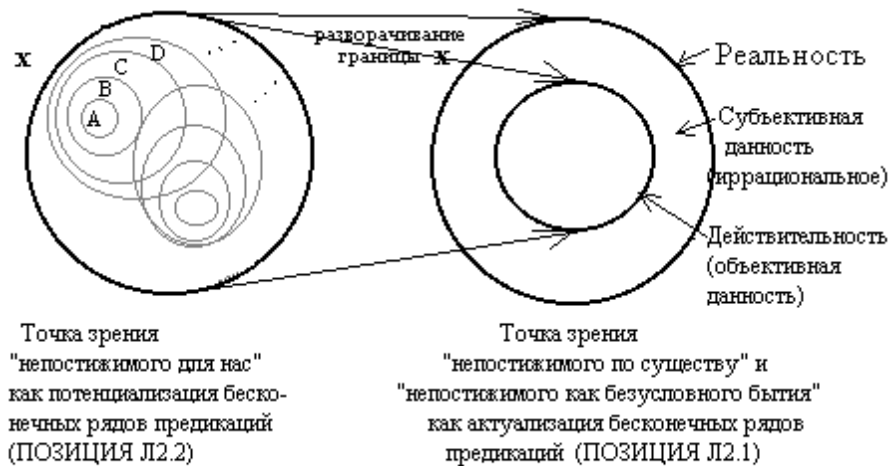


рис.33 Логические позиции (в сфере предметного знания) в философии Франка.

Здесь указываются позиции Л1 и Л2, но поскольку они даны в имманентной сфере предметного знания, то мы позволим себе предположить, что это те же позиции Л2.1 и Л2.2, которые были описаны нами при исследовании системы ментального обеспечения символов трансцендентного у Булгакова и Флоренского. Сфера знания существенно символична и у Франка, всякое понятие и идея возводятся им до уровня символа непостижимого.

“Реальность” оказывается нечетко отделенной от действительности и содержит в себе разные виды бытия. В отношениях этих видов бытия Франк во многом повторяет отношения знания и его предмета. Мир идей Платона должен мыслиться в “божественном духе”, по Плотину, т.е. также содержащим в себе иррациональное, металогическое и т.д. Основой высшего единства мира идей выступает безусловное бытие (VI,С.266-282). Франк делает здесь (VI,С.286) попытку усилить трансцендентность этой конструкции указанием на ее синтетическую роль не только по отношению ко всем предикациям А, но и для самих полюсов определенного (А) и неопределенного (х), т.е. Франк пытается актуализировать и х в ментальной диаде Ах (см. рис.33). Но в целом следует заметить, что базовые логические конструкции Франка оказываются исчерпанными уже в первых двух главах первой части, где им в форме ментальной диады и двух ее базовых позиций достигается построение инвариантной логической формы, которая далее может лишь обращаться на себя и требует для выражения этих эманаций все более энергичных терминов.

Словно чувствуя достигнутую инвариантность, Франк очерчивает ее на логико-гносеологической почве в последней главе первой части “Об умудренном неведении”.

§ 2. “Непостижимое”: *docta ignorantia*

Непостижимое как “потенцированное отрицание”. Порождение бесконечного ряда отвлеченных отрицаний и его актуальное преодоление в “потенцированном отрицании”. Трансцендентальное мышление. Трансцендентальная логика как ментальный пленэрзм. Антиномистический монодуализм. Двойное значение идей первой части “Непостижимого”. Самоподобие ментальной диады и топические определения. Две позиции (Л2.1 и Л2.2) ментальной диады в первой части. Ментальная диада как предел, аналогия с математическим пределом. Выражение своеобразия ментального предела сравнительно с математическим в самоподобии первого. Ментальные пределы как L-противоречия, проблема их критериев. “Потенцированное отрицание” как перенормировка бесконечного в конечное. Остановка в L-противоречии регресса в бесконечность. Современная теория ментальности как алгебра, необходимость ее дополнения идеями топологии. Специфика ментальной предельности в ее переживании.

Франк часто оценивал свою философию как продолжение в новых понятиях философии Николая Кузанского, особенно его учения об “умудренном неведении” (*docta ignorantia*).

Основная задача философии – познание абсолютного, непостижимого. Как это возможно?

Познание – это во многом дифференциация и различение, т.е. отрицание, отнесение к иному. В непостижимом, считает Франк, не совсем нет отрицания, в нем содержится “потенцированное отрицание” – как отрицание всякого отрицания (VI, С.292). Поэтому постижение непостижимого возможно, но весьма своеобразное. Характер этого познания определяется характером “потенцированного отрицания”. Последнее не есть простое отрицание отрицания в принципе определенности, “потенцированное отрицание” вообще выводит за рамки определенности, в то время как двойное отрицание – один из необходимых элементов ее обеспечения. В то же время “потенцированное отрицание” – это категориальная форма всех определенных двойных отрицаний, **неинаковость** (*non aliud* Николая Кузанского). Если брать принцип определенности со стороны закона исключенного третьего “А или не-А” (третьего не дано), то в качестве его отрицания мы получаем утверждение “А и не-А”, выражающее единство и полноту полярных положений (ср. со структурой антиномии у Флоренского). Металогическое единство А и не-А предполагается законом исключенного третьего и вообще принципом определенности. “А и не-А” – это положительный момент в непостижимом по отношению к определенности (постижимому), абсолютное как всё. Есть в нем и второй, отрицательный, момент – непостижимое как “ни А, ни не-А” (абсолютное как ничто). В первом моменте непостижимое дано как чистое знание (катафатически), во втором – как чистое незнание (апофатически).

Всякое отрицание содержит в себе ограничение, утверждение, которое вновь можно отрицать. Начав с противоположностей “А или не-А”, мы отрицаем их в единстве “А и не-А”, но с этим положительным единством не совпадает отрицательное единство “ни А, ни не-А”, т.е. мы вновь получаем взаимоограничивающие начала, которые опять можно отрицать, и т.д. (VI, С.294-298).

Возникает бесконечная цепь отрицаний-трансценденций, обладающая “дурным” характером потенциальной бесконечности, никогда не позволяющим достигнуть предела всех отрицаний, в котором только и мог бы быть преодолён отвлеченный характер отрицания. Чтобы найти выход из “дурной” бесконечности, нужно вернуться к самому первому отрицанию и посмотреть, что было сделано не так и что породило бесконечную цепь отрицаний. **Отвлеченное** (т.е. порождающее бесконечную цепь) **отрицание** предполагает: 1) полное уничтожение отрицаемого, 2) ограничение реальности чисто положительным началом, изгнание всякой отрицательности. Как следствие, возникает не включающее, но исключаящее отрицание, которое не может вобрать в себя отрицаемого, полагает его вне себя и тем самым ограничивает себя им. **Истинное (“потенцированное”) отрицание** предполагает: 1) неуничтожимость иного, 2) вхождение момента отрицания в состав самой реальности (VI, С.299-300). В этом случае отрицаемое (отрицание) онтологизируется, ему сообщается момент положительности, но именно как отрицательному началу (опять “данная неданность”). Только такое отрицание, вобравшее в себя свое иное, сможет зараз перемахнуть через бездну потенциальной бесконечности и сразу же актуально достичь предела всех отвлеченных отрицаний. Природа такого, “потенцированного”, отрицания антиномична, в нем позитивное и негативное непостижимо проникают друг в друга (VI, С.300). Такой же должна быть и природа построенного на нем познания.

Мышление, в котором возможно мыслить непостижимое, Франк называет, следуя традиции критической философии, **трансцендентальным мышлением** и отличает его от **предметного мышления**.

Трансцендентальное мышление возможно только на основе “критики разума”, т.е. обращения мысли на условие своей мыслимости – принцип определённости. Это обращение совпадает, очевидно, с “потенцированным отрицанием” принципа определённости. Предметное мышление использует этот принцип как свой орган, не замечая его. Логика трансцендентального мышления – **трансцендентальная логика**. Она онтологична = выходит за рамки принципа определённости, в то же время оставаясь логикой (вспомним идею ментальной пропорции). Философию можно сравнить с ПЛЕНЭРИЗМОМ в живописи, “с искусством воспринимать и изображать самый воздух” (VI, С.304), т.е. тот ментальный фон, в котором положены все определённости (работа с экранами создания, ментальными пространствами в трансцендентальной логике). Именно отсутствие идеи “данной неданности” (= ментального фона), “(вещи-в-себе)-для-нас”, её редукция к “вещи в себе” привела, по мнению Франка, к имманентизации трансцендентальной логики у Канта. Логика философии непостижимого должна преодолеть этот недостаток. Вторая ошибка Канта состояла в разрыве формальной и трансцендентальной логик, в то время как формальная логика не завершена и может быть включена в состав трансцендентальной логики, которая в этом случае будет не ир-, но трансрациональной (вновь – “потенцированное отрицание”) логикой (VI, С.305-306).

Трансцендентальная логика и есть *docta ignorantia*, “умудренное неведение”, знающее незнание, данная неданность, постижимая непостижимость, положительное ничто. Основа этой логики – трансрациональное, оно антиномично, т.к. рационализировать иррациональное – это всё-равно что увидеть само видение, заметить атмосферу, оставаясь в ней. Но всё же такого рода ментальный пленэризм возможен.

*Трансцендентальная логика, логика непостижимого, совмещает в “потенцированном отрицании” несовместимое, и только в силу этого можно избежать ограничения в отрицании, придать ему характер актуальной бесконечности. Т.о. непостижимое логически выражается в “антиномизме”, который непреодолим никакими “высшими понятиями” (VI, С.311). “Трансцендентальная истина лежит именно в невыразимой **середине**, в **несказанном единстве** между двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними” (VI, С.312). Для выражения этого состояния мышление должно породить специальное ослабление себя на своих краях, т.е. впустить в себя свои отрицания-пределы. Структуру антиномичности-предельности (“неинаковости”) можно обнаружить уже в паре простых определённостей, которые одновременно неслиянны и нераздельны. Онтологическим выражением антиномически восполненной определённости (“умудренного неведения”) является **“антиномистический монодуализм”** (VI, С.315) – учение об одновременной разделительности и слитности противоположных начал, троичности всякой реальности. В антитетике монодуализма “синтез” трансрационален (трансцендентен, сказал бы Булгаков) “тезису” и “антитезису”, что отличает логику непостижимого от имманентной диалектики Гегеля.*

Итак, в четвёртой главе, посвящённой методу “умудренного неведения”, Франк даёт сводку логико-философским основаниям философии непостижимого. Описанные им ментальные конструкции применялись в первых трёх главах, будут использоваться и в последующих частях. Мы считаем, что идеи первой части и особенно первой, второй и четвёртой глав имеют двоякое значение. С одной стороны, они выясняются в сфере предметного знания и могут быть отнесены с этой точки зрения к частным положениям философии непостижимого. С другой стороны, именно в этой сфере впервые проговаривается Франком логика непостижимого, и первая часть приобретает не только частное, но и общелогическое значение для всей философии непостижимого. Как мы увидим ниже, те же логические идеи будут использованы Франком в оставшихся двух частях, но на уровне более трансцендентном.

С точки зрения базовой логики всё останется тем же, но возникнет уже не одна, а несколько актуальных бесконечностей, каждая последующая из которых будет требовать всё более “жгучей” терминологии и найдёт свою область интерпретации в более трансцендентных областях ментальности (психология, социология, религия). Базовая логическая конструкция будет обращаться на себя, выстраивая самоподобную структуру. Одна и та же первичная структура ментальной диады образует разветвлённую иерархию, любая часть которой – опять ментальная диада (или Троица, поскольку всё это разные планы одной ментальной конструкции). Различия частей в логике выражаются **топически**, т.е. тем местом, топосом, который занимает данная часть в целом, в плане формы – это всё та же ментальная диада.

Итак, какова же ментальная диада, базовая структура логики всеединства, в философии С.Л.Франка? Мы видим, что это антиномичное образование, т.е. к нему может быть применён метод анализа противоречия и выделены непротиворечивые моды этого состояния. Во-первых, ментальная диада “непостижимое-постижимое” (как вариант “сущего-бытия”) дана как потенциально бесконечный ряд предикаций (“постижимых”), которые стремятся к ментальному пределу “непостижимого”. Эта конструкция вполне соответствует рассуждениям Флоренского о предельных процессах и выражает собою позицию Л2.2.

Во-вторых, Франк явно связывает с описанной потенциальной формой ментальной диады её актуальный вариант, позволяющий соположить предел бесконечного ряда вместе с его элементами, ввести “неданное” (предел) как “данное”, но в то же время как особого рода “данное”, несоизмеримое с данностью членов ряда и с их точки зрения выступающая как “неданная данность” – позиция Л2.1.

Соединение этих позиций-мод может рассматриваться как ментальная техника, аналогичная дополнению рациональных чисел иррациональными в математическом анализе. За каждым рациональным числом (сколь угодно близко к нему) скрывается иррациональное число. Различные проблемы приводят к предельным процессам и требуют введения их предельных значений как особого рода чисел – таково положение в математике, но то же мы видим у Франка и вообще в русской философии всеединства, но с перенесением проблематики из пространств математических в ментальные пространства вообще. Философия всеединства настойчиво осуществляет в применении ко всем основным вопросам философии унифицированную ментальную технику. Каждую проблему она представляет как малое всеединство, а это последнее осуществляет в виде ментального предела и множества его мод-приближений, которыми можно сколь угодно точно выражать предел. Самореферентность этой конструкции составляет, возможно, её особенность сравнительно с математическим пределом. Статус сущего-предела могут принимать на себя предикаты, и наоборот, сущее-предел может становиться предикатом-приближением к ещё более мощному пределу. Возникает своего рода голографический ментальный фрактал, самоподобный в плане феномена ментальной предельности. Это и есть среда ментального многообразия – основа протекания ментальных и онтологических (как их вырожденного случая) процессов. Она требует достаточно непростой системы обеспечения: чтобы осуществить ментальное многообразие (всеединство) над какой-либо конкретной множественностью, необходимо выполнение многих условий. Представители русской философии всеединства исследовали эти условия, выясняли их отношения и в свою очередь пытались привести во всеединство.

Логика всеединства вводит в ментальные пространства свои “иррациональные числа”: “сущие”, “трансцендентные”, “символы”, “непостижимые” и т.д., но не противопоставляет их “рациональным числам” нашей ментальности: “бытию”, “имманентному”, “вещам”, “постижимому” и т.д., а пытается объединить в одном синтезе “действительных чисел” ментальности. Этот синтез может быть осуществлён только на позициях ментальной предельности, активно вводимой и используемой внутри самой рациональной ментальности. Пределы ментальных пространств обнаруживают себя как необходимые противоречия разума, распадающиеся в среде рассудка на дополнительные непротиворечивые проекции. Коль скоро обнаружено противоречие, которое устойчиво порождает “гнездо” группирующихся вокруг себя и предельно устремлённых к нему проекций, то это противоречие и нужно брать как особую сущность именно такого антиномично-предельного характера, поставить ему в соответствие “символ” и работать с ним как с особой сущностью. Естественно, что в этом случае возникает проблема отличия Л-противоречий от обычных противоречий-ошибок, и критерий здесь может быть в том, что несовместимые проекции Л-противоречия одинаково необходимы во всей своей полноте, окончательность решения не может быть достигнута при выборе одной из альтернатив, но в разных ситуациях проявляет себя дополнительными свойствами одна и та же сущность (подробнее см. Часть 3 и Приложение 5).

Идея “потенцированного отрицания” в *docta ignorantia* выражает возможность такой “перенормировки” сознания, при которой финитизируется бесконечность, локализуется

ментальная тотальность и осуществляется невозможный скачок оттуда, откуда выпрыгнуть некуда. Тем самым сознание “слабеет на краях” и впускает их внутрь себя, замечает себя, включает в себя свои пределы, становится полным ментальным пространством. Такое состояние сознания не есть её простое расширение, но трансцендирование из себя, при котором первоначальное её состояние остаётся тотальным. Следовательно, это трансрациональное и антиномичное расширение, полагающее свой прирост как иррациональное начало. Только таким ментальным обеспечением можно остановить регресс в бесконечность отвлечённых отрицаний. “Умудренное неведение” предстает как техника работы с ментально-полными пространствами, содержащими в себе свои пределы. Состояние теорий ментальности до сих пор остаётся с этой точки зрения на уровне алгебры или даже арифметики, их дальнейшее развитие требует введения понятий ментальных переменных и пределов, создания своего рода ментальной топологии. Особенность “высшей математики” в области ментальных процессов, однако, в том, что здесь предельность дана в живом переживании антиномичности, тяжело переносимом нашим рассудком.

Философия всеединства в своём логосе настойчиво искала решение проблем “ментальной топологии”, здесь ею была проделана большая работа, которая должна получить своё адекватное выражение в рамках логики всеединства.

§ 3. “Непостижимое”: субъектная онтология

Непостижимое как “непосредственное самобытие”. Модальный характер диалектики. Слабые и сильные виды трансцендирования. Трансцендирование “Я-Ты”. Сравнение ментальных диад во “внешнем” и “внутреннем” мире. Отрицательное и положительное откровение “Ты”. Любовь. Полицентричность “непосредственного самобытия”. Слабый и сильный L-статус. Бытие “Мы есмы”. Логика откровения. Бытие “Вы”. Трансцендирование “во внутрь”. Дух и позиция Л1. Ментальная диада во “внутреннем” мире в единстве позиций Л1 и Л2. Душа и дух.

В сфере предметного знания непостижимое было дано в некоторой опосредованности, гетерономности и отнесённости к иному. Во второй части своего труда Франк исследует непостижимое “как самооткрывающуюся реальность” и “непосредственное самобытие”. Мы здесь на почве первого абсолютного, в котором преобладает самодостаточность и самоочевидность, автономность и отнесённость к себе. Так именно проявляет себя “внутренний опыт”, область душевно-духовных состояний, которую мы связываем с субъектной реальностью. Во второй части Франк рассматривает метафизические основы субъектности в мире, исследует основные константы “сильных” субъектных онтологий, выраженных в творчестве воплощённых личностей, способных к общественной организации и духовной жизни. За внешним воплощением в таких онтологиях лежит соответствующая структурированность ментальной среды, обеспечивающая это воплощение. Исследование Франка поднимается здесь до уровня универсальных витологических обобщений.

Человек попеременно проживает в двух крайних мирах: мире “публичном”, общем для всех, “предметном”, в составе которого его собственное бытие есть лишь несущественная частная реальность, и мире “интимном”, “внутреннем”, мире своих переживаний, в котором, наоборот, “предметный” мир играет лишь подчинённую роль.

“Внутренний “мир непредметен, его нельзя свести ни только к субъекту познания (декартовскому cogito), ни выразить идеей “сознания”. “Внутреннее” дано как

“непосредственное самобытие”, сама себя открывающая реальность, лежащая по ту сторону разделений на субъект и объект. Лучшие всего такая реальность передаётся личной формой “я есмь” или просто “есмь”. В “непосредственном самобытии” нам открывается непостижимое в его непосредственности, т.е. “без посредства стремящейся к его уяснению мысли” (VI, С.326-327), вне критической и объективирующей природы мысли, как первичная данность и самоочевидность.

Этим “непосредственное самобытие” охарактеризовано по отношению к “предметному” бытию (опосредованному инобытию). Мы вновь здесь имеем пример условного бытия: А характеризуется не вообще, но в отношении к В, как мода $A \downarrow B$ – “А при условии В”. Затем анализ Франка переходит на собственную почву “внутреннего” и рассматривает его в самореферентной моде $A \downarrow A$ – “А при условии самого себя”. И если в отношении к иному (В) “внутреннее” (А) обнаруживает себя как неразличимая внутри себя предельность, то на своей собственной почве (в своей модели) “непосредственное самобытие” внутренне дифференцируется.

Обратив взор на само “непосредственное самобытие”, Франк теперь выделяет в нём “модальности” “непосредственности” и “самости” (VI, ,331). Такой логический ток мысли очень характерен вообще для диалектической традиции и для философии всеединства, в частности. Модус-сущее вначале характеризуется в одной своей моде, затем происходит переход к другой моде. В идеале все моды и модусы должны укладываться в определённую иерархию: вначале идут самые объектные модусы, затем – более субъектные, абсолютные. Внутри каждого модуса моды “вырезаются” тоже в порядке их роста – от более объективированных, “предметных” (вспомним «постулат упорядочивающей условности»), к более полным и абсолютным. Диалектика “Непостижимого” движется от модуса А2 к модусу А1 и от них – к А3. Внутри А2 (“непостижимое в сфере предметного знания”) исследуется вначале “непостижимое для нас” (глава 1), затем “непостижимое по существу” (глава 2) и “непостижимое как безусловное бытие и реальность” (глава 3).

“Самость” и “непосредственность” – это начала выделения из иного и слияния с иным внутри самого “непосредственного самобытия”. В этом плане “внутреннее” обретает измерение отношения с иным, направленность на иное, интенциональность. Есть разные формы интенциональности: 1) “трансцендирование в познавательной интенции”, 2) интенции чувства, хотения и интереса (VI, С.343). Но это слабые формы трансцендирования, выхождения во-вне. Истинное трансцендирование “непосредственного самобытия” возможно лишь в отношении к себе подобному. Здесь Франк выделяет трансцендирование “во-вне”, в отношении “я-ты”, и трансцендирование “во-внутри”, в реальность “духа” (VI, С.346). В слабых трансценденциях рождается “моё” для существа: “внутреннее”, интенционально относясь к иному, обретает его как “моё”, но здесь еще нет “Я”, которое появляется только в сильном трансцендировании “во-вне”, в отношении к “Ты”. “Ты” – это не второе “Я”, что было бы абсурдом, т.к. “Я” по определению единственно. “Ты” – это особая ментальная конструкция, антиномичная, все та же “данная неданность” иного “внутреннего”, предел первого “внутреннего”.

Франк, как мы увидим это ниже, использует для символизации триединой природы абсолютного триаду “я-ты-мы”, в отличие от “Я-Ты-Он” у Флоренского. Идея “Он”, по Франку, – это “Ты”, обезличенное погружением в сферу “оно”. “Ты” – это не просто иное “внутреннее”, которое есть только объект моего познавательного взора, но одновременно в нем “Я” познает направленность на самого себя. “Я” видит “Ты”, которое видит “Я”, но тогда “Я” видит не просто “Ты”, но “Ты, видящего Я”,

здесь разворачивается бесконечный процесс как в отражениях двух зеркал, стоящих напротив друг друга. Остановить этот *regressus ad infinitum* можно так же, как в случае с “отвлеченными” отрицаниями, – только определив природу “Ты” как “потенцированное отрицание” “Я” (VI, С.350-351). В такой именно ментальной конструкции “Ты” и дано для “Я”: как антиномичная “данная неданность” чуждой души. Но одновременно Франк отмечает и отличие “потенцированных отрицаний” в случае гносеологического (“х есть А” как тетиическое суждение) и психологического (“х есть А” как “Ты есть Я”) вариантов ментальной диады: в первой диаде предел (х) **пассивно** отдается познавательному взору “Я”, т.е. подчинен ему, в то время как в психологической диаде ментальный предел “Ты” становится явным для “Я” только в силу того, что “Ты” **активно** направляется на “Я”, в какой-то мере подчиняет его себе и вызывает к общению с собой (VI, С.352). В силу именно этой более активной роли “Ты”, оно не может быть только предметом и объектом для “Я”, но выступает как объекто-субъект, делающий равными потоки активностей, идущие от “Ты” к “Я” и от “Я” к “Ты”, в то время как в предметной сфере превалирует поток активности от “Я” к х (состояние “обладания”). Отсюда мы видим, что “непосредственное самобытие” присутствует и в предметном познании – как познавательная активность, подчиняющая себе все объекты. Выходя за рамки потенциальной бесконечности предикаций в гносеологическом ряде “х есть ABC...”, мы тем не менее не можем этим поколебать подчиняющей активности “Я” в сфере предметного знания. Т.о. условия предметного познания образованы подчинением всех предметностей активности “Я” (ср. с имманентной позицией Л2), в то время как отношением к “Ты” господство “Я” колеблется и может подчиниться его активности (ср. с позицией Л1 – при условии отождествления имманентной сферы логического бытия с бытием “Я”). В отнесении к “Ты” заложено особенно сильное трансцендирование, сравнимое с таковым в случае выхода за рамки сознания вообще (Л1) и потому вполне заслуживающее своей трактовки как **откровения** (VI, С.352-353). Форма бытия “я есмь” становится таковой лишь в неразрывном единстве с формой бытия “ты еси”. В откровении “Ты” и во взаимооткровении-общении “Я” и “Ты” выражает себя высшая реальность “Мы” – как полицентрическая система множества “внутренних”, каждое из которых может подчинить своей активности все другие, как “царство духов”, всеединство существ-личностей. Отношение “Я” и “оно” производно от первичного отношения “Я” и “Ты”, т.е. “предметность”, чуждость есть некоторое умаление по отношению к ктойному бытию. В своей основе мир повсеместно одушевлен, эта установка на всеобщую одушевленность была присуща первобытному человеку, она же не исчезает и позднее, как это показал А.Бергсон, но становится лишь фоном для объективаций. На высочайшей ступени духовного развития (Франциск Ассизский – тому пример) базовая установка сознания вновь оказывается существенно виталистичной, “братьями” и “сестрами” становятся не только все живые существа, но даже солнце и ветер (VI, С.358-363).

В отношениях “Я” и “Ты” заложена двойственность: 1) “Ты” может открыться как чуждое-равное для “Я”, проникающее внутрь его самого и колеблющее “его у себя дома” (VI, С.364). Здесь рождается совершенно особый страх “Я” перед “Ты”: “Ты” воспринимается как *mysterium tremendum* (тайна, возбуждающая трепет). Это **отрицательное** отношение (откровение) “Я” и “Ты”, в нбм “Я” уходит в себя и становится собственно “Я”, 2) **положительное** отношение (откровение) “Я” и “Ты” выражается в том, что “Я” узнает в “Ты” нечто родное себе, и “Ты” раскрывается как *mysterium fascinans* (сладостная тайна). Здесь бытие “Я” и “Ты” возвышается до бытия “Мы”.

В целом, отношения “Я” и “Ты” выступают в единстве раздельности и взаимопроникновения (схема “антиномистического монодуализма”, “живого бытия”). Любовь – это онтологический акт трансцендирования “Я” к “Ты”, приводящий к симметрии центров “Я” и “Ты”.

Вообще, следует отметить, что одна из существеннейших черт “непосредственного самобытия” для Франка – его полицентричность, образованность из множества начал, каждое из которых может “поколебать” своей активностью иные начала. Это “*бытие, обладающее многими соотносительными центрами, оно полицентрично*” (VI, С.373). Такая ваимно-колеблемость предметной сфере не присуща. И это может быть связано только со способностью каждого центра принимать на себя статус столь безусловного “непосредственного самобытия”, которого не было в предметном мире. Каждый центр может подчинять себе все иные центры, “колебать” их, и эта способность особенно велика возможностью при этом доминирующего центра вполне освободиться от предметного характера, стать “непосредственным самобытием”, т.е. тем началом, которое особенно самодостаточно и не имеет вне себя чего-либо иного, составляет ментальный фон протекающих на нём процессов, выступает как ментальная тотальность, экран сознания. В этом плане рассуждения Франка во второй части его книги достаточно близки к стилю феноменологии сознания в “Теоретической философии” Соловьева.

Подчинение доминирующему центру обладает тем же характером, что и при доминировании начал, но степень доминирования в случае “непосредственного самобытия” особенно велика. Если какое-то начало доминирует в сфере предметного знания, то оно тем не менее, не “колеблет” этим доминирующей активности “Я” и остаётся подчинённым ему, в то время как “в царстве духов” само “Я” может быть подчинено “Ты” (рис.34).

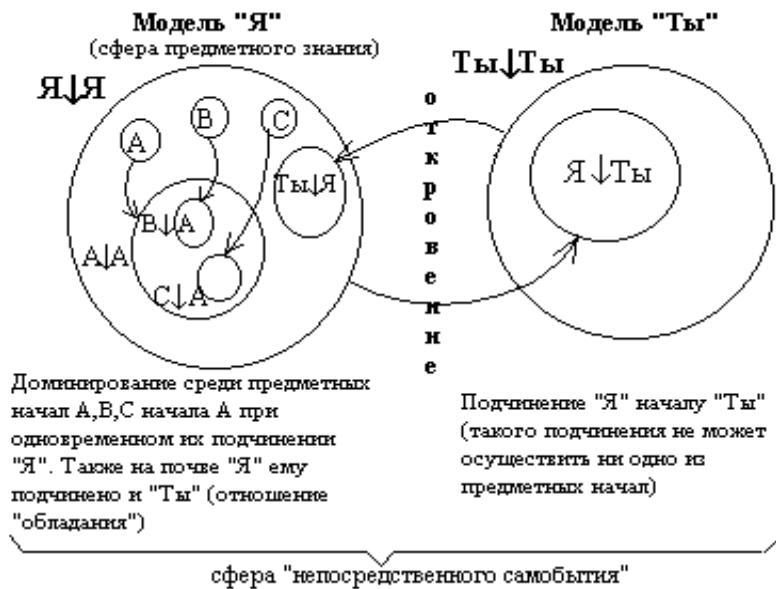


рис.34 Выражение отношения начал в предметной сфере и в области "непосредственного самобытия" в терминах "подчинения-доминирования".

Таким образом сфера предметного знания может обеспечить лишь слабое доминирование предметных начал (**слабый L-статус**), в то время как “непосредственному самобытию” свойственно особенно сильное доминирование его начал (**сильный L-статус**), обеспечивающее эффекты “непосредственности” и “самобытия” в особенно сильной степени. Т.о. область “внутреннего” особенно полицентрична, состоит из множества начал, каждое из которых может становиться ментальным фоном, экраном сознания.

В то же время Франк отмечает, что центр “Я” и в полицентрической среде “внутреннего” всё же имеет аспект преимущественного доминирования (но, в отличие от доминирования в предметной сфере, этот аспект всё же позволяет поколебать активность “Я” и подчинить его “Ты”, хотя, возможно, и не столь часто и ярко, как это происходит с доминированием “Я”), и в этом момент правды эгоизма как эго-центризма (VI, С.374). Только любовь может онтологически симметризовать центры “Я” и “Ты”, т.е. уравнивать вклады их активностей в собственное доминирование. Любовь трансрациональна, т.к. рядоположение “Я” и “Ты” должно осуществиться через тотализацию каждого из этих центров – здесь мы узнаём схему трансрационального синтеза с ментальной тотализацией предикатов. Это же и схема “антиномистического монодулизма”, осуществляемого как трансрациональный синтез с двумя полярными предикатами.

*Момент единства “Я” и “Ты” онтологически осуществим не только в форме отношения (хотя и трансрационального), но и как отдельная целостность, интегральный центр во “внутреннем”, принцип “Мы есмы”. Заметим, что использование грамматического выражения бытия лица в трёх формах старославянской прописи “Я есмь”, “Ты еси”, “Мы есмы” выражает в себе опять-таки базовую конструкцию ментальной диады “сущее-бытие” с оттенками видов абсолютного: “Я есмь” соответствует первому абсолютному (А1), “Ты еси” – второму (А2), “Мы есмы” – третьему абсолютному (А3). В бытии “мы” отдельные центры “внутреннего” находят свою опору, “мы” – это высший аспект внешнего выражения общественной жизни, общечеловеческий субъект, “Великое Существо” О.Конта. В откровении “Мы” положительное и отрицательное откровения “Я” и “Ты” – приводятся во всеединство. **Откровение** для Франка – это начало прорыва тотализованных центров “внутреннего”, т.е. энергия трансрационального синтеза, которая со стороны “Мы”-сущего получает своё наиболее полное воплощение. *Социальная онтология, т.е. субъектная онтология общественной жизни (см. 1-ю главу “Философских начал цельного знания”) может быть адекватно построена только при условии уяснения первичной формы бытия “Мы” (VI, С.381). Бытие “Мы” обнаруживает себя как в отношении “Я” и “Ты” – в форме самостоятельной целостности (третьего начала синтеза) этого отношения, так и в отношении “Я” и “Мы”, в котором “Я” дифференцируется на одинокое “Я” и социально-оформленное “Я”. Наконец, бытие “Мы” обнаруживает себя в отношении “Я” и “Вы”, где последнее – это множественный аспект “Ты”. Итак, ментальные основы социальной онтологии таковы (см. рис.35).**

При увеличении множественности “Вы”, оно практически сливается с бытием “Мы”.

В отношении-откровении “Я” и “Мы” тоже есть два аспекта – отчуждения и слияния. В первом из них “Мы” стремится принять форму внешней силы по

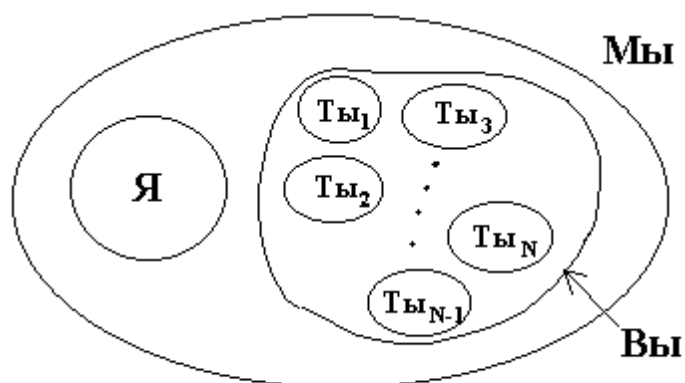


рис.35 Полицентрическая структура социальной онтологии, по Франку (здесь каждый центр может тотализоваться).

отношению к “Я” – закона, государства, общественного мнения и т.д. В той мере, в какой “Я” постигает “Мы”, оно рационально для “Я”, но в целом бытие “Мы” выходит за рамки только рациональных представлений “Я” и содержит в себе иррациональное для него начало (VI, С.378-385).

Триада “Я-Ты-Мы” выражает дифференциацию “внутреннего” во внешнем плане, в экстенциональном измерении общечеловеческого субъекта, вычленяющем разного рода относительно-самостоятельные в социальной онтологии подсубъекты: отдельных личностей (бытие “Я” и “Ты”) и их группы (бытие “Мы” и “Вы”).

Далее Франк рассматривает “трансцендирование во внутрь” “непосредственного самобытия”, что можно сравнить с выделением интенциональных измерений общечеловеческого субъекта у Соловьева.

Даже исчерпав себя во всей полноте отношения к “другому”(“Ты”), “Я” обнаруживает в себе оставшиеся степени свободы и измерения (VI, С.386-387). Такое дополнительное направление “непосредственного самобытия” есть направление его трансцендирования “во внутрь”, в область духа. Эта область ещё более трансцендентна, чем само внутреннее и по отношению к ней Франк во многом прописывает условия позиции Л1 (VI, С.390): “дух” может быть дан только в первичном опыте, может быть только “описан” (Вспомним “Описательную психологию” В.Дильтея, вообще положившего в основу различия наук о духе и каузальных наук дихотомию позиций Л1 и Л2). “Дух” – это: 1)начало жизни, 2)актуальное, завершённое и покоящееся в “непосредственном самобытии”, противоположное потенциальному бытию “души” и выступающее как её предел (VI, С.392).

В сфере предметного знания ментальная диада дана в ослабленных имманентных позициях Л2.1 и Л2.2, с переходом к исследованию “непосредственного самобытия” и его трансценденций Франк вступает на почву собственно трансцендентного, предполагает свой выход за рамки имманентности сознания. На этот раз ментальная диада определяет свои потенциальную и актуальную составляющие как “сильные” позиции Л2 и Л1 соотв. В позиции Л2 “внутреннее” определяет свои пределы потенциально и выступает как “душа”, в позиции Л1 происходит актуальное полагание пределов “души” как “духа”. Ментальная диада воспроизводит себя на новом уровне.

Различие экстенционального и интенционального Франк выражает понятиями “область” и “модальность” соотв. (см. VI, С.400). “Непосредственное самобытие”

может быть подразделено на области “Я” и “Ты” и на модальности “души” и “духа”. Это два разных измерения “внутреннего”, каждое из которых обладает структурой ментальной диады. В этом смысле откровение духа напоминает откровение “Мы”, но для категориальной формы откровения духа в языке нет подходящего выражения, которое должно было бы располагаться “где-то в промежутке между “я”, “ты” и “оно”, как бы в форме некоторого “четвертого лица” (VI, С.407). “Непосредственное бытие” и “самость” – аспекты ино- и самобытия “внутреннего”, независимые от его членений на измерения и проявляющиеся в каждом из них. Связь “души” и “духа” проходит в рамках “самости”: “дух” привлекает “самость”, и она может раскрыться на него. “Дух” может быть и светлым и темным. Высшая часть “самости”, выражающая в себе сообщение со светлой духовностью, есть “личность”. Природа личности трансрациональна (VI, С.407-414).

§ 4. “Непостижимое”: логика абсолютного

Позиция третьего абсолютного. Красота. Сообщение антиномической природы самому абсолютному (“данная неданность”). Три направления познания Бога. “Доказательства” бытия Бога и недоразумения, с ними связанные. “Показ” бытия Бога. Своеобразие топической характеристики абсолютного. Топические интуиции в философии всеединства. Совмещение упорядоченности и эквивалентности во всеединстве. Примеры отношений порядка. Бог как “Ты”. Спектр отношений дополнительных предикатов. Разбор трансрационального синтеза личности и Бога. Две благодати. Дополнительность законов совершенной онтологии. Идея “прямого пути” как “бытия-с-Богом”. Бог и Мир. Проблема теодицеи, надтреснутость эмпирического всеединства. Три основания зла. Усложнение позиций абсолютного у Франка. “Экзистенциалы” трансрациональных синтезов в философии всеединства, своеобразие “экзистенциала” теодицеи.

В последней, третьей части “Абсолютно непостижимое: “Святыня” или “Божество”, философия Франка достигает наивысшего напряжения, и страницы этой части могут быть отнесены к числу одних из лучших в философии всеединства по глубине и ясности постановки проблем философского логоса. Здесь изложение Франка вступает на почву третьего абсолютного, что в максимальной степени абсолютизирует проблематику “непостижимого”, превращая ее во многом в разработку логики абсолютного.

Третья часть состоит из трех глав: “Святыня (Божество)” – глава восьмая, “Бог и я” – девятая и “Бог и мир” – десятая глава. Исследование автора движется от формулировки проблематики третьего абсолютного как особенно недостижимого сущего (абсолютно-сущего) к его выражению в субъективной и объективной реальности. Заканчивается “Непостижимое” выяснением логико-философских оснований проблемы теодицеи.

Исследованные в первых двух частях сферы предметного мира и “непосредственного самобытия” не только следуют друг за другом, но и рядопологаются – как основания “реальности” и “ценности”, данного (фактического) и должного. В этом плане они внешни друг к другу и нуждаются в высшем синтезе. Возможность этого синтеза предполагается успешностью познания и изоморфной структурой “внешнего” и “внутреннего” (гомотипией?), восходящей к структуре ментальной диады. Первоначальное свое выражение высший синтез находит в феномене красоты, именно в ней сливаются воедино в непостижимом единстве и наглядной таинственности “внутреннее” и “внешнее”. Но все же красота – это лишь

знак высшего единства, а не оно само. Красота для Франка ограничена поверхностью бытия и нейтральна к проблеме добра и зла.

Истинный синтез “внешнего” и “внутреннего” вбирает в себя всё возможное, выступает как высшее основание предметного мира и “непосредственного самобытия”, реальности и ценности (абсолютное как правда), составляет “первореальность” и “первожизнь” (VI, С.440-445).

Первооснова высшего синтеза не может быть познана предметно, она вообще не есть бытие (но сущее, – добавил бы Соловьев), уловлена она может быть только в трансцендентальном мышлении, причем, не мы овладеваем ею, но она нами (позиция Л1), здесь откровение достигает особой силы самого света, а не только освещенности. Но дан этот свет в немыслимой ясности своей непостижимости (заметим, что в конструкциях “данной неданности” и “непостижимого по существу” Франк прямо приписывает сущему антиномическую природу, отказываясь от приложения к нему высшей формы закона тождества. И делает он это, возможно, даже сильнее, чем Флоренский). Все выражения первоосновы будут неадекватны. Пожалуй, ближе всего к ней такие слова, как “Бог”, “Божество” и “Святыня” (VI, С.450). В “спекулятивной мистике” (т.е. в логике абсолютного) нельзя говорить о “Божестве”, но скорее к Нему, т.е. говорить “около” и “вокруг”. В таком символическом знании “к Божеству” могут быть поставлены три основные задачи: 1) восприятие реальности Божества в мысли (представлено в 6-м пункте 8-й главы “Достоверность Святыни (“Божества”), 2) познание Божества в отношении ко всему иному (пункт 7-й 8-й главы “Сущностное отношение Божества ко всему остальному”), 3) в-третьих, можно пытаться ориентироваться в формах действия “Святыни” в нас (глава 9) и в предметном мире (глава 10).

Обращаясь к выяснению первой задачи, Франк начинает с обсуждения проблематики доказательств бытия Бога. С ними связаны два рода недоразумений, касающихся доказываемого положения (тезиса) и самого доказательства. Недоразумение в тезисе связано с тем, что им предполагается доказать **бытие** Бога, в то время как Бог сверхбытийственен (т.е. Бог – сущее, а не бытие – ср. с рассуждениями о необходимости позиции Л1). Бог более чем есть, Он в том числе и не есть, т.е. Он не есть ни одно предметное бытие, – и в этом правда атеизма (VI, С.452-454). Недоразумение, связанное с самим доказательством, связывается Франком с неполнотой позиции Л2: логическая полнота, на которой основано доказательство, не есть вся полнота, и опережается в суждении о Божестве живым опытом (правдой, или сердцем) – см. (VI, С.456). Кроме того, в доказательстве бытия Бога неприменимы ни дедукция, ни индукция (VI, С.456-457). Дедукция – это заключение от основания к следствию, но в случае доказательства бытия абсолютного искомое (следствие) есть первооснование всего остального. Индукция, наоборот, есть переход от следствия к основанию, но и он невозможен, т.к. Бог совершенно инаков по отношению к миру и непрерывного перехода здесь достичь нельзя.

Итак, доказать бытие Бога нельзя. Но здесь Франк не впадает и в крайность иррационализма. Он замечает, что, хотя доказать нельзя, но **показать** можно (VI, С.457). “Показать” – значит, “навести на непосредственное усмотрение искомого”, причем, мысль может лишь облегчить такое наведение, устранить ложные мнения на “бытийственном подъеме “души” к “Богу” (там же). Это уже очень похоже на символизм Флоренского. Именно в показе пути к Богу истинный смысл доказательства его бытия. Франк еще раз уточняет идею “показа” бытия Бога: смысл онтологического доказательства бытия Бога не в том, чтобы из идеи

Бога вывести реальное бытие Бога (это и в самом деле невозможно), но в том, чтобы показать, что Божество есть реальность, которая никогда не может быть дана только как чистая идея, но в ней совпадают идея и бытие (VI, С.458) – позиции Л2 и Л1. Итак, в идее нужно показать нечто, выходящее за рамки идеи, и это можно сделать в самой идее (мысли), но не в форме “доказательства”, т.е. используя имманентное вне связи с трансцендентным, а в “показе” трансцендентного на почве имманентного – вспомним систему ментального обеспечения символики трансцендентного в рамках координации позиций Л2.1 и Л2.2 и привлечения постулата ментальной пропорции. По отношению к этой конструкции онтологическое доказательство “есть как бы лишь схематическая проекция полной и живой очевидности Божества на плоскость мышления” (VI, С.459). Отметим и у Франка эту интуицию проективного отношения сущего и его бытия. Очевидность Божества трансрациональна, она открывается только трансрациональному же: Бог открывается только Богу в нас, т.е. лишь всеединству нашего внутреннего бытия – “целостности”, “целомудрию” и “сердцу” (VI, С.459). Т.о. каждую логическую позицию нужно брать в её тотальности, обеспечивая условия трансрационального синтеза. “Сердце” – это всеединство всеобъемлющего внутреннего бытия, его сердцевина. Разум, черпающий из “сердца”, трансцендирует за свои пределы (феномен трансцендентального мышления) и таким образом может улавливать Божество.

*Вторая задача выражения непостижимого решается в уяснении сущностного отношения Божества ко всему иному (пункт 7-й 8-й главы). Здесь Франк обращается к **топической** характеристике Божества и иного.*

Сущность чего-либо – это его “место” среди всего иного (ср. с высказываниями Соловьева о смысле: “Разум, или смысл, вещи состоит именно в её отношении ко всему...” (“Критика отвлечённых начал”, I, т.1, С.674)). О подобном же “месте”, хотя и в метафорическом плане, можно говорить применительно к Божеству. Т.к. Божество реально превосходит всё сущее, то в первую очередь оно предстаёт как “совершенно иное”, т.е. обладает “местом” (топосом) лежащим вне “мест” всех иных сущих. Но здесь Франк спешит оговорить условия включающего отрицания, связанного с абсолютным, и тогда получается какое-то рассредоточение топоса абсолютного, причем, он теряет непротиворечивый характер (VI, С.460-462). Топические интуиции в философии всеединства выражают тенденцию экстенсинализации логических предикатов, сведения их к “местам”, “объемам”, “экстенсиналам”, “топосам” и геометрическому оттенку их отношений.

Итак, топос абсолютного нельзя передать непротиворечиво, каким-то одним объемом (“местом”), находящимся в непротиворечивом отношении с другими топосами. Помочь в уяснении характера этого топоса может только трансцендентальное мышление. Топос Бога таков, что: 1) он может выразить себя в любом другом топосе, 2) в нем есть топический момент, выводящий его за рамки любого топоса, 3) в то же время топос Бога таков, что он вполне не совпадает ни с одним из топосов, но “дерзновенно витает” в непостижимой трансрациональности над всеми противоположностями-топосами.

Пункт 1 – момент “всё” в топосе абсолютного, пункт 2 – момент “ничто” в нём, пункт 3 – условие трансрационального синтеза первых двух моментов. Эта природа абсолютного обсуждалась нами в логике абсолютного у Соловьева (см. также Приложение 16).

Франк отмечает момент преобразования (абсолютизации) относительного топоса возможностью выражения через него абсолютного топоса (1-й момент):

относительный топос становится “символом” абсолютного-непостижимого, в нём “просвечивает” последнее в формах бесконечности, конкретности, трансрациональности, единства, безусловности и реальности. В первую очередь это относится к “крупным” топосам (у которых соотв. “крупные” логосы, т.к. логика и топика здесь изоморфны) – бытию как целому, предметному бытию и “непосредственному самобытию”, но в конце концов подобное бесконечноподобие (употребляем этот термин как обозначение всей суммы результатов абсолютизации начала) сообщается любому топосу (“отрезку бытия” у Франка, и здесь вновь используется им топическая, экстенциональная, интуиция). Не всё абсолютизировано в равной мере, в связи с чем возникает **иерархия топосов в бытии** (мы вновь видим связь отношения порядка со степенью безусловности начала, выраженную нами ранее в постулате «упорядочивающей условности»). Здесь, однако, необходимо избегать крайностей онтологического **аристократизма**, для которого есть только иерархия, и топос Божества редуцируется к верхушке этой иерархии, и онтологического **демократизма**, отрицающего всякую иерархию и рядопологающего топос абсолютного с иными топосами.

“Иерархизм должен, напротив, согласоваться со всеединством, сопринадлежностью, внутренней солидарностью и некой общей **однородностью** (в смысле общности происхождения) всего сущего” (VI, С.464). Итак, отношения начал во всеединстве должны быть одновременно иерархическими и однородными. Ясно, что непротиворечиво их совместить нельзя (т.к. отношение строгого порядка исключает отношение эквивалентности), и здесь мы вновь нуждаемся в конструкциях трансрационального синтеза.

В качестве примеров иерархии топосов Франк указывает на следующие соотношения:

“предметный” мир < мир “непосредственного самобытия”

неразумное < разумное

мёртвое < живое

зло < добро

Здесь символом “меньше” (<) мы передаём отношение порядка в иерархии всеединства (VI, С.460-465), тесно связанное, как мы это уже неоднократно отмечали выше, с идеей условности («постулат упорядочивающей условности»).

В главе девятой Франк рассматривает Божество в его отношении к миру “непосредственного самобытия”, “внутреннему”.

Бог открывается в отношении к “Я” как “Бог-и-я”, “Бог-со-мной”, “с нами Бог” (Эмману-эль) – это принцип любого центра “внутреннего”, взятого в его абсолютизации (бесконечноподобии). В первую очередь Бог раскрывается “Я” как “Ты”, т.е. ментальная диада “Я-Ты” становится выражением диады “Я-Бог”. В этом случае диада “Я-Ты” усвершеняется и абсолютизируется, откровение “Ты” выступает символом Божественного откровения, даётся как личный опыт Божества, в котором личное бытие получает твёрдое убеждение в собственной онтологической обеспеченности и бессмертии (VI, С.470-473). Заметим, что диада “Я-Ты” может всегда потерять свою направленность на Божество, в связи с чем она всегда напряжённа и должна порождаться вновь и вновь.

Итак, в своём усовержении ментальная диада “Я-Ты” голоморфно выражает в себе абсолютную диаду “Я-Бог”, *первое откровение (“положительно-конкретное”) содержится во втором, “общем” откровении. Философия имеет своим предметом “общее” откровение, богословие – “положительно-конкретное”.*

Бог как “Ты” – это Бог как личность, но Он более чем личность. Он в том числе и личность, у него есть “личностная сторона”, которой он “поворачивается” к человеку в своём откровении (VI, С.483-484). Но в Боге есть начало “он” – “мужской” Бог, и начало “оно” – “Абсолютное”, Бог мистиков. Но всё же момент личного бытия ближе к непостижимому существу Бога, чем его безличностные стороны. Франк замечает, что Бог не есть “смесь” или “середина” между личностным и безличным, но Он “простое трансрациональное единство противоположных и противоборствующих определений, которые при этом сохраняются в нём во всей их остроте” (VI, С.488). Это и есть “витание над противоположностями”, отличное в том числе и от колебаний между ними. Итак, заметим, что дополнительные предикаты могут находиться в состояниях:

1. **Редукции** (выбора) к одному из дополнительных предикатов (чистое состояние).
2. **Смешанного состояния** (“смесь”) по отношению к дополнительным предикатам.
3. **Перехода** (колебания) от одного предиката к другому.
4. **Антиномического (трансрационального) синтеза** предикатов.

Первые два состояния непротиворечивы и рациональны. Третье состояние противоречиво “слабо” (“парапротиворечиво”) – в силу неполной рационализируемости движения. И только четвёртое состояние существенно антиномично (рис. 36).

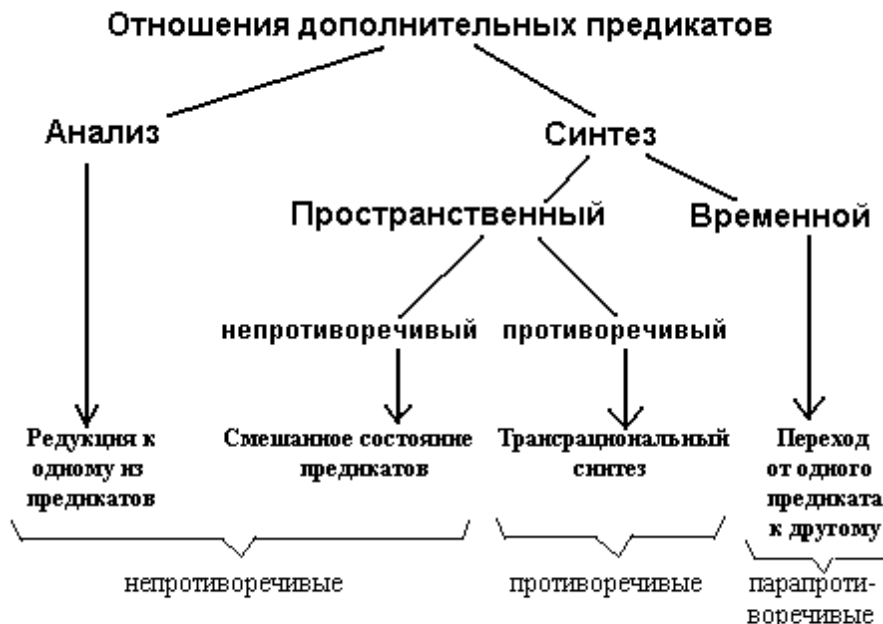


рис.36 Спектр возможных отношений дополнительных предикатов одного сущего.

Ментальному трансрациональному синтезу сверхличной природы Бога психологически соответствует “мистическое” чувство благоговения, в котором и сохранена, и преодолена противоположность **между любовью и страхом, доверием и трепетом** (VI, С.488). Для Соловьева уже любовь была достаточным выражением антиномической природы Бога, Франк сопоставляет ей “любовь и страх” – его Бог более грозен.

Как и Булгаков, Франк подходит к выражению трансрационального синтеза, вначале обрисовывая все иные возможные состояния дополнительных предикатов-позиций. Например, рассматриваются отношения человека (“Я”) и Бога (VI, С.488-494) как частное выражение антиномии абсолютного. Здесь вначале пробегается весь спектр “чистых” состояний-редукций к одному из дополнительных предикатов. Это:

1. **Монизм** личности и Бога (позиция П1):

1.1. Личность есть Бог – **атеизм** (обозначим эту подпозицию, когда есть только иное к Богу, через П1.2)

1.2. Есть только Бог, личности вообще нет – **пантеизм** (обозначим эту позицию, под которой мы раньше и подразумевали всю позицию П1, через П1.1).

Здесь Франк отмечает, что вторая позиция (П1.1) ближе к истине, чем первая, т.е. обладает как бы большим удельным весом в синтезе (VI, С.489).

2. **Дуализм** личности и Бога (позиция П2).

Далее Франк отмечает неполноту каждой из этих рациональных позиций и вытекающую отсюда необходимость “трансрационального синтеза” противоположностей (VI, С.491). Но всё же пытаясь ещё выразить стороны этого синтеза в рациональном мышлении, Франк далее обращается к элементам смешанных состояний, например, обрисовывая небытие “Я” (личности) в позиции П1.1 монизма как “ничто-в-отношении-к-Богу”. Франк указывает на такие варианты непротиворечивых решений: 1) от Бога идёт даже небытие личности (П1.1), 2) от Бога даётся только бытие личности, её небытие в Боге есть порождение её собственной свободы (П1.1 по бытию и П2 по небытию).

Во втором варианте предполагается разделение бытия личности на моменты, часть которых определяется в позиции П1, часть – в позиции П2. Это смешанное, “суперпозиционное” состояние дополнительных позиций. В первом случае проникновение Бога в творение столь глубоко, что порождает саму свободу, способность отрицать Бога, – это проявление “первичной благодати” Бога, во втором случае Бог действует на творение как из внешнего к нему источника силы, проявляя себя в “содействующей благодати” (*gratia concomitans*).

Двум видам благодати соответствуют и две формы Божественной любви: первая из них творит из Бога саму инаковость и нелюбовь к нему, вторая для слияния с Богом предполагает его первоначальную внеположенность личности (VI, С.497-498).

В нашей несовершенной онтологии законы субъектного бытия во многом инвертированы относительно усовершенного образа жизни существа (бытия “Я-с-Богом”), приводя к его парадоксальности. В “бытии-с-Богом”:

- первое в земной жизни есть последнее перед лицом Бога,
- здесь имущим даётся, а от неимущих берётся и последнее,

- награда не пропорциональна труду, а есть чистый дар, зависящий от воли дарящего,
- здесь блудный сын милее отцу, чем сын праведный,
- сила – это слабость, бедность – богатство, страдание – радость,
- здесь плачущие утешаны, а веселящиеся обречены на гибель,
- младенцу открыто то, что неведомо и мудрецу,
- нет различия между желанием и делом,
- здесь чужой – близкий, а близкий – чужой, и т.д. (VI, С.500).

Франк замечает, что все эти парадоксы достаточно логичны внутри себя и есть аксиомы некоторой точной науки о духовном бытии как бытии с Богом (VI, С.501). Основа парадоксальности усовершенной духовной жизни (вспомним об идее “прямого пути” у Флоренского) – “сокровенная интимность” и “иррациональная индивидуальность” “бытия-с-Богом”, т.е. начала особой близости проживания существа к формам его жизни в их абсолютности. Признаки этого – необъективируемость и особая “сокровенность” такой жизни, её уникальность и несводимость к общим правилам. “Бытие-с-Богом” динамично, потенциально и свободно – это “жизнь”, живое бытие (VI, С.502-504). Здесь мы вновь прикасаемся к той интуиции всеединства, по которой субъектное бытие может протекать по разным путям в пределах одного и того же объективного состава мира, и среди всего этого множества путей есть для данного существа только один “прямой путь”, движение по которому в конечном итоге противоположно движению по всем иным путям, парадоксально с их точки зрения. Движение по “прямому пути” – это “бытие-с-Богом” для существа, характеризующееся особой жизненностью и необъективируемостью (вспомним идеи “бессознательного” у Соловьева).

В силу положительного характера своего варианта критики начал Франк, однако, смягчает дихотомию “бытия-с-Богом” и всех иных форм бытия: первое “просвечивает” в каждой из форм бытия, питает и творит их (VI, С.503-504), проявляется “в плодах своих”, т.е. проникает и в свои объективации (VI, С.505). “Бытие-с-Богом” – это богочеловеческое бытие, соединяющее в себе начала абсолютные и относительные (VI, С.505-510).

В главе десятой “Бог и Мир” Франк выясняет природу Божества в отношении к объективной реальности, Миру. Одновременно идея Мира получает здесь у Франка оттенок смысла всего противостоящего “самости” как “внутренне-непрозрачное” и принудительное, единство “безличного” бытия – как в объективной реальности, так и в духовно-душевной жизни личности (VI, С.510-513). Возникает проблема смысла мирового бытия, она провоцируется кажущимся равнодушием Мира к Божественному бытию (ср. с идеей двойственной природы “становящегося абсолютного” у Соловьева). Ответ на этот вопрос может быть получен на границах мирового бытия, в которых оно соприкасается с ценностным бытием и Богом. Одна из границ Мира – его начало и происхождение. Оно не может быть осмыслено ни только как эманация, ни только как творение из ничего, но в трансрациональном синтезе этих крайностей (VI, С.517-520). Мир укоренён в “сверхвременном бытии”, которое ещё не есть Бог, но лежит на границе меду Ним и Миром (ср. с Софией у Булгакова). Бог проявляет себя в любой части мира как “мир-в-Боге”, как “богомирность” (VI, С.522-527). Наиболее яркое своё выражение антиномическая природа мирового бытия получает в проблеме теодицеи. Здесь Франк отмечает два крайних решения её (VI, С.529), о которых мы

уже упоминали, и делает вывод о том, что “проблема теодицеи рационально безусловно неразрешима” (VI, С.531), т.к. рационально объяснить зло означает, в конечном итоге, вывести его из всеединства и Бога, т.е. отрицать его как зло, т.к. зло по определению бесосновно, оно не должно быть, совершенно бессмысленно и есть пустота по отношению к всеединству. Но здесь возможно если не решение, то некоторое “незаконнорожденное умозрение” (λογισμος νοθος Платона). Здесь Франк намечает конструкцию трансрационального синтеза, используя в качестве предварительно синтетического состояния бытия и небытия (добра и зла) идею движения от бытия к небытию (“тягу к бесосновности”) – см. (VI, С.532). В конечном итоге проблема теодицеи обнаруживает необходимость различения усовершенного и **эмпирического всеединства**, причём последнее “надтреснуто” как всеединство, проникнуто “трещинами” зла (VI, С.533). Эти “трещины” (укон, по Булгакову) проникают в эмпирическое всеединство в непостижимом напряжении трансрационального синтеза, который требует выхода за рамки только имманентности мышления (Л2). Философия тяготеет к тотализации мышления и потому постоянно несет в себе соблазн не замечать “трещин небытия”, она “имеет имманентную тенденцию к оптимизму” (VI, С.533), в силу своей основной задачи объяснить бытие, найти его первооснование, с точки зрения которого уже нет пустот. Если философия “объясняет” зло, то по отношению к абсолютному она впадает в крайность рационализма и пантеизма (позиция Л2 как П1): VI, С.533. Зло проявляет себя в обособлении от абсолютного и всеединства, т.е. в обособлении частного и его замыкании в себе. Это обособление осуществляется как абсолютизация начала, подчинение ему всех иных начал (VI, С.536). Происходит распад всеединства, война всех против всех, в которой не только homo hominī lupus (человек человеку волк), но и ens entī lupus (сущее сущему волк): VI, С.536-537. Франк развивает идеи реальных онтологий как следствие распада всеединства (VI, С.537-539). За зло ответственны три основания: 1) Бог, 2) само зло как “сила зла” (укон), 3) “я сам”, т.е. личность, совершающая зло (VI, С.540).

Когда личность обращается к злу, то это обращение нельзя объяснить, исходя из схемы “свободы выбора” между добром и злом, т.к. начало зла не может быть равной альтернативой добру, свободно выбираемой. Зло именно тянет к себе, и обращение к нему есть потеря свободы. Источник зла (укон) не может быть внешним к личности при обращении ко злу, он и вне и внутри – схема трансрационального синтеза (VI, С.541).

Как можно только “показать” бытие Бога в мысли, так же можно только “прояснить некоторый последний остаток понимаемого” в проблеме зла (VI, С.543), т.е. философия всё же может здесь использовать мышление, но конечно только как трансцендентальное мышление.

Зло не обладает самобытием, раздвоено внутри себя, “протаскивает” силу добра. Зло не может довести разрушение бытия до конца, оно не может безраздельно упиваться своей победой, приводя к страданию и гибели самого носителя зла. В этом проявляется “гнев Божий”.

Наконец, следует признать и то самое страшное, что вообще западало когда-либо в мысли человека: в последнем и глубочайшем смысле не само зло, но некоторый его первоисточник сокрыт в Боге – как Бог не всемогущ на человеческий манер, так он и не всеблаг на тот же манер. “Всеблаготворитель Бог-Отец есть, конечно, и Бог, внушающий нам некий невыразимый трепет” (VI, С.545). Отметим эту особенность решения проблемы теодицеи Франком: позицию П1 (монизма) он не только уточняет в форме

двух подпозиций атеизма (П1.2) и пантеизма (П1.1), но и в последней из них как лишает зло всякого бытия (П1.1.1), так и сообщает природу зла самому Богу (П1.1.2). В целом редуктивные варианты решения проблемы теодицеи могут быть теперь представлены в следующем виде (см. рис. 37).

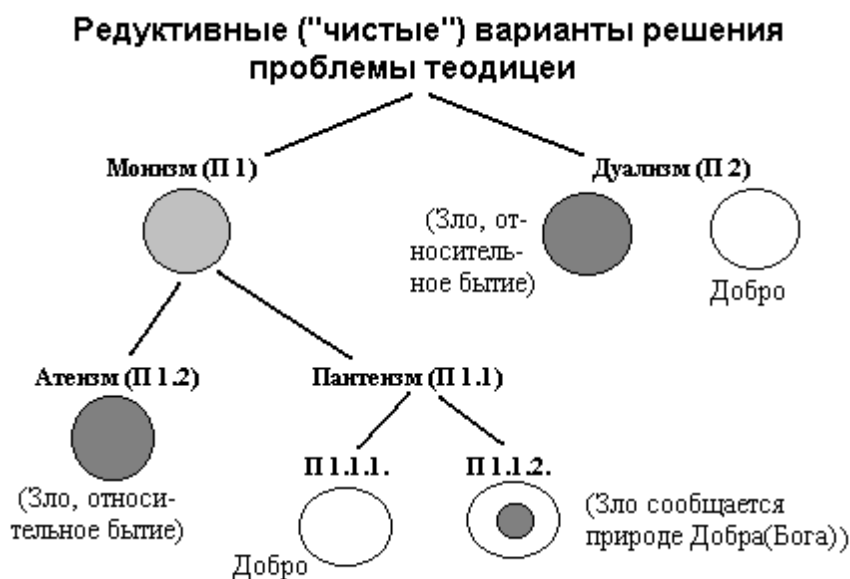


рис.37 Крайние варианты решения проблемы теодицеи, отмечаемые в русской философии всеединства.

Выше под позицией П1 мы всегда имели в виду П1.1.1, и без специальных оговорок будем делать это и дальше.

*В живой конкретности нашего бытия зло дается нам в чувстве виновности, или ответственности за зло. Опыт виновности первичен и логически неразложим, в нем дается трансрационально-живое познание истинного существа зла, его "сущего небытия". В вине переживается опыт непостижимого превращения моего свободного бытия в демоническое небытие. Вина дана как **моя** вина за зло, в ней не должно быть переложения ответственности за зло на Бога или укон. Это и есть наиболее верное выражение в личном опыте полноты трансрационального синтеза теодицеи. Попытка перенести вину на других приводит к разрушению синтеза. Это искание вины в другом возможно только в любви, когда другой становится мной. Отметим здесь явную асимметрию у Франка. Вообще, представители философии всеединства постоянно находят в формах высшей чувственности живые воплощения в личностном бытии трансрациональных синтезов: антиномия абсолютного выражает себя в **любви**, антиномия ноумена и феномена – в чувстве **красоты**, антиномическая природа добра и зла Франком интерпретируется как живой опыт **вины**. Но в последнем случае оказывается, что метафизическая полнота синтеза в наибольшей мере выражается в сведении виновности только к личной ответственности за зло. Укон не может быть основанием вообще, Бога лучше человеку не мыслить в качестве основания зла, это слишком страшная тема, не способная вместиться в его душу. Если же человек попытается расширить чувство вины, то потеряет полноту метафизического синтеза – вот такая здесь диалектика у Франка, и она конечно нетипична для других "экзистенциалов" трансрациональных синтезов, в них полнота синтеза синхронизируется с полнотой его чувственного выражения. Антиномия абсолютного,*

например, одинаково требует пределизации “любовей” к отдельным ипостасям для выражения всей своей полноты. В этом смысле “экзистенциал” теодицеи – чувство вины – описывается Франком своеобразно сравнительно с другими подобными же решениями антиномий на чувственной почве. *В заключение, Франк отмечает антиномическую природу страдания (VI, С. 549-551) и выделяет в нем момент высшей оправданности* (ср. с идеей “пути полноты”, описанного выше).

Только в личном опыте собственной вины и страдания может быть достигнуто преодоление зла как “безосновности”.

Заметим, что в философии всеединства антиномия зла в самом деле специфична хотя бы в том плане, что это **преодолеваемая** антиномия, долженствующая исчезнуть в полноте времен. Все положительные антиномичные синтезы, в отличие от нее и ее порождений, должны наоборот достигнуть наивысшей силы во всей полноте каждого из своих полярных начал. В этом плане своеобразное разрешение проблемы теодицеи Франком может быть оправдано.

§ 5. “Данная неданность”: заключение о логике всеединства, по Франку

Метод положительной абсолютизации применяется Франком ко всякой реальности, возвышает ее до “данной неданности”. Аналогия с методом предельного пополнения пространств в математике.

Логика всеединства в представлении Франка дана как трансцендентальная логика и логика непостижимого. Основной ее метод – применение идей “потенцированного отрицания” ко всякой данности. Структура данности диадна, дана в отнесении к иному – как некоторое ментальное сечение. Простая диадность рациональной определенности может быть преобразована раскрытием в ней бесконечной глубины трансценденций и взятием возникшей бесконечности в ее актуальной завершенности. Подобная процедура выражается в абсолютизации и субъективации данности, трактовке ее как абсолютной ментальной диады “постижимое-непостижимое”, т.е. как предикации сущего всеединого. Данность перестает быть только локальной определенностью, в ней начинает “просвечивать” абсолютное, она берется как предел антиномического синтеза, “непостижимое по существу”, “данная неданность”. Она должна содержать в себе начало, образующееся только за гранью всякой определенности и требующее выхода за пределы ментальной тотальности (“неданное”), но это же самое начало должно быть дано, выражено в стихии самой “данности”. Ментальная техника построения подобного рода предельных структур есть метод *docta ignorantia*, “умудренное неведение” Николая Кузанского. Эта техника может быть применена ко всякой данности, в любом “отрезке реальности” может быть обнаружена антиномическая природа ментальной предельности. Ментальное пространство в каждом своем топосе обнаружит цепь бесконечных трансценденций и включит в себя ее предел – как “данную неданность”. Произойдет пополнение совокупного ментального пространства его пределами, и только эта система ментального обеспечения позволит наконец заложить основы теоретической метафизики как строгой науки и решить в ее рамках все основные философские проблемы, обнаруживающие свой “вечный” характер проблемности в рамках рациональных представлений.

Подобного рода методология вполне аналогична осуществленным в свое время в математике пополнениям разного рода пространств, позволившим распространить идеи пределов на основные математические структуры. Эта революция в математике

впервые ярко оформила себя в работах по интегральному и дифференциальному исчислению Ньютона и Лейбница. Но лишь в 19-м веке была завершена программа обоснования анализа созданием множества действительных чисел и отождествлений понятий числа и предела. Нечто подобное делает Франк: он отождествляет всякую данность с ментальной предельностью, возникает полное ментальное пространство, в рамках которого можно решать ранее неразрешимые проблемы. Причем, оказывается, что все эти проблемы решаются единым методом, требуют одной и той же ментальной техники трансцендентального синтеза (“антиномистического монодуализма”).

Конечно, все представители всеединства используют технику ментального пополнения, но Франк осуществляет ее особенно последовательно и академично. В его исследованиях философия всеединства предстает как вполне законченная и обоснованная система, выработавшая унифицированные процедуры решения базовых логико-философских проблем и последовательно их применяющая.

Глава 5

Логика всеединства в “Философии истории” Л.П.Карсавина



При разборе “Непостижимого” Франка мы столкнулись с необходимостью выделения эмпирического всеединства, которое “треснуто” относительно идеального всеединства. Ту же проблематику двух всеединств мы видели уже у Соловьева в “Трёх разговорах”. Логика всеединства должна включать в себя – как своё иное – учение не только об усовершенном всеединстве, но и о его приближениях и искажениях в рамках разного рода эмпирических всеединств. Идеи логики проекций поднимаются здесь на новый уровень: проекциями могут выступать одни системы проекций по отношению к другим. Наиболее яркое и глубоко проработанное выражение это направление “прикладной” логики всеединства находит в работе замечательного русского философа и историка Л.П.Карсавина “Философия истории” (впервые опубликована в 1923г.).

§ 1. “Философия истории”: витология и логика всеединства

Задачи философии истории. Определение развития. Специфика влияний в истории и критика причинности. Структура всеединства в душевной жизни человека. Витология у Карсавина. Качественности, их разворачивания и свёртка. Экраны сознания. Виды ментальной инвариантности. Целое-1 и целое-2. Совершенное и эмпирическое всеединство. Две традиции в витологических обобщениях в русской философии всеединства. Моменты и субъект. Упорядоченность моментов и время. Эмпирическая недостаточность души. Совершенное и несовершенное всеединство. Самоподобие всеединства. Закон непрерывности. Укон. Два вида

завершённости. Четыре вида всеединства. Неклассическая рациональность в истории. Моменты-качествования и моменты-личности. Интерференция субъектов во всеединстве.

“Философия истории” состоит из пяти глав: 1.Основные предпосылки и понятия философии истории. 2.Границы истории. Исторический субъект и его моменты. 3.Историческое обобщение. Закон развития. 4.Историческое развитие и теория прогресса. 5.Настоящее и прошедшее в истории. Причины и личность. История и природа.

В этой работе автором исследуется всемирно-историческая субъектная онтология, т.е. мировая история рассматривается как жизнедеятельность общечеловеческого субъекта. Карсавин здесь очень теоретичен и рассматривает историческую онтологию как частный случай учения о воплощённых существах вообще. С этой точки зрения Карсавин вполне стоит на позициях витологии, прописывая решения всех её основных проблем с точки зрения философии всеединства.

*Перед философией истории, по Карсавину, стоят три основные задачи: 1)исследование первоначал исторического бытия и знания – это задача философии истории как **теории истории**, 2)указание места исторического в целом мира – задача **философии истории** в узком смысле, 3)познание и раскрытие смысла конкретного исторического процесса – задача философии истории как **метафизики истории**. “Философия истории” решает преимущественно первую задачу, пытаясь возвысить историческое знание до статуса теоретической науки (VII, §1, Гл.1).*

Высшее понятие истории – понятие развития. Здесь следует различать изменение и развитие.

***Изменение** – “непрерывно меняющаяся во времени система взаимоотношений пространственно разъединённых элементов” (VII, С.19). Изменение предполагает внеположенность меняющихся элементов, их “мену” и комбинацию.*

***Развитие** – это всегда 1)развитие единого целого, в котором элементы проникают друг в друга, 2)изменение здесь непрерывное и идёт изнутри самой целостности, 3)развитие предполагает своего субъекта, причем **субъект развития**, по Карсавину, – это само развитие, взятое в пространственно-временном единстве и усовершенствовании, т.е. субъект здесь “всевременный”, “всепространственный”, “всекачественный” и “всеединный”, 4)в развитии нет причинности, т.к. последняя предполагает внешность причины и следствия. Нельзя говорить, что экономика влияет на политику или география на экономику. В исторической рациональности вообще нет внеположенных друг к другу начал, где одно – как причина – извне могло бы определить другое (как своё действие). Все начала исторического процесса суть проявления всеединства, влияние одного из них на другое есть перенос общей им целостности, лишь выражающей себя в разных формах в каждом конкретном начале. Например, экономика влияет на политику потому, что экономика сворачивает и реализует в своих формах всеединство всех начал в конкретную историческую эпоху. И именно эту общую форму всеединства может принять от неё политика, реализовав в своих собственных формах. И опять-таки, это возможно только при том условии, что и политика способна содержать в себе в свёрнутом виде всё целокупное историческое всеединство. Но тогда нет ни просто экономики, ни просто политики, ни даже просто географических условий в истории. Но всегда есть историческое всеединство с **акцентом**: на экономику, на политику, на географию и т.д. Историческое бытие обретает черты самоподобия, выступает как органический синтез своих начал (VII, §3, Гл.1), но для Карсавина символом такой “концентрированной онтологии” является скорее психология, психическая жизнь личности, нежели биология.*

В §5 Гл.1 Карсавин подробно рассматривает принципы субъектной онтологии на примере душевной жизни человека. Заметим, однако, что психология здесь берётся Карсавиным для нужд истории как частного случая реальности, которая существенно определяется действиями живых существ. Психология в такой интерпретации звучит как символ общетеоретического знания о “жизни”, как “описательная психология” В.Дильтея, – основание “наук о духе” и субъектно-насыщенных реальностях. Причем, как Дильтей, так и Карсавин, одинаково считают именно историческое бытие наиболее полным выражением абсолютной действительности, относя Природу к умалению Истории.

Первичность живого и возможность фундаментального теоретического знания о жизни, по отношению к которому прикладными науками выступают биология, психология, история и т.д. – такова именно основа обобщений, фиксируемых нами в термине “витология”. В этом смысле Карсавин в §5 гл.1 развивает идеи “описательной психологии” на уровне витологических обобщений.

Душевная жизнь человека проявляет себя в первую очередь как множественность самых различных состояний (“качествований”). Специфика психической среды состоит в том, что качествования не только внеположены и исключают друг друга, но и находятся в отношении “всего во всём”. Любое качествование (настроение, восприятие, воспоминание и т.д.) нашей душевной жизни – это всегда качествование единого субъекта, “Я”. Но для Карсавина нет субъекта вне его качествований, отдельно от них. Субъект – это и каждое отдельное качествование, и все они вместе, причём, когда “развёрнуто” какое-то одно качествование, то все остальные не исчезают, но даны в нём в “свёрнутом”, неразличимом и недифференцированном состоянии – в форме “стяжённого (все)единства”. Так Карсавин передаёт голоморфность каждого из качествований субъектной жизни как начала во всеединстве.

Заметим, что Карсавин использует в данном случае “экранные” интуиции: качествование может **развернуть** своё бытие, и тогда совокупное всеединство не исчезнет, но будет дано в нём стяжённо, т.е. все иные качествования, кроме данного, окажутся **свёрнутыми** и **подчинёнными** ему. Доминирующее качествование в этом случае становится ментальной тотальностью, “экраном сознания”, только сквозь который даются подчиняемые качествования и границами-пределами которого оказываются свёрнутые качествования. Таково именно разворачивание в нашем сознании какого-либо очень яркого воспоминания, ментальная тотализация восприятия какой-либо части пространства, поглощение внимания музыкой и т.д.

Совсем не обязательно господство в экране сознания только одного качествования, возможно разделение между несколькими из них ментального фона экрана сознания, например, при восприятии какой-то настоящей реальности и одновременном воспоминании чего-то из прошлого. В этом случае каждое качествование будет дано с некоторым “ублещением” и “умалением”, сравнительно с полным своим развёртыванием в экране сознания (заметим, что для нас одно и то же: “развернуться”, “заполнить экран сознания”, “начать доминировать” и “подчинить себе все иные начала”).

Но что бы ни занимало экран сознания, в любом качествовании (заметим, что суперпозиция качествований в экране сознания – тоже некоторое качествование, хотя возможно и обладающее ослабленным самобытием) всегда стяжённо будет присутствовать всё ментальное всеединство.

В переходе от одного качествования к другим возможны разные формы инвариантности: 1)возможно инвариантное как “отвлечённо общее”, т.е. нечто повторяющееся, сохраняющееся неизменным, например, какая-то часть экрана

сознания. Такова именно инвариантность “самосознания” и вообще понятий рассудка, 2) инвариантным остаётся стяжённое всеединство во всех качествах. Это инвариантность свёрнутого **целого**, а не общего, 3) наконец, есть высшая форма инвариантности, проникающая как в каждое отдельное качество, так и во всю их целостность. Это и есть **субъект** ментального всеединства (здесь почти сущее Соловьева, но у Карсавина оно гораздо плотнее соединено с бытием-всеединством, без него существовать не может, в то время как Соловьев допускал возможность сущего вне своего проявления в бытии).

Субъект – это “каждое своё существование целиком, и все они вместе. Он – всеединство своих качеств, всеединство стяжённое в каждом из них, взятом отдельно, актуально эмпирическое только как единичное качество и, в редких случаях, как многоединство (двуединство, триединство...)” (VII, С.38-39).

Заметим, что можно различать целое во всеединстве, и целое этого целого и частей: **целое-1** и **целое-2**. Целое-1 – одно из качеств во всеединстве, хотя и самое интегральное, целое-2 уже лежит вне плана качеств вообще (вне бытия). Карсавин показывает, что субъект не может быть ни одним конкретным качеством, ни вообще лежать в плане качеств. Хотя он и проникает в каждое из них. Остаётся возможность мыслить субъект только по типу целого-2. Но как и целое-1, оно тоже стяжённо присутствует в каждом качестве.

Субъект всегда подвержен опасности гипостазирования к одному из своих качеств.

Карсавин отмечает, что несовершенство субъекта может проявляться: 1) в стяжении и умалении тех качеств, которыми “ставит” себя субъект, 2) в ограничении того множества качеств, с которыми соотносится поставленное (разворачиваемое) качество, 3) в несовместимости качеств (постановка одного из них приводит к свёртке другого).

В несовершенстве субъект обнаруживает себя как эмпирическое всеединство.

Рыхлость нашей душевной жизни может быть столь велика, что отдельные качества способны сильно обособляться и обнаруживать себя как чуждые нам образования: объекты, стороны личности как под-личности и т.д. Но в своих основах все качества восходят к одному всеединству.

*Несовершенство эмпирического всеединства всегда обнаруживает за собой фон стяжённого и умалённого **совершенноного всеединства** – идеального первообраза эмпирической среды душевной жизни.*

Карсавин употребляет термин “момент” вначале синонимично “качеству”, а затем расширяя его значение (см. ниже).

В конечном итоге структура нашей душевной жизни обнаруживает “Я” как момент ещё более интегральных субъектов, уходящих своими основаниями в абсолютное всеединство.

В последующих §§6-13 Карсавин развивает феноменологию субъектной жизни на почве логики всеединства.

Итак, отметим, что в философии всеединства существуют две базовые дисциплины, в наибольшей мере символизирующие для нее идеи витологии. Это биология и психология. К биологии и органическим интуициям больше тяготеет Соловьев. Но уже у Соловьева в “Теоретической философии” мы видим опору на феноменологию сознания в трактовке идей всеединства. Эту традицию развивают позднее Франк и Карсавин. Биологические интуиции связаны всё-таки уже с некоторым “оплотнением” живой и подвижной ментальной среды душевной жизни. Особенно мы видим эту подвижность в образах всеединства у Карсавина. Он в наибольшей мере берёт для выражения всеединства мерцающую и трепещущую среду психоидного бытия. В ней

“дышит” всякая часть, она вспухает в тотальный фон и опадает в умалении и убледнении, все части спаяны в ментальном единстве, всё проникает во всё и непрерывно струится друг в друга.

Конечно, органические и психические интуиции не противопоставляются друг другу, скорее на какие-то из них лишь делается больший акцент в ассоциативных рядах того или иного философа.

Итак, субъект как “Я” – это момент высшего субъекта. В конкретном субъекте высший субъект дан в своей эмпирической неполноте, т.е. потенциально и стяжённо. Одно из проявлений этого несовершенства – ход времени в субъектной жизни. Моменты, данные во времени как прошлое (т), настоящее (п) и будущее (о), во всевременности рядоположены, но упорядочены как $t < n < o$ (эта упорядоченность есть упорядоченность по степени условности-ограниченности моментов в отношении к субъекту, выражая “постулат упорядочивающей условности”). Именно эта сверхвременная упорядоченность моментов приводит к их считыванию временем в указанной последовательности (первое во времени – последнее в вечности). Одно из проявлений умалённости в эмпирическом всеединстве – убледнение воспоминания сравнительно с настоящим. Прошлое и будущее даны и эмпирической душе, но в умалении. Эмпирическая недостаточность души также проявляется в том, что: 1) чаще всего качественно только один момент при стяжённом единстве всех прочих, 2) если душе удаётся качественно более чем одним моментом, их бывает не более двух-трех, 3) некоторые моменты несовместимы, 4) даже качественно одним моментом, душа не может до конца раскрыть себя в нем (VII, §6, Гл. 1).

Становление всеединства, считает Карсавин, еще само по себе не является результатом его умаления, но только особый вид становления, в котором с появлением нового исчезает старое.

Здесь мы видим явную склонность к включению движения (становления) в область абсолютного бытия, впервые ярко выраженную в русской философии всеединства в “становящемся абсолютном” Соловьева. Движение может быть положительным началом и возможна его абсолютизация. В связи с этим возникает дихотомия **совершенного и несовершенного становления**. Первое из них таково, что абсолютизирован каждый из его моментов (например, в стиле Франка) и абсолютизирован динамический момент движения. Один из признаков динамической абсолютизации – включающее отрицание (“потенцированное”) предшествующего момента последующим. Заметим, однако, что Карсавин не слишком склонен к антиномизму, предпочитая разрешать трансрациональные синтезы в рамках смешанных состояний дополнительных предикатов, либо относя их к разным уровням (сферам) одной и той же реальности.

В §7 Главы 1 Карсавин вводит самоподобие в систему всеединства.

Каждый момент всеединства может:

1. Актуализироваться, т.е. развертывать в себе умалённые моменты, сохраняя тем не менее свое доминирование и их подчинение себе (т.е. умаление включает в себя подчинение и убледнение, сворачивание (потенциализацию) других моментов. При актуализации сохраняется подчинение, но исчезает свёртка моментов).

2. Раскрываться, т.е. момент может сам образовывать всеединство моментов второго порядка. Здесь момент становится субъектом “малого” всеединства.

Такое принятие на себя статуса субъекта (сущего) уже не связывается Карсавиным обязательно с гипостазированием этого момента – здесь мы в явном виде имеем различие положительного и отрицательного видов гипостазирования.

Итак, всякий момент всеединства может стать всеединством и выступить как его субъект. Структура всеединства оказывается самоподобной. На множестве моментов-

субъектов имеет место иерархия, но и Карсавин отмечает ее неабсолютность, причем он указывает на факторы, которые приводят к ограничению отношения порядка на множестве моментов: 1)каждый высший момент стязжённо присутствует в своих подмоментах – и в этом плане все вторичные моменты эквивалентны, они все – одинаково высший момент, 2)каждый момент может актуализироваться и раскрываться, и в этом статусе все моменты одинаково принимают на себя (в большей или меньшей мере, что с рассматриваемой точки зрения считается неважным) роль субъектов, т.е. в определенной мере все моменты в статусе субъектов эквивалентны. Это можно понять при том условии, что всякий субъект-сущее – это всегда в какой-то мере абсолютно-сущее.

Для всех моментов верен закон непрерывности Лейбница: отсутствие одного момента в другом приравнивается к его бесконечно-малому присутствию. Т.о. крайняя форма умаления одного момента в другом, характерная для представления отсутствующих моментов, – это данность умалённого момента как некоторого дифференциала, требующего своего выражения в логике всеединства.

Итак, ментальное всеединство нашей душевной жизни таково, что оно включает в себя: 1)совершенное всеединство, 2)эмпирическое всеединство, 3)ничто (укон). Третье начало приводит к распаду двух первых всеединств (хотя более точно здесь нужно говорить о меоне и уконе, как у Булгакова). *Совершенное становление – момент совершенного всеединства, данное во всевременности. Оно могло бы быть реализовано и в эмпирическом всеединстве, но в любом случае только в своей умалённости* (здесь, в частности, истоки критики теории прогресса у Карсавина по отношению к эмпирическому всеединству – см. ниже). *Совершенное всеединство всевременно и всепространственно.*

Далее, в §8 Главы I Карсавин различает два вида завершённости души.

Эмпирическая завершённость – это полнота эмпирического бытия, в то время как **совершенство (совершенная завершённость)** выходит за границы эмпирии и не может быть осуществлено в нем. Совершенное всеединство превышает эмпирическое, но всегда стязжённо присутствует в нем. Одна из форм стязжения – *потенциальность* (вспомним ее связь со свободой у Франка), т.е. движение к усовершенению в рамках эмпирического всегда свободно и может быть не осуществлено.

Карсавин различает следующие виды всеединств:

1. Абсолютное всеединство (Божество).
2. Усовершенное тварное всеединство, которое вне становления.
3. Завершённое, но не усовершенное тварное всеединство, стремящееся к своей усовершенности.
4. Незавершённое тварное всеединство, стремящееся к завершению.

Завершение всеединства выражается в полноте набора всех его моментов, совершенство связано со степенью осуществления каждого из моментов.

Карсавин не придерживается слишком строгого терминологического употребления этих понятий, иногда они интерферируют у него, но в целом здесь чувствуются два измерения развития эмпирического всеединства – экстенциональное, связанное с полнотой числа всех моментов, и интенциональное, выражающееся в качественной продвинутости каждого момента.

Выразив логику всеединства в ментальных процессах душевной жизни, Карсавин возвращается в §9 Главы I к определению понятия развития. **Развитие** – это “становление (индивидуальной) всеединой души в эмпирии, раскрытие ее во временном сосуществовании и последовательности всех ее моментов” (VII, С.55).

Итак, теорией развития предполагается структура души как всеединства, причем в ней должны быть выделены совершенное и эмпирическое всеединства. В этом случае развитие будет процессом раскрытия совершенного всеединства через эмпирическое.

Заметим, что здесь мы имеем дело с неклассической рациональностью, если за точку отсчета брать образ мира в современной научной картине мира. Предполагается множество каких-то моментов, эти моменты могут разворачиваться и сворачиваться, образуют иерархию с одновременным рядоположением, вся система моментов как-то непонятно стяжённо присутствует в каждом из них, система моментов самоподобна и находится в становлении. Через идею этого становления и предполагается посмотреть на мировую историю. Всё это весьма маргинально для обычного ученого-историка. Тем не менее, у всех представителей философии всеединства в большей или меньшей мере мы видим подобную структуру реальности как основу виталистической картины мира, в которой гуманитарные дисциплины должны играть центральную роль. Логика всеединства рассматривается как теоретическая основа витологии и виталистического мировоззрения. Особенно ярко это заметно у философа-прикладника, работающего в рамках конкретной субъектной онтологии. Таким именно предстает перед нами Л.П.Карсавин в “Философии истории”.

*Карсавин неоднократно подчёркивал своеобразность образа реальности и типа рациональности, возникающих в связи с теорией всеединства. В частности, теория познания и, например, история как наука – часть всемирно-исторического единства, причём, эта часть никогда не сможет вполне избавиться от стяжённо-умалённого представления объективного всеединства. Далее, специфика идей в области истории и вообще в гуманитарных дисциплинах такова, что энергия теоретического синтеза выражает себя в них не в **общем**, как в точных науках, но преимущественно в **целом** всех моментов. Идея – это частное всеединство и познать его можно только как таковое. Общее (понятие у Соловьева) – лишь один из моментов идеи-всеединства, целое-1, снятое в своих частях, в то время как идея-всеединство (идея существа – индивидуального, исторического или какого-нибудь иного) – это целое-2, требующее не абстрагирование от фактов, но их **включающее** преодоление в большей мере, чем это присуще классической рациональности “объяснительных” дисциплин.*

*В конкретной онтологии не все моменты всеединства могут становиться субъектами-индивидуальностями, в связи с чем Карсавин различает **моменты-качествования** и **моменты-личности** (индивидуальности) в эмпирическом всеединстве. Здесь мы вновь сталкиваемся с проблематикой интенционального и экстенционального измерений. Субъект душевной жизни индивидуального человека достаточно монистичен, за исключением разве что случаев психического заболевания (множественная персональность), но исторический субъект, на который вскоре Карсавин перенесёт структуру всеединства, выявленную им в душевной жизни, уже достаточно “многоголов”. *Отдельные личности, семья, род, нация и т.д. – всё это примеры моментов-личностей в общечеловеческом субъекте. Наука, экономика, политика и т.д. – примеры его моментов-качествований.**

Моменты-личности могут взаимодействовать друг с другом, делая качествования другого субъекта своими собственными, воплощаясь в его реальность. Сила этого воплощения лежит между крайностями детерминизма и репрезентационизма (вспомним идеи сообщения монад у Флоренского и схему “антиномистического монодуализма” у Франка).

Через данного субъекта могут качественно не только иные субъекты того же уровня, но и высшие субъекты. Качествования высших субъектов становятся качествованиями своих подсубъектов, присутствуя в них в стяжённо-общем виде.

Моменты-качествования предполагают характеристику субъекта в интенциональных пространствах, с точки зрения тех видов жизнедеятельности, которые субъект осуществляет. Например, человек питается, общается, участвует в общественной жизни, занимается творчеством. Весь континуум субъектной жизнедеятельности может быть подразделён на разбивающие его моменты-дискретности, своего рода интенциональный **базис** субъектной онтологии. Таков, например, базис воли, представления и чувства, выделяемый Соловьевым в первом интенциональном измерении (подпространстве) совокупной общечеловеческой жизнедеятельности. Подобного рода технику выделения интенциональных базисов предполагает и Карсавин в идее моментов-качествований субъектов. Каждый субъект для него – это всеединое пространство-время, множество субъектов – множество пространств-времён. Каждое субъектное пространство-время (субъектная онтология) может быть подразделено на подсубъекты (под-пространства-времена), в каждом из них могут быть выделены свои базисы. Экстенциональное измерение субъекта выражается в его подразделении на подсубъекты как моменты-индивидуальности, интенциональные измерения – в выделении субъектных пространств-времён и их базисов как моментов-качествований. Идеи витологии получают у Карсавина дальнейшую детализацию и углубление.

Качествования-деятельности высших субъектов могут раскладываться в систему параллельных и последовательных качествований-действий их подсубъектов. *Эти идущие сверху проекции высших интенционалов субъектной жизни взаимодействуют с собственным бытием низших субъектов. Таковы качествования в отдельном человеке в форме познания, этических устремлений и оценок, правовых эмоций и влечений, социальных чувствований (патриотический подъём, революционное настроение и т.д.). “Некоторые из этих качествований, – пишет Карсавин, – в основе своей должны быть возводимы к Абсолютному, другие – к разным высшим индивидуальностям, в разной степени от меня отстоящим (семья, социальная группа, народ, культура, человечество, космос). В связи с этим стоит и разная степень их принудительности, обязательности и непреодолимости для меня” (VII, С.74). Чем выше субъект в иерархии абсолютного, тем принудительнее осуществление его моментов-качествований для низших субъектов.*

В целом все субъекты “интерферируют” между собой, каждый из них отчасти осуществляет свои собственные моменты-качествования, отчасти соединяет с ними проекции моментов-качествований иных субъектов.

§ 2. “Философия истории”: эмпирическое всеединство

История как прикладная витология. Социальная психология, феномен исторического существа. История как становление всеединого человечества в его несовершенстве. Витологический анализ семьи. Законы развития и функционирования. Онтология как множество положений дел. Классификация моментов всеединства. Закон эволюции, его отношение к закону развития у Соловьева. Умаление и усечение всеединства. Критика теории прогресса. Отношения моментов в совершенном всеединстве. Классификация умаляюще-искажающих факторов теофании.

На примере душевной жизни человека Карсавин развивает общие идеи субъектных онтологий. В последующих главах он применяет их к историческим индивидуальностям. Для этого необходимо соотнести образ исторической реальности с ментальными процессами, и *Карсавин указывает на близость к истории жанров*

биографии и автобиографии (VII, §14 Гл.2). В индивидуальной душе, исследуемой этими жанрами литературы, строение всеединства самое полное и концентрированное. Оно “разряжается” и в сторону неорганического мира, и в сторону коллективных индивидуальностей истории, но тем не менее все эти области остаются прикладными по отношению к общему учению о всеединой субъектной жизни, лишь легче всего выявляемой в своем “концентрированном” выражении в душевной жизни. С этой точки зрения все исторические целостности, вплоть до человечества, суть особого рода существа (субъекты). Они даны как всеединства – эмпирические и совершенные. Становление эмпирического всеединства, его завершение и усовершенствование, и есть история.

*Итак, история по своему предмету – это “социально-психическое развитие всеединого человечества” (VII, С.98). Внешние формы истории – выражение социально-душевной жизни творящих ее существ, моментов-личностей историческое всеединства. Т.о. мостом между индивидуальной душевной жизнью и историческим процессом служит для Карсавина **социальная психология**. Но это не та научная дисциплина, которая обычно именуется этим термином, это прикладная дисциплина по отношению к общему учению о существах, воплощенных в тех или иных онтологиях. С этой точки зрения существ, вообще говоря, значительно больше, чем только биологических организмов. Есть, например, коллективные индивидуальности в истории – семья, род, нация, народ, человечество. Это самые настоящие живые существа, но совершенно своеобразные сравнительно с животными и растениями. У них свои тела, свои органы, свои пути эволюции, свои пространства-времена. Биология (как впрочем и любая частная наука о существах) оказывается здесь недостаточной, ее методы слишком связаны с конкретным классом существ и приводят к биологизму в истории.*

В §§15-22 Гл.2 Карсавин рассматривает различные стороны проблемы исторического субъекта (индивидуальности), уточняет ее характеристику как особого рода существа. Он пишет: “Всякая историческая индивидуальность ограничена в пространстве и времени; о всевременности и всепространственности ее надо говорить в пределах ее времени и пространства. Всякая, подобно конкретному индивидууму, во времени возникает, развивается и погибает... Иная коллективная индивидуальность, как толпа, существует очень недолгое время; другие охватывают десятилетия и века. И становление всякой сопровождается тем, что не все моменты ее развития одинаково являют ее природу. Идеология социальной группы формулируется не сразу, меняется и, внутренне окостенев, долго еще ведет призрачную жизнь. В разные моменты коллективная индивидуальность обладает разной степенью выраженности в пространстве, в многообразии объемлемых ею качественностей индивидуума” (VII, С.135).

История, как прикладная витология, раскрывается в постановке и решении задачи выяснения природы исторической индивидуальности, основных ее типов и их взаимоотношений. История должна уметь использовать метод абстрагирования, выделяя малые всеединства, малые субъектные пространства-времена, и в какой-то мере на основе эмпирического всеединства (и его становления) восстанавливать усовершенствованное всеединство (усовершенствованное становление). Только на этом пути история может быть возвышена до статуса теоретической науки (но рациональность этой науки, как мы видим, неклассична с точки зрения “каузальных” дисциплин).

Итак, история – это становление всеединого человечества в его несовершенстве. Последнее проявляется в следующих чертах: 1) в неполной актуализации всего человечества в целом (т.е. многое в эмпирической истории дано лишь потенциально и свёрнуто), 2) индивидуализация человечества происходит не во всех его личностях,

3) даже если эта индивидуализация происходит, то она неполна, 4) ни одна из низших личностей не достигает своей собственной полноты.

Далее Карсавин рассматривает такие исторические индивидуальности, как семья и род. Семья – особый вид существа. Посмотрим, как подходит Карсавин к ее характеристике.

Во-первых, он выделяет в семье два плана: 1) физического единства мужа, жены и детей, 2) план духовно-душевного единства семьи. Только целое этих планов определяет семью. Т.о. здесь Карсавиным выделяется тело и душа существа, идея и ее воплощение. Существо дается только в единстве своей идеи и ее “плотного” воплощения.

План духовно-душевного единства проходит этапы влюбленности и обручения (в христианской культуре), и зрелый период брака, социального общения супругов, выражаемый в 1) совместном хозяйствовании, 2) духовном общении и взаимовлиянии, 3) совместных выступлениях жены и мужа, 4) деятельности членов семьи как органов семьи. На поздних стадиях своего развития семья слабеет и умирает.

Т.о. Карсавин рассматривает здесь жизненный цикл семьи как существа, складывающийся из эволюции и функционирования. Эволюция – момент необратимого изменения в жизнедеятельности существа. Функционирование – обратимая ее составляющая. В существе также выделяются подсубъекты (муж, жена, дети).

Затем Карсавин обращается к описанию различных вариаций жизненного цикла эмпирической семьи. Это: 1) гибель в эмбриональном состоянии, 2) отсутствие периода влюбленности и возникновение семьи сразу в браке, 3) отсутствие духовного единства отцов и детей, и т.д.

Идеальная семья – это совершенное всеединство супругов и детей, как в пространстве, так и во времени. Вариации жизненного цикла семьи связаны с теми или иными формами недовоплощения этого идеального всеединства в эмпирическом всеединстве. Тем самым обрисовываются типичные формы эмпирических всеединств, в которых может в разных степенях и формах воплощаться идеал существа.

С этой точки зрения Карсавин описывает типы современной семьи, её исторические формы, отмечает переход разросшейся семьи в род (§§23,24 Гл.2).

Здесь мы видим ещё один пример анализа существа с точки зрения витологических обобщений (первый такой пример мы анализировали у Соловьева).

Существо предстаёт как некоторое пространство-время, в котором выделяются подпространства и подвремена. Членения пространства могут носить интенциональный (планы, системы) и экстенциональный (органы) характер. Выделяются тело существа и его “духовно-душевное единство”. Наконец, вводится эмпирическое пространство-время, по отношению к которому возможна реализация совершенного субъектного пространства-времени. Описываются устойчивые типы такой реализации в пространстве и времени. Именно этот момент выделения эмпирического пространства-времени (всеединства) является новым у Карсавина, сравнительно с витологическим анализом Соловьева. Идеальное существо понимается как совершенное всеединство всех выделенных моментов. Формы эмпирической реализации трактуются как умаления и стяжения совершенного всеединства. Жизнедеятельность существа подразделяется на обратимую и необратимую составляющие. Познание первой в её усовершенности и полноте составляет **закон развития** существа; аналогично, усовершенное постижение функционирования можно зафиксировать термином “**закон функционирования**”.

Такова общая витологическая схема анализа существа, она выражает прикладное значение логики всеединства в форме осуществления конкретных всеединств как существ и субъектных онтологий. В общем случае онтология может быть определена

как множество **положений дел**, например, онтология семьи – это всевозможные семейные положения дел, выражаемые в структуре и характере связей (любовь, ненависть, дружба, презрение, восхищение и т.д.) между членами семьи, социальном статусе семьи, формах реализации замысла семейной жизни, характерного для каждого члена семьи, и т.д. Семья-существо живёт на этом множестве положений дел и пытается воплотить себя в нём.

Такая же методология теоретического представления субъектных онтологий может быть применена к любым существам, воплощенным в любых онтологиях, в том числе и к историческим индивидуальностям. Соловьев осуществил исторический анализ на очень высоком уровне общечеловеческого субъекта, Карсавин более подробен в этом анализе, уделяя внимание различным моментам-личностям общечеловеческого субъекта.

Далее Карсавин выделяет два вида моментов-индивидуальностей: 1) **органические** – органы, ограничивающие свою деятельность какой-то одной специализированной функцией, 2) **надорганические** – моменты-личности, воспроизводящие в себе высшую личность (как, например, член семьи может воплощать в себе всю семью) – см. §25, Гл.2. Итак, мы получаем следующую схему, выражающую разнообразие моментов всеединства (рис.38).

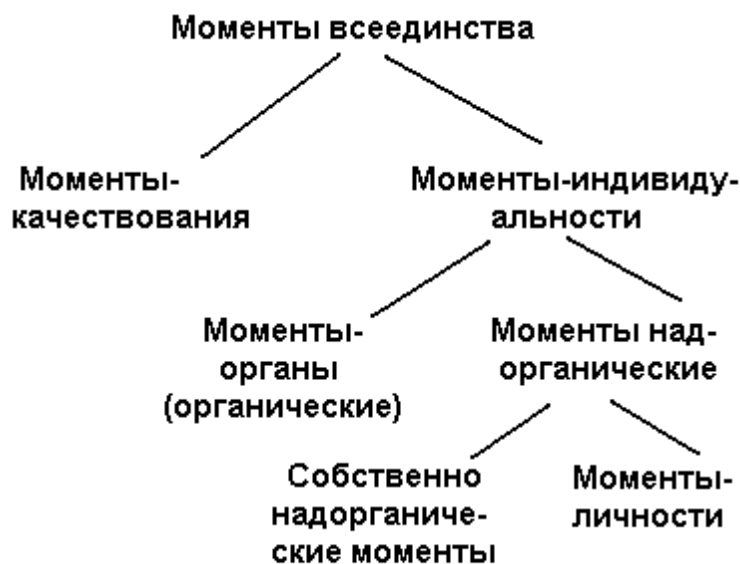


рис.38 Виды моментов всеединства, по Карсавину.

Моменты-индивидуальности голоморфны по отношению к высшему субъекту всеединства, но в моментах-органах эта голоморфность подавлена, в то время как моменты-личности её актуально реализуют. Тем не менее, моменты-органы могут становиться моментами надорганическими. Если низший момент голоморфно выражает более иерархически высокий момент, то он уже надорганичен, т.е. не сводится только к специализации своего качества. Но более высокий момент – не обязательно высший субъект всеединства. И только если это так, то надорганический момент является моментом-личностью. Итак, в моменте-личности стяжённо дано само Абсолютное, и эта стяжённость тем не менее не столь велика, чтобы Абсолютное не проявило себя.

Но т.к. в конце концов всё данное – это те или иные степени умалённости всеединства, то речь по большому счёту должна идти о степенях голоморфного присутствия Абсолютного во всех моментах, даже в моментах-качествах.

Здесь (§25) Карсавин отмечает, что умалённость может достигаться за счет: 1) эмпирического несовершенства, 2) места (топоса) момента в иерархии усовершенного всеединства, 3) специализации функций в моментах-органах. Т.о. элемент умалённости будет сохраняться даже в усовершенном всеединстве, выражая себя в иерархическом подчинении одних моментов другим.

Органические индивидуальности – это результат эмпирического умаления. С точки зрения органических и надорганических индивидуальностей Карсавин выделяет следующие периоды эволюции исторической индивидуальности:

1. Преобладание недифференцированного надорганического начала на ранних этапах развития индивидуальности.

2. “Органический период”, т.е. возникновение устойчивых органических индивидуальностей, которые еще стремятся стать надорганическими.

3. “Чисто-органическая фаза развития” – крайнее умаление надорганических индивидуальностей, рост и преобладание органического начала. На этой стадии происходит умирание индивидуальности за счет “болезни систематичности” (VII, §26 Гл.2).

Здесь мы узнаем моменты-силы Соловьева, но порядок их иной. 2-й момент у Соловьева – это третий этап развития у Карсавина, 3-й момент может быть скорее сопоставлен со вторым этапом в схеме Карсавина. Карсавин близок к идеям Шпенглера, включая в жизненный цикл субъекта его смерть как необходимый этап развития.

Эмпирическое всеединство трактуется им как несовершенная субъектная онтология (смерть – вообще следствие распада всеединства). Утопизм Соловьева Карсавиным вполне преодолён.

Далее, в §§27-28 Карсавин рассматривает культуру как историческое существо, применяя описанную выше общую витологическую схему.

В главе третьей Карсавин обсуждает специфику исторической рациональности, проводит различие между умалением и усечением всеединства, где:

умаление всеединства – ослабление его целостности с сохранением числа моментов,

усечение всеединства – уменьшение числа моментов в эмпирическом всеединстве.

Наиболее реальное осуществление закона развития в эмпирическом человечестве Карсавин видит только в Христовой Церкви, если под “законом развития” иметь в виду развитие по Соловьеву. Описанные Карсавиным этапы эволюции эмпирической индивидуальности развитием названы быть не могут, ими выражается скорее **закон эволюции**, заканчивающийся гибелью индивидуальности. Закон эволюции применим и к человечеству в целом, но в общечеловеческом субъекте есть уникальный подсубъект, для которого в большей мере выполняется не просто закон эволюции, но закон развития. Это и есть христианская церковь, особенно православная (§38). Но всё же и для неё в конечном итоге верен закон эволюции, поэтому вершина истории не в конце её, но в середине, в личности Иисуса Христа (§§50-52).

В четвёртой главе Карсавин обращается к критике теории прогресса. Идея прогресса предполагает: 1) выделение во всеединстве какого-то одного момента, по отношению к которому все остальные моменты рассматриваются только как его степени, 2) ограничение лишь рамками эмпирического всеединства. 3) выделенный момент берётся как момент-качество высшего субъекта.

В итоге происходит разрушения структуры всеединства как с позиций полимодальности каждого из моментов, так и с точки зрения усечения абсолютного всеединства до эмпирического. Наконец, все моменты обезличиваются сведением только к моментам-качествованиям.

В последней, пятой, главе Карсавин подчёркивает необходимость внесения в историю методов герменевтики и исторической психологии, возвышения истории до живого знания. Здесь же он касается проблем исторического детерминизма, рассматривая случайность как проявление умаления всеединства.

В §63 Карсавин даёт сжатую сводку своих представлений о структуре совершенного всеединства:

Во всеединстве можно выделить высший момент M и его индивидуализации t_1, t_2, \dots, M непрерывно, а t_i отделены друг от друга перерывом. Каждое t_i есть M . Во всяком t_i усматривается t_j . t_i может быть M потому, что всякое t_i и есть и не есть в себе самом.

Итак, мы видим у Карсавина пожалуй самую детальную во всей философии всеединства разработку проблематики соотношения совершенного и эмпирического всеединств. Используется множество понятий: “умаление”, “стяжение”, “усечение”, “ублещение” и т.д. Абсолютно жёстких определений Карсавин этим понятиям не даёт, но в целом все вводимые им смыслы могут быть систематизированы, и мы предлагаем ниже вариант подобной систематизации (см. рис.39).

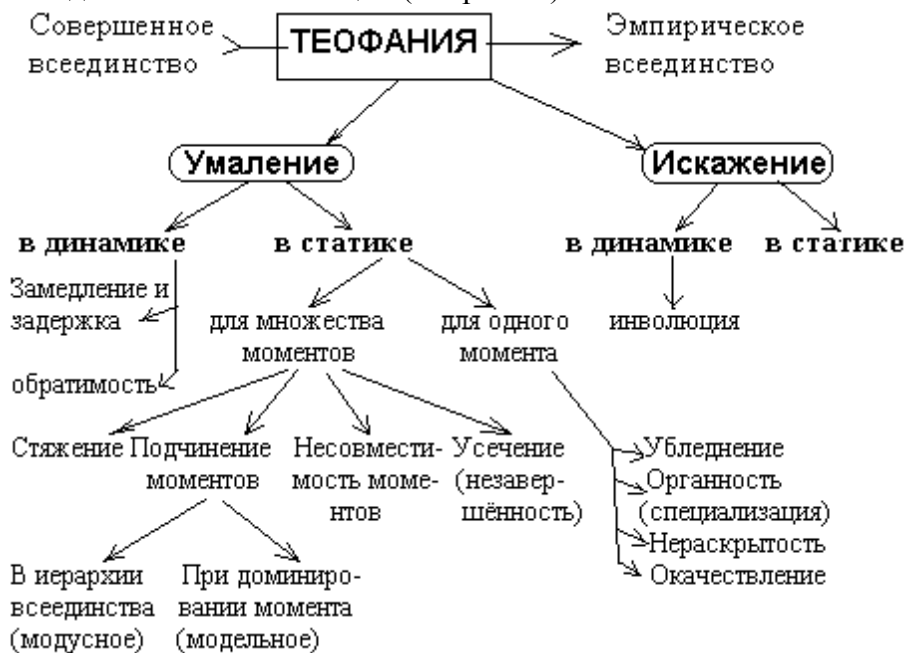


рис.39 Искажающе-умаляющие моменты теофании при реализации совершенного всеединства в эмпирическом.

Отношение реализации совершенного всеединства в эмпирическом всеединстве может быть названо **теофанией** (богоявлением). На рис. 39 мы попытались систематизировать основные умаляюще-искажающие факторы теофании. Умаление приводит к несовершенству эмпирического всеединства, искажение разрушает природу совершенного всеединства, обращает её во зло. Искажение выражено у Карсавина главным образом в динамическом аспекте теофании, т.е. в искажении закона развития, превращении его в закон эволюции, инволютивный на третьем этапе.

Все прочие факторы теофании связаны у Карсавина преимущественно с умалением совершенного всеединства. В динамике умаление проявляется в несовершенном становлении, в задержках и замедлении совершенного становления и появлении исключаящего отношения между моментами эволюции. Это приводит к возможности повторов и обратимости несовершенного становления.

В статике умаление может проявляться как для каждого отдельного момента – в его ублещенности (степенной ослабленности), органности (сведении полноты его интенциональной определенности к одному из качественований), нераскрытости как малого всеединства и превращении в момент-качественвание (окачественвании); так и на множестве моментов – в их усечении (потери части моментов), несовместимости, стяжении, т.е. неразличимости всего момента или его части при данности его с другим моментом, и в подчинении одних моментов другим. Последнее выражается либо в иерархичности моментов в составе всеединства (как модусов), либо только при доминировании одного из моментов и подчинении других моментов в модели доминирующего момента.

§ 3. “Философия истории”: подвижное всеединство (заключение)

Включение в логику всеединства теории теофании. Опора у Карсавина на ментальные процессы. L– и M-статусы в Windows. R-преобразования.

Итак, в “Философии истории” Л.П.Карсавина логика всеединства дорастает до совершенно сознательного включения в себя теории теофании – реализации идеального (совершенного) всеединства в эмпирической сфере. Это придаёт логике всеединства прикладное значение и позволяет существенно сблизить её с витологией. Сама логика всеединства преимущественно выражает себя, по мнению Карсавина, не столько на почве органических интуиций биологии, сколько в “надорганической” среде ментальных процессов индивидуальной душевной жизни. Именно это делает моменты всеединства особенно подвижными. Каждый из них может развернуться, стать экраном сознания, подчинить себе все иные моменты. И тот же момент может локализоваться, умалиться в составе иного доминирующего момента. Для читателей, работающих с компьютером и знакомых с известной графической оболочкой Windows (Окна), описанные преобразования моментов всеединства окажутся очень знакомыми: каждое окно можно свернуть в пиктограмму или малое окно, занимающее часть развёрнутого в данный момент окна; то же окно можно раскрыть на весь экран дисплея. Свёрнутое окно – это окно в M-статусе. Развёрнутое на весь экран окно, либо окно, включающее его в себя, находятся в L-статусе. То же самое верно и для моментов всеединства, но только в качестве экрана здесь выступает не экран монитора, но ментальные пространства нашего сознания. Если момент занимает всё пространство или даже не умещается в него, то он дан в L-статусе. Если же момент свёрнут, составляет собственную часть ментального пространства, то он дан в M-статусе в этом пространстве. Популярность Windows во многом связана, по-видимому, с приближением структуры виртуального пространства операционной системы компьютера к структуре ментальной среды нашего сознания.

У Карсавина особенно чувствуется описанная пульсация экранов сознания в его смягчённом ментальными интуициями образе всеединства.

Будем называть преобразования, переводящие один статус в другой, **R-преобразованиями**, от “relativistic”, т.е. именно эти преобразования играют определённую роль в осуществлении идей релятивизации логики, они позволяют

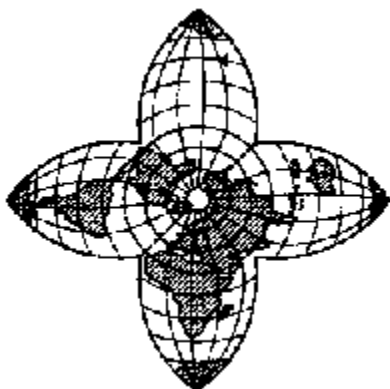
каждому моменту принять на себя статус субъекта всеединства, сделать его абсолютным, но они же всегда ограничат эту абсолютизацию, сделают её относительной и породят множество центров в полицентрической ментальной среде.

Часть 3

Логика всеединства: основания

В этой части мы попытаемся раскрыть основные принципы логики всеединства на ее собственной почве. Получив вербальное обоснование основных идей логики всеединства при анализе русской философии всеединства, мы придадим им более формализованный вид и попытаемся выйти в чистый логос всеединства. Это позволит представить теоретические основания метафилософии в более «очищенном» виде полуформализованного знания, что может придать, по нашему мнению, новый импульс развитию теоретической философии.

Глава 1 Ментальные многообразия



В этой главе мы очертим систему ментального обеспечения всеединства и примем для полученной структуры термин “ментальное многообразие”. С этого момента ментальное многообразие можно будет понимать как логическую экспликацию интуиций усовершенствованной множественности в русской философии всеединства. Заметим, что не мы первые пытаемся рационализировать логику всеединства. Наиболее интересный и глубокий вариант экспликации идей логики всеединства, известный автору, принадлежит, с нашей точки зрения, Юрию Иосифовичу Левину (14, см. Приложение 13). Систематизировать логику абсолютного у Соловьева пытался А.Ф.Лосев в (15, 16), трактовку идей Флоренского с точки зрения паранепротиворечивой и немонотонной логики можно найти в (24), но в целом такого рода попытки носят эпизодический характер, и автору неизвестно какое-либо достаточно крупное **логико-философское** исследование в этой области.

§ 1. Логика мод и R-статусы

Мы неоднократно отмечали модальный характер логики всеединства. Сущее, как источник предикации, выражает себя в различного рода отношениях в форме предикатов. Отрываясь от терминологии Соловьева и придавая этим конструкциям

логическое звучание, мы стали употреблять термины “модус” для сущего (сущих) и “мода” для его предикатов. Итак, модус и мода. Модус в различных отношениях выражает себя в виде своих мод. Порождая моды, модусы относятся между собой, но во всяком модальном отношении есть асимметрия: существует модус активный, выражающий себя в виде моды, и модус пассивный, обеспечивающий условия проявления первого модуса в форме именно такой моды. Термином “модус” мы отмечаем в большей мере активный источник предикации, обозначая страдательные условия проявления второго модуса в термине “модель”. Итак, мода $A \downarrow B$ – “А при условии В” – порождается отношением модуса А к модусу В, что означает образование моды модуса А в собственной модели модуса В. Т.о. каждому модусу сопоставляется его *собственная модель* – как условие наиболее адекватного и полного выражения модуса в модах. Например, теоретическую деятельность можно рассмотреть в своей собственной модели, как это сделано в “Началах” Соловьева, а можно представить в модели практической деятельности, как это было осуществлено Соловьевым в “Оправдании добра”. Каждое начало может выражаться множеством своих мод: знание на своей собственной почве (модели), знание на почве воли, на почве чувства; аналогично, чувство можно рассмотреть на своей собственной почве, на почве воли, на почве знания. Получается, что каждое начало – это нечто большее, чем то или иное его представление при каких-либо условиях. Начало – это модус, и оно может выражаться во множестве своих мод в отношениях к другим началам-модусам. Вот основания модальности в логике всеединства, не раз подчеркиваемые нами в логике абсолютного и критике отвлеченных начал у Соловьева, Флоренского и др. В принятых нами логических терминах это выглядит так: есть множество модусов, и для любых двух модусов А и В можно образовать моды $A \downarrow B$ – “А при условии В” и $B \downarrow A$ – “В при условии А”. В том числе, возможен случай, когда $A=B$, тогда образуется одна мода $A \downarrow A$ – “А при условии самого себя” (в своей собственной модели). Моду $A \downarrow A$ мы называли *рефлексивной*, все остальные моды $A \downarrow B$, где $A \neq B$, – *трансфлексивными*, особенно выделяя в ней тот случай, где В в каком-либо отношении отрицает А.

Заметим, что в моде $A \downarrow B$ элемент слева от стрелки (А) обозначает тот модус, в состав которого входит обозначенная мода (который выражает себя в ней), элемент справа от стрелки (В) обозначает тот модус, в собственной модели которого (т.е. при тех условиях, которые наиболее благоприятны для модального выражения этого модуса) образуется указанная мода.

Какие требования следует предъявить к множеству модусов и их мод?

Модусы – это логические эквиваленты начал, и в “Критике отвлеченных начал” Соловьева мы видели, что множество начал образует иерархию, т.е. на нем задано отношение порядка, хотя возможен и случай несравнимых начал.

Итак, на множестве модусов могут быть заданы отношения порядка и равенства.

Кроме того, выше мы отмечали, что в собственной модели модуса его мода оказывается доминирующей, моды всех остальных модусов либо подчиняются ей, либо совпадают с ней (что, впрочем, тоже можно рассмотреть как частный случай подчинения). Т.о. на множестве мод также заданы отношения порядка и равенства.

Оформим эти идеи немного более строго.

Пусть $<$ – отношение порядка (“меньше”) с известными в математике свойствами (нерефлексивности, несимметричности и транзитивности). Предполагаем, что отношение порядка и равенства ($=$) заданы на множествах мод и модусов, хотя, возможно, порядок задан не для всех пар элементов (частичный порядок).

Тогда, во-первых, если мы находимся при условиях собственной модели некоторого модуса, например, модуса В, то примем здесь следующее свойство:

O1. Для любого модуса X верно: $X \downarrow B \leq B \downarrow B$,

т.е. мода любого модуса в модели B подчинена рефлексивной моде модуса B (заметим, что условия нахождения модуса X в модели B выражаются в том, что модус X берется как мода $X \downarrow B$ – “ X при условии B ”). Свойство O1 выражает требование аксиомы неэлиминированности (АН) того, чтобы во всякой модели (как реальном всеединстве) всегда было доминирующее начало (см. Часть 2, Гл.1, Раздел2, §1).

Далее возникает проблема, как соотносятся между собою системы отношений на модусах и модах. Аксиома равносильности (АР) выражает требование высокой однозначности между топосом модуса, его местом в системе модусных отношений, и системой отношений на модах в собственной модели данного модуса.

Пусть между модусами A и B задано отношение $R(A, B)$, каково в этом случае будет отношение $R'(A \downarrow C, B \downarrow C)$ между модами этих модусов в модели модуса C ?

Мы не будем пытаться решать эту проблему однозначно, предполагая, что здесь возможно не единственное решение. Все эти решения (в рамках выражения идей философской логики в русской философии всеединства) должны лишь удовлетворять требованию O1.

Мы ограничимся пока *примером* одного из возможных решений, считая его вполне показательным в системе всех возможных решений.

Рассмотрим достаточно несложный пример системы отношений областей на плоскости, изображенный на рис.40.

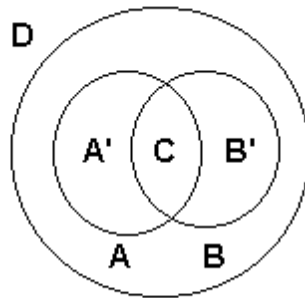


рис.40 Пример простой системы отношений областей на плоскости.

Здесь изображены шесть элементов: A , A' , B , B' , C и D . Зададим на них отношение порядка, считая, что $X < Y$, если область X строго включена в область Y . Равенство определено как совпадение областей.

Поставим в соответствие моде $X \downarrow Y$ пересечение областей X и Y , например: $A \downarrow B$ соответствует C , как и $B \downarrow A$. Чтобы отличить моды $A \downarrow B$ и $B \downarrow A$, введем здесь еще одно требование: пусть условие $X \downarrow Y$ означает, что область, соответствующая Y , растягивается до размеров области D . В этом случае мы будем иметь следующие варианты для моделей модусов A и B (рис.41).

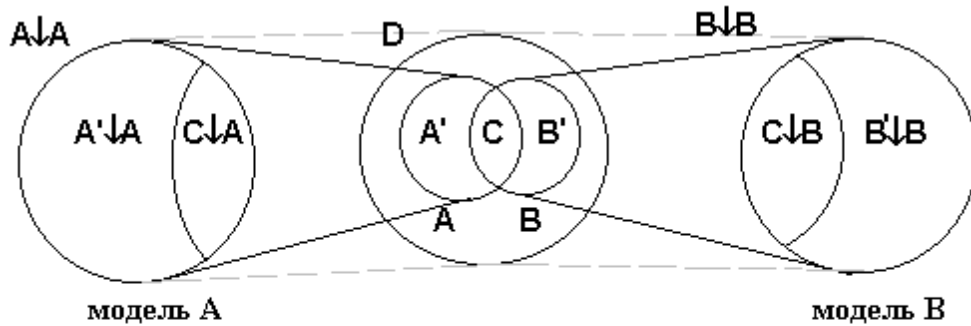


рис.41 Графическое изображение переходов к моделям А и В.

Пока будем отождествлять моды и сопоставленные им области.

Здесь (см. рис.41) $A \downarrow B = C \downarrow B$ и $B \downarrow A = C \downarrow A$, и эти пары мод не совпадают друг с другом, т.к. относятся к разным моделям. Т.о. требования к равенству пока таковы: моды равны, если им сопоставлена одна область в одной модели.

Заметим, что первоначальный рис.40 – тоже одна из моделей, а именно собственная модель D , и все области в ней даны как моды $X \downarrow D$. Эта модель имеет одну особенность – в ней “видны” все элементы, в то время как в других моделях часть элементов может оказываться неразличимой (например, $B' \downarrow A$ или $A' \downarrow B$). Модель D – это модель самого “крупного” элемента. Но что это значит, почему элемент D самый “крупный”? Во-первых, он включает в себя все иные элементы в своей собственной модели. Во-вторых, если мы возьмем любой элемент X и образуем его модель, то в ней все моды будут подчинены моде $X \downarrow X$, а мода $D \downarrow X$ будет равна этой моде, т.к. пересечение D с X равно X . Получается, что элемент D самый “крупный” потому, что для любых элементов X и Y : $X \downarrow Y \leq D \downarrow Y$, т.е. мода D в любой модели совпадает с доминирующей (максимальной) модой ($Y \downarrow Y$) в этой модели. Теперь мы могли бы взять и это свойство в качестве общего определения максимального элемента. Далее мы везде предполагаем, что на множестве элементов (модусов – см. ниже) определен максимальный элемент.

Итак, начав с одной системы отношений на рис.40, мы можем образовать множество систем отношений, каждую из них назвав “моделью” соответствующего элемента. Элементу X сопоставляется множество областей $X \downarrow Y$, каждую из которых мы называем “модой”. Модусом X назовем теперь множество всех мод вида $X \downarrow Y$, где Y пробегает все имеющиеся элементы, т.е. X -модус – это все X -моды, полученные во всех моделях. Например, модус A – это множество мод $A \downarrow A, A \downarrow B, A \downarrow C, A \downarrow A', A \downarrow B', A \downarrow D$. Заметим, что модус A – это уже не элемент A на рис.40, но этот последний – одна из его мод ($A \downarrow D$).

Модель (собственная) модуса X – это множество всех мод вида $Y \downarrow X$, где Y пробегает по всем элементам. Например, модель A – это множество мод $A \downarrow A, B \downarrow A, C \downarrow A, A' \downarrow A, B' \downarrow A, D \downarrow A$ (изображена на рис.41 слева). Все эти определения (главным образом, это относится к моде) будут ниже уточнены нами, но пока для наших целей достаточно и уже введенных пояснений.

Собственную модель модуса X будем обозначать через mX , полагая, что:

$$X \downarrow Y = X \downarrow mY,$$

т.е. мода “ X при условии Y ” означает “ X при условии модели Y ”.

Модель X можно трактовать как некоторое условие абсолютизации модуса X , сообщающее возможность доминирования этого модуса и определяющее его проявления в рефлексивной моде.

Мы ввели для интерпретации модальных отношений в логике всеединства достаточно несложные средства, использующие графическую интерпретацию. Особенность этого случая состоит в том, что здесь, кроме свойства O1, выполнены соотношения:

O2. Если $X \leq Y$, то $X \downarrow Z \leq Y \downarrow Z$ – для любых модусов X, Y, Z .

O3. Если $X < Y$, то $Y \downarrow X = X \downarrow X$ (здесь имеется в виду равенство в рамках модели X).

Свойство O2 выражает достаточно большую степень сохранности модусных отношений в отношениях мод. Здесь отклонение возможно в случае, если $X < Y$, но $X \downarrow Z = Y \downarrow Z$.

Свойство O3 выражает описанный в “Критике отвлечённых начал” феномен экранизации высшего начала низшим при доминировании последнего.

Выбранный нами случай модальных отношений на геометрических областях отвечает аксиоме равносильности и вообще всем аксиомам АН, АЭ и АР, выявленным нами в критике начал в философии всеединства. Ниже мы будем активно привлекать этот случай для иллюстраций общих понятий логики всеединства.

При образовании модели той или иной области, она растягивается до размеров области D . Точнее это выражается так: в модели модуса X мода $X \downarrow X$ выражается размерами моды $D \downarrow D$. Эти размеры задают как бы экран, в рамках которого происходит тотализация (растягивание) рефлексивных мод доминирующих модусов.

Будем говорить, что:

– модус X дан в **L-статусе** в модели модуса Y , если $X \downarrow Y = Y \downarrow Y$, и моду $X \downarrow Y$ в этом случае обозначим как $X \downarrow_L$ – “ X дан в L-статусе”.

– Модус X дан в **M-статусе** в модели модуса Y , если $X \downarrow Y < Y \downarrow Y$, и моду $X \downarrow Y$ в этом случае обозначим как $X \downarrow_M$ – “ X в M-статусе”.

Будем говорить, что модус X определен в *собственном* L-статусе, если он дан в рефлексивной моде $X \downarrow X$, и обозначим этот случай в виде $X \downarrow_{OL}$ (“own L-status”). Все прочие L-статусы X можно называть *несобственными*.

Например, в случае геометрической интерпретации (назовем ее R^2 – *многообразием*, где R^2 – вещественная плоскость) имеем: $A \downarrow B = A \downarrow_M$, $A \downarrow D = A \downarrow_M$, $D \downarrow A = D \downarrow_L$ и т.д.

Т.к. $X \downarrow Y \leq Y \downarrow Y$ для любых модусов X и Y (см. O1), то случаи L- и M-статусов исчерпывают весь спектр возможностей. Любой модус в любой модели находится либо в M-, либо в L-статусе.

Переход между статусами одного модуса назовем **R-преобразованиями**. В общем случае возможны 4 вида R-преобразований (рис.42).

	L	M
L	LL	LM
M	ML	MM

рис.42 Спектр возможных R-преобразований.

Если α и β – некоторые статусы, то может быть определено $\alpha\beta$ -преобразование, например LM-преобразование.

L- и M-статусы будем объединять под общим термином *R-статусов*.

Уточнение и развитие введенных понятий мы продолжим ниже.

§ 2. Обеспечение голоморфности

В общем случае голоморфность мы понимаем как свойство части содержать в себе дополнение до целого в некотором непроявленном виде. Эта идея может быть, по-видимому, реализована разными способами. Ниже мы приводим в качестве иллюстрации один из возможных (топологических) способов выражения голоморфности.

Предположим далее, что для множества мод каждой модели в ментальном многообразии задана *топология*, т.е. можно ввести открытые множества, их границы, замыкания открытых множеств и т.д. Допустим, что каждой моде $X \downarrow Y$ в модели Y можно поставить в соответствие открытое множество – *внутренность* моды $X \downarrow Y$: $\text{Int}X \downarrow Y$.

В случае R^2 -многообразия мода выражается двумерной областью, внутренность моды будем интерпретировать как внутренность области в обычной топологии на R^2 , т.е. как область без границы.

Чтобы теснее связать моды и их внутренности, примем, что:

1. На модах одной модели заданы булевы операции пересечения (\cap) и объединения (\cup), которые согласованы с отношением порядка: $X \downarrow Z < Y \downarrow Z$ означает, что $X \downarrow Z \cap Y \downarrow Z = X \downarrow Z$ и $X \downarrow Z \cup Y \downarrow Z = Y \downarrow Z$, причем $X \downarrow Z \neq Y \downarrow Z$. Можно сказать и так, что множество мод на каждой модели образует *решетку*.

2. Для множества внутренностей мод очевидным образом определены булевы операции пересечения и объединения, т.е. это множество тоже образует решетку. Мы принимаем, что решетки мод и их внутренностей изоморфны, т.е.

$$(I1) \quad \text{Int}(X \downarrow Z * Y \downarrow Z) = \text{Int}X \downarrow Z * \text{Int}Y \downarrow Z,$$

где $*$ – операция пересечения (\cap) или объединения (\cup).

Будем предполагать, что решетка на модах всегда может быть дополнена до булевой алгебры, т.е. операции пересечения (\cap) и объединения (\cup) могут быть восполнены операцией дополнения ($\bar{}$), и получающаяся введением новых элементов булева алгебра будет минимальной из всех возможных булевых алгебр, достраиваемых над решеткой мод. Ей соответствует изоморфная булева алгебра множеств из топологии, сопоставленной модели.

Мы рассматриваем случаи ментальных многообразий с максимальным модусом M^1 , т.е. $M \leq M^1$ для любого модуса M . Кроме того, для моделирования логики всеединства мы принимаем свойства О1-О3. Свойства нестрогого порядка на модусах в этом случае вполне переносятся на множества мод. В то же время множество мод в рамках каждой модели определено как решетка. Мы предполагаем, что эти решеточные свойства также переносятся на моды с множества модусов, последнее тоже определено как решетка, т.е. на нем заданы операции пересечения (\cap) и объединения (\cup), и существует изоморфизм вида:

$$(I2) \quad (M_1 * M_2) \downarrow M_3 = M_1 \downarrow M_3 * M_2 \downarrow M_3,$$

где M_1, M_2, M_3 – любые три модуса,
 * – операции пересечения (\cap) или объединения (\cup).

Предположим также возможность пополнения решетки модусов до минимальной булевой алгебры, где:

$$(I3) \quad (\overline{\int}M)\downarrow M' = \overline{\int}(M\downarrow M').$$

Для случая R^2 -многообразия мы теперь хотели бы ввести то уточнение, что мода $A\downarrow B$ – это не совсем соответствующая ей область на диаграммах, хотя в плане порядка, пересечения и объединения моды и их внутренности вполне эквивалентны, что и позволило нам в предыдущем параграфе говорить о модах в терминах сопоставленных им областей на плоскости.

Итак, что же еще мы вкладываем в понятие “моды”, кроме соответствующей ей внутренности?

Теперь моду $A\downarrow B$ в топологическом плане будем понимать как замкнутое множество $\text{Int}A\downarrow B \cup \partial\text{Int}A\downarrow B$ – внутренность моды вместе с ее границей, причем, предположим, что существует отображение “свёртки” $P_B(\overline{\int}\text{Int}((A \cap B)\downarrow M^1)) = \partial\text{Int}A\downarrow B$, сопоставляющее дополнению от $\text{Int}((A \cap B)\downarrow M^1)$ до $\text{Int}M^1\downarrow M^1$ границу $\partial\text{Int}A\downarrow B$, как бы сворачивающее это дополнение в границу.

На рис.43 мы изображаем эти объекты для моды в R^2 -многообразии – см. рис.43 (в R^2 -многообразии M^1 – это D , и на рис.43 замыкание множества $\text{Int}((D \setminus (A \cap B))\downarrow D)$ обозначено через $\overline{\int}\text{Int}((A \cap B)\downarrow D)$).

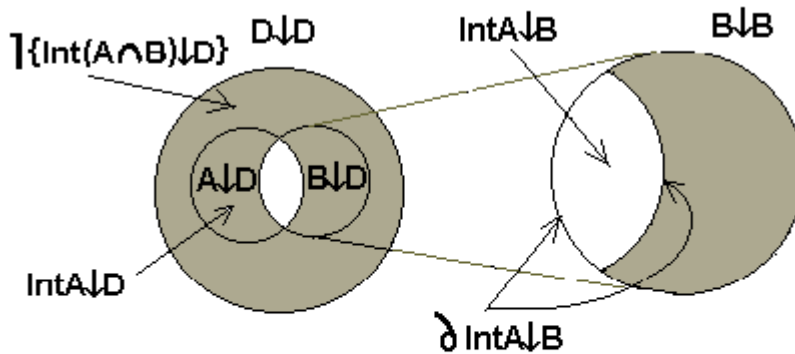


рис.43 Объекты, необходимые для выражения моды $A\downarrow B$.

Мода $A\downarrow B$ – это в усовершенном виде мода $M^1\downarrow M^1$, т.е. рефлексивная мода максимального модуса. В нашем случае $M^1 = D$, и всякая мода – это в усовершении мода $D\downarrow D$. Но мода $M^1\downarrow M^1$ дана в $A\downarrow B$ в “умалении”, а именно:

$$P_B(\text{Int}(M^1\downarrow M^1)) = P_B(\overline{\int}\text{Int}((A \cap B)\downarrow M^1) \cup (\text{Int}((A \cap B)\downarrow M^1))) = P_B(\overline{\int}\text{Int}((A \cap B)\downarrow M^1)) \cup P_B(\text{Int}((A \cap B)\downarrow M^1)) = \partial\text{Int}A\downarrow B \cup \text{Int}A\downarrow B,$$

т.е. можно положить, что:

$$P_B(\int Int((A \cap B) \downarrow M^1)) = \partial Int A \downarrow B,$$

$$P_B(Int((A \cap B) \downarrow M^1)) = Int A \downarrow B.$$

Т.о. $Int M^1 \downarrow M^1$ разбивается на две дополнительные части, одна из которых $(\int Int((A \cap B) \downarrow M^1))$ сворачивается в границу моды $A \downarrow B$, а другая $(Int((A \cap B) \downarrow M^1))$ представляется внутренностью этой моды. Если $P_B(Int((A \cap B) \downarrow M^1)) = Int A \downarrow B$ – гомеоморфизм, то адекватное представление $Int M^1 \downarrow M^1$ в моде $A \downarrow B$ достигается лишь в меру внутренности моды $(A \cap B) \downarrow M^1$, вся оставшаяся часть $Int M^1 \downarrow M^1$ «стяжённо» присутствует в моде $A \downarrow B$ в виде ее границы.

Т.о. в топологическом плане любая мода $A \downarrow B$ – это всегда мода $M^1 \downarrow M^1$ в своем умалении и стяжении – так обеспечивается *голоморфность* мод. Топологию, выражающую идею голоморфности в рамках того или иного ментального многообразия, можно было бы называть «ментальной топологией».

§ 3. Теория антиномии и L-противоречивость

В истории логики всегда существовали две традиции, по-разному оценивающие критерии логической рациональности и их отношение к формально-логическим законам тождества, противоречия и исключенного третьего. Одна из этих традиций, ведущая свое начало от Парменида и Аристотеля, отождествляла рациональное и формально-логическое, и потому могла бы называться «формальной» традицией трактовки логического (это своего рода «линия Парменида» в логике). Другая традиция берет начало из философии Гераклита и связывает свое понимание логического с «диалектикой», т.е. таким образом рационального, который выходит за рамки только формально-логических законов, и в первую очередь – закона противоречия («линия Гераклита» в логике). Именно к линии Гераклита следует отнести философские системы русской философии всеединства, в связи с чем логика всеединства оказывается тесно связанной с диалектической традицией в логике. Сильной стороной формальной школы всегда были строгость и обоснованность логических построений, выразившиеся в последнее время в создании математической логики. Слабость этого подхода, по мнению его противников, заключается в невозможности выразить формально-логическими средствами процессы развития и системности живого мышления. Внимание именно к этому более динамичному и целостному образу логического является несомненной заслугой диалектической традиции, получившей свое выражение в античной диалектике Гераклита и Платона, *docta ignorantia* Николая Кузанского, диалектической логике Гегеля, логике всеединства. Тем не менее, столь же несомненной слабостью «линии Гераклита» является недостаточная ясность и обоснованность ее положений. Непримируемость формальной и диалектической традиций в логике наиболее ярко проявляет себя в их прямо противоположном отношении к закону противоречия формальной логики (который, правда, означает прямо противоположное своему названию – запрет на противоречие «А и не-А» в логических построениях). Если формальная школа рассматривает закон противоречия как один из основных законов логики, то диалектики, наоборот, полностью отрицают этот закон.

Выражением методологии дополнительности в решении проблемы «формально-диалектического» в логике должно быть указание критерия логической демаркации между диалектическими противоречиями и противоречиями-ошибками. Следует признать совершенно обоснованными обвинения со стороны представителей

формального направления в логике в адрес диалектиков, вменяющие в вину последним полный отказ от закона противоречия и отождествление диалектики с логическим произволом. До тех пор, пока диалектическая традиция в логике не сможет показать, что имеются два класса противоречий – противоречия-ошибки и диалектические противоречия, правила употребления которых могут быть некоторым образом согласованы с законами формальной логики, до тех пор диалектическая традиция не в состоянии указать свое отличие от просто ошибочного логического рассуждения.

В исследовании этой проблемы может оказать существенную помощь, по нашему мнению, развитие метаматематики (теории множеств и математической логики). Дело в том, что в рамках метаматематики, ее средствами, были в последнее время воспроизведены логические конструкции, изоморфные структурам философских антиномий. В первую очередь это относится к известным парадоксам Рассела и лжеца (последний был симитирован в рамках формальной арифметики немецким математиком и логиком К.Гёделем и получил свое выражение в известной теореме Гёделя о неполноте) – подробнее см. Приложения 6, 7. В силу использования строгого языка математики, анализ антиномий в рамках метаматематики оказывается в этом случае обеспеченным точными средствами математического научного аппарата.

Экспликацию критерия логической демаркации мы предварим неформальным рассмотрением противоречия Рассела в наивной теории множеств.

Теория множеств в рамках наивного подхода имеет дело с такими объектами, как множества. Множество – это совокупность любых сущностей, например, множество столов, множество котов, множество мыслей, множество волос на голове у Наполеона в момент битвы при Ватерлоо, и т.д. Задать множество можно либо прямым перечислением его элементов, если множество конечно, либо указанием общего признака всех элементов множества. Например, множество котов можно задать как множество таких сущностей, что каждая из этих сущностей есть кот. Здесь мы используем свойство (или одноместный предикат, как говорят в математике) « x есть кот», на место x в котором может быть подставлено имя любой сущности. В этом случае множество всех котов образуется как множество таких сущностей, при подстановке имен которых на место x в предикате « x есть кот» мы получаем значение «истина» для этого предиката. Множество либо содержит элементы, либо нет – в последнем случае множество называется пустым множеством. Оно может быть задано любым логически ложным предикатом, например, предикатом « x не равно x ». Отношение множества и его элемента – это отношение, обозначаемое в теории множеств как «отношение принадлежности». В рамках наивного подхода в теории множеств считается, что элемент принадлежит множеству тогда и только тогда, когда для элемента верен тот предикат, через которое множество определено (это утверждение носит название «аксиомы свёртывания»). Например, если какой-то элемент принадлежит множеству котов, то для этого элемента верен предикат « x есть кот», и наоборот, если для элемента верен предикат « x есть кот», то этот элемент принадлежит множеству котов. В общем случае можно выделять два вида множеств: 1) множества, не являющиеся своими элементами («правильные» множества). По аксиоме свёртывания это значит, что для самого множества не верен тот предикат, который верен для его элементов. Например, множество котов не является котом, т.е. это правильное множество. 2) множества, являющиеся своими элементами («неправильные» множества). Для этих множеств верен тот предикат, который верен для элементов множества. Это, например, множество всех множеств – оно само множество, и его элементы – тоже множества.

Рассмотрим теперь множество Рассела R как множество всех правильных множеств (т.е. элементы R задаются предикатом “ x не принадлежит x ”). Зададим вопрос, каково само это множество – правильное или неправильное? Заметим, что любое множество может быть либо правильным, либо неправильным, третьего не дано. Следовательно, и множество Рассела – либо правильное, либо нет. Предположим, что множество Рассела – это правильное множество, т.е. оно не является своим элементом. Тогда, по аксиоме свёртки, следует, что для множества Рассела не верен тот предикат, который верен для элементов множества Рассела, т.е. неверно, что « R не принадлежит R », т.е. множество Рассела принадлежит себе = является неправильным множеством. Пусть теперь множество Рассела – неправильное множество, т.е. оно принадлежит себе. Тогда, по аксиоме свёртки, следует, что для этого множества верен предикат « x не принадлежит x », т.е. множество Рассела не принадлежит себе = является правильным множеством. Таким образом, для множества Рассела мы получаем равносильность «Множество Рассела является правильным множеством тогда и только тогда, когда оно не является правильным множеством». Отсюда, в частности, выводима конъюнкция «Множество Рассела является правильным множеством и множество Рассела не является правильным множеством» (т.к. предикат « x есть неправильное множество» равносильен предикату «неверно, что x есть правильное множество»). Указанная конъюнкция является противоречием, т.е. условия рассмотрения теории множеств в рамках принятия аксиомы свёртки приводят к противоречию и носят название «наивного подхода» в теории множеств. Чтобы избежать противоречия, аксиому свёртки в современной математике заменяют тем или иным способом на разного рода техники выделения, приводящие к элиминации из теории множеств объектов типа множества Рассела (такие множества получили название «собственных классов»). Таким образом, в метаматематике получает свою реализацию формально-логический подход, исключающий при построении логики любые противоречия.

Заметим, что множество Рассела при некоторых дополнительных соглашениях вполне выражает конструкцию многих антиномичных объектов в диалектической традиции философии. Пусть в рамках наивного подхода рассматривается дополнительная «аксиома правильности», которая ограничивает множества только понятием правильного множества (эта аксиома утверждает, что для любого x верно « x не принадлежит x », где x – переменная, пробегающая множества). В этом случае множество Рассела как множество всех правильных множеств оказывается универсальным множеством, т.е. множеством всех множеств. Через такое множество можно интерпретировать такие «тотальные» объекты философских онтологий, как «Мир», «Пространство», «Время», «Сознание». Например, если интерпретировать множество Рассела как Мир (пространственно-временную тотальность), то утверждение « x принадлежит R » можно трактовать как принадлежность Миру, как бытие; а утверждение « x не принадлежит R » – как непринадлежность Миру, как небытие. В этом случае вопрос о принадлежности-непринадлежности R себе может быть представлен как вопрос о бытии-небытии Мира. Противоречие Рассела интерпретируется в этом случае как философская антиномия “Мир обладает бытием и Мир не обладает бытием”. Если обладание бытием рассматривать как ограниченность (т.е. предикат “ x принадлежит R ”, или “ x является элементом R ”, трактуется в этом случае как предикат “ x ограничен в пространстве и времени”), то мы получаем интерпретацию противоречия Рассела как “Мир ограничен в пространстве и времени и Мир не ограничен в пространстве и времени” – первую антиномию Канта из “Критики чистого разума”. В рамках проведенной интерпретации техника элиминации собственных классов в метаматематике вполне коррелирует с элиминацией метафизики (как диалектической логики) из сферы теоретического разума (научного познания).

С этой точки зрения мы можем опираться на методологию соответствия метаматематических и философских антиномий в решении проблемы критерия логической демаркации. Более конкретно это означает, что мы можем использовать более строгое решение проблемы демаркации в метаматематике как логическую интерпретацию решения соответствующей проблемы в диалектической логике.

Используя методологию соответствия, мы будем теперь работать с противоречием Рассела, пытаясь исследовать структуру этого противоречия как некоторого типа противоречия, отличного от противоречия-ошибки.

Специфичность противоречия Рассела несомненно связана со специфичностью множества Рассела, фигурирующего в этом противоречии. Приглядимся более пристально к структуре этого множества.

Множество Рассела R задается предикатом “ x не принадлежит x ”. Этот предикат обладает одной характерной особенностью – он определен (хотя не обязательно верен) на всех множествах, к числу которых относится и само множество Рассела. Такого рода предикаты называются обычно самореферентными. Самореферентность предиката “ x не принадлежит x ” приводит к тому, что множество Рассела оказывается включенным в область определения этого предиката, т.е. в множество всех множеств. С другой стороны, предполагая, что любое множество – это либо правильное, либо неправильное множество, для множества Рассела мы получаем отрицание этих двух возможностей, т.е. требование непринадлежности множества Рассела к множеству всех множеств. Таким образом, множество Рассела определяется при своем построении двумя основными отношениями – с одной стороны, множество Рассела как одно из множеств принадлежит множеству всех множеств, с другой стороны, правила его построения таковы, что оно выталкивается из любого универсума множеств, на котором будет определяться его предикат. Если бы областью определения множества R было какое-то ограниченное множество X , вне которого могли бы существовать другие множества, то противоречие Рассела было бы решено тем допущением, что множество R не принадлежало бы множеству X . В этом случае мы должны заменить предикат “ x не принадлежит x ” на предикат “ x не принадлежит x и x принадлежит X ”, определяя этим предикатом некоторое множество R_X . При этих условиях, предположение, что R_X принадлежит X приводит к противоречию, откуда, по правилу *reductio ad absurdum* мы делаем вывод о непринадлежности множества R_X множеству X – и при этом допущении противоречие исчезает. Но как только множество X становится множеством всех множеств, т.е. тем множеством, вне которого не существует иных множеств, и множество R_X превращается в множество R , то противоречия таким способом избежать не удается.

Итак, можно сделать тот вывод, что множество Рассела, с одной стороны, принадлежит множеству всех множеств, а, с другой стороны, выталкивается из него. Именно потому, что вытолкнуться уже некуда, противоречие и возникает. Как только множество R ограничивается до множества R_X и начинает определяться и выталкиваться относительно ограниченного множества X , противоречие исчезает. Множество Рассела – это особый тип объекта-расширителя. Определение его на множестве X приводит к построению объекта, выходящего за рамки X . И пока X локально и за его рамки можно выйти, применение к нему предиката множества R не приводит к противоречиям. Но как только в качестве X начинает выступать объект, за рамки которого выйти невозможно, множество R становится противоречивым – оно выходит за рамки того, за рамки чего выйти уже невозможно. Это и есть сущность противоречия Рассела.

Итак, мы видим здесь ментальную конструкцию объекта, который: 1) предполагает выделение двух планов, один из которых включается в другой (в случае парадокса Рассела это множество X и более обширное множество, включающее в себя как множество X , так и множество Рассела. Первый план включается во второй), 2) определяет себя выделением, выталкиванием из меньшего плана и полаганием себя в большем плане, 3) одновременно содержит детерминант объема первого плана, способный расширять этот план до второго, захватывая в себя рассматриваемый объект (рис.44).



рис.44 Система ментального обеспечения парадоксов с самореферентностью.

Узловое место здесь – детерминант объема первого плана. Его можно зафиксировать, обеспечив нераспространимость первого плана на второй, но в общем случае он неопределен и предполагает возможность универсального расширения первого плана. Первый план будем называть *объектным*, второй – *метапланом*.

Подобная конструкция присуща всем парадоксам с самореферентностью. Ментальные объекты, предполагаемые такими парадоксами, система обеспечения которых только что была описана, назовем *L-объектами* (предельными (limit) объектами).

L-объекты задаются двумя взаимоисключающими факторами (условиями): определением себя вне объектного плана и условием расширения объектного плана на метаплан.

Таким образом, при задании множества Рассела как некоторой ментальной конструкции действуют два основных принципа: 1) принцип включения множества R в область определения его предиката, что достигается за счет тотализации этой области определения, 2) принцип исключения множества R из области определения его предиката, что достигается характером этого предиката как именно предиката непринадлежности себе.

Техники выделения, использующиеся в современной метаматематике, оставляют второй принцип и отказываются от первого, ограничивая область определения множества и отличая его от самого множества. В этом случае множество Рассела не может возникнуть, в связи с чем такого рода объекты просто элиминируются из аксиоматических теорий множеств.

Здесь, однако, можно пойти и по несколько иному пути. Предположим, что, образуя множество Рассела, мы имеем дело с некоторым первоначальным универсумом множеств U_0 . В этом случае мы могли бы образовать множество R_1 на основе предиката “ x не принадлежит x и x принадлежит U_0 ” (что можно сокращать как предикат “ x есть 0-правильное множество”). Множество R_1 как бы имитирует множество Рассела в

рамках универсума множеств U_0 . Чтобы избежать противоречия, нам придется предположить, что множество R_1 не принадлежит универсуму U_0 , хотя оно и является его подмножеством. Тем самым мы предполагаем, что за рамки универсума U_0 можно выйти. Определим далее универсум множеств U_1 как такой класс множеств, который содержит в себе в качестве элементов все множества и подмножества универсума U_0 . В частности, множество R_1 принадлежит универсуму U_1 . образуем далее множество R_2 на основе предиката “ x не принадлежит x и x принадлежит U_1 ” (т.е. “ x есть 1-правильное множество”). Можно показать, что, хотя множество R_1 – не 0-правильное множество, но оно является 1-правильным множеством, т.е. R_1 принадлежит R_2 (одновременно, по определению, являясь его подмножеством). В самом деле, если предположить, что это не так, т.е. для R_1 не верен предикат “ x не принадлежит x и x принадлежит U_1 ”, то, т.к. R_1 принадлежит U_1 , остается предположить, что R_1 принадлежит себе, т.е. для R_1 верен предикат “ x не принадлежит x и x принадлежит U_0 ”, что неверно уже хотя бы потому, что, по предположению, R_1 принадлежит себе. Полученное противоречие доказывает 1-правильность множества R_1 .

Продолжая так и далее, мы можем на основе уже построенного универсума множеств U_n строить универсум множеств U_{n+1} как класс всех элементов и подмножеств универсума U_n . Для универсума U_n определено множество R_{n+1} предикатом “ x не принадлежит x и x принадлежит U_n ” (т.е. “ x есть n -правильное множество”). В результате образуется бесконечная последовательность универсумов множеств U_n и, в частности, множеств R_n (здесь мы используем «выталкивающую» силу множества Рассела для построения бесконечной цепочки универсумов). Аналогично тому, как это было сделано выше, можно в общем случае показать, что R_n не принадлежит себе, и R_n принадлежит R_{n+1} для любого $n=1,2,3,\dots$. Иными словами, для любого n можно доказать утверждение « n -множество Рассела не принадлежит n -множеству Рассела и n -множество Рассела принадлежит $(n+1)$ -множеству Рассела», если множество R_n называть термином « n -множество Рассела».

Пока описанная нами техника не содержала ничего принципиально нового и могла бы рассматриваться как некоторый частный случай все той же методологии выделения, который используется в современной метаматематике. Мы будем рассматривать бесконечную последовательность множеств R_n как отдельный объект. И в общем случае, будем рассматривать в качестве самостоятельных объектов предельные последовательности множеств, т.е. последовательности множеств, имеющие предел. В теории множеств есть специальное определение для предела бесконечной последовательности множеств. Его нет необходимости приводить здесь (см. напр. [63, С.10]), достаточно лишь отметить, что последовательность множеств, где каждое множество является подмножеством последующего множества, имеет предел, и в качестве этого предела выступает бесконечное объединение указанных множеств. Именно такова последовательность n -множеств Рассела: здесь n -множество Рассела (R_n) является подмножеством $(n+1)$ -множества Рассела (R_{n+1}) для любого n . Следовательно, у этой последовательности множеств есть предел, который мы будем обозначать как R_∞ (« ∞ -множество Рассела»). В этом случае как множество R_n , так и множество R_{n+1} одинаково стремятся к одному пределу, множеству R_∞ . Это значит, что в пределе оба этих множества совпадают, перестают различаться, т.е. как бы $\infty=\infty+1$. Чтобы использовать эту конструкцию для выражения критерия логической демаркации, рассмотрим не только бесконечные последовательности множеств, но и бесконечные последовательности суждений, в которых используются имена этих множеств. В частности, для рассматриваемого нами случая мы могли бы ввести бесконечную последовательность суждений вида « n -множество Рассела не принадлежит n -множеству Рассела и n -множество Рассела принадлежит $(n+1)$ -

множеству Рассела». Такую бесконечную последовательность суждений мы могли бы рассматривать как объект специального вида, выражающий в рамках некоторой специальной теории противоречие Рассела. Для выражения связи этой последовательности суждений с противоречием Рассела, введем понятие предела бесконечной последовательности суждений. Именно, для последовательности суждений « n -множество Рассела не принадлежит n -множеству Рассела и n -множество Рассела принадлежит $(n+1)$ -множеству Рассела» будем рассматривать в качестве предела этой последовательности то же суждение, при условии замены n - и $(n+1)$ -множеств Рассела на их предел – ∞ -множество Рассела. В этом случае мы получим такое «предельное суждение»: « ∞ -множество Рассела не принадлежит ∞ -множеству Рассела и ∞ -множество Рассела принадлежит ∞ -множеству Рассела». По форме это суждение вполне совпадает с противоречием Рассела и может рассматриваться как его выражение в рамках описываемой техники. Однако, следует отметить, что мы не предлагаем работать непосредственно с этим предельным суждением, но с предельной последовательностью соответствующих суждений, каждое из которых является непротиворечивым утверждением. С другой стороны, предельная последовательность суждений не тождественна любому суждению из этой последовательности, в этом случае мы имеем дело с новыми логическими объектами. Возможно построение новой логической техники работы с предельными последовательностями суждений. Например, для этих последовательностей можно определить логические операции, отношения выводимости, семантику (более подробно см. Приложение 5). Новая логическая техника, возникающая в этом случае, может быть выражением, по нашему мнению, методологии дополнительности между формальным и диалектическим подходами в логике. С одной стороны, по отношению к каждому из суждений предельной последовательности применима формальная логика. С другой стороны, по отношению к предельным последовательностям суждений возникает более сложная логическая структура, как это можно было заметить уже на примере разбора противоречия Рассела. Диалектическая логика, если ее в данном случае интерпретировать как логику предельных последовательностей суждений, находится не в отношении отрицания к формальной логике, но в более сложном отношении предельного пополнения формально-логических структур (отдельные суждения также можно представить в форме предельных последовательностей, рассматривая стационарные последовательности суждений, т.е. последовательности, в которых, начиная с некоторого элемента, повторяется одно и то же суждение. Пределом такой последовательности будет это повторяющееся суждение).

Например, в рамках логики предельных последовательностей суждений, могут быть получены предельные формулы как выражающие закон тождества, так и отрицающие его. Для примера рассмотрим суждения « n -множество Рассела равно n -множеству Рассела» и « n -множество Рассела не равно $(n+1)$ -множеству Рассела». Эти последовательности суждений являются предельными последовательностями, и их пределами оказываются два противоположных суждения « ∞ -множество Рассела равно ∞ -множеству Рассела» и « ∞ -множество Рассела не равно ∞ -множеству Рассела». Принимая аксиому правильности и отождествляя множество Рассела с универсальным множеством, мы могли бы рассматривать эти предельные формулы как выражение, например, диалектического противоречия в духе Гегеля «бытие совпадает с собой и отлично от себя». Однако, понимая это противоречие не как формально-логическое противоречие, но как указанные выше предельные суждения, мы могли бы вполне корректно работать с ними как с соответствующими им предельными последовательностями суждений « n -множество Рассела равно n -множеству Рассела»

(« n -бытие равно n -бытию») и « n -множество Рассела не равно $(n+1)$ -множеству Рассела» (« n -бытие не равно $(n+1)$ -бытию»).

Заметим, что для предельной последовательности суждений « n -множество Рассела равно n -множеству Рассела» возможно не одно отрицание. В качестве отрицания этой предельной последовательности можно, с одной стороны, рассмотреть предельную последовательность суждений « n -множество Рассела не равно n -множеству Рассела» (такое отрицание можно называть «сильным» отрицанием), с другой стороны, в качестве отрицания можно рассмотреть предельную последовательность суждений « n -множество Рассела не равно $(n+1)$ -множеству Рассела» («слабое» отрицание). Если считать предельную последовательность суждений истинной (ложной) при истинности (ложности) каждого суждения в этой последовательности (возможно, начиная с некоторого, не обязательно первого, суждения в этой последовательности), то конъюнкция истинной предельной последовательности с ее сильным отрицанием даст ложную предельную последовательность, что совсем не обязательно для конъюнкции со слабым отрицанием (под конъюнкцией двух предельных последовательностей суждений мы понимаем предельную последовательность конъюнкций суждений). Слабым отрицанием истинной предельной последовательности может быть также истинная предельная последовательность, что как раз выполнено для суждений о n -множествах Рассела. В этом случае диалектические противоречия имеют форму конъюнкции двух истинных предельных последовательностей суждений, одна из которых является слабым отрицанием другой. Возможность представить противоречие в такой форме и есть критерий логической демаркации.

С точки зрения описанной выше логики предельных последовательностей суждений диалектические противоречия можно рассмотреть как сходные с формально-логическими противоречиями чисто внешне, без принятия во внимание предельной природы диалектических противоречий, без различения конструкций сильного и слабого отрицаний, и т.д. Каждый случай претензии некоторого противоречия на роль диалектического противоречия должен специально анализироваться с точки зрения возможности выражения его средствами логики предельных последовательностей суждений. Вполне возможно, что некоторые противоречия, выдаваемые авторами за диалектические, есть уже результат неразличения ими диалектических и формально-логических противоречий. С другой стороны, вполне возможно, что многие философы-диалектики могли интуитивно чувствовать критерий логической демаркации, интуитивно верно выстраивая системы диалектической логики на основе именно диалектических противоречий. С этой точки зрения одинаково неприемлемы как позиция апологетов формального подхода, требующих огульно отрицать любые примеры диалектического дискурса, так и позиция апологетов диалектического подхода, столь же огульно настаивающих на полном некритическом принятии по-видимости диалектических рассуждений.

Для того чтобы диалектическое противоречие, например, предельная последовательность суждений « n -множество Рассела не принадлежит n -множеству Рассела и n -множество Рассела принадлежит $(n+1)$ -множеству Рассела», потеряло внутри себя все дифференциации, отличающие его от формально-логического противоречия, необходимы две редукции: 1) переход от предельной последовательности суждений к предельному суждению – в нашем примере к суждению « ∞ -множество Рассела не принадлежит ∞ -множеству Рассела и ∞ -множество Рассела принадлежит ∞ -множеству Рассела», 2) потеря связи с предельной последовательностью за счет неразличения рангов понятий, используемых в предельном суждении, – в нашем примере « ∞ -множество Рассела» заменяется на просто «множество Рассела», в

результате чего и возникает видимость обычного формально-логического противоречия «множество Рассела не принадлежит множеству Рассела и множество Рассела принадлежит множеству Рассела». Применение критерия логической демаркации – это попытка обернуть для противоречия, представленного как формально-логическое противоречие, эти редукции вспять и 1)перейти от формально-логического противоречия к бесконечно-ранговому противоречию (например, « ∞ -множество Рассела не принадлежит ∞ -множеству Рассела и ∞ -множество Рассела принадлежит ∞ -множеству Рассела»), 2)восстановить за этим противоречием как предельным суждением предельную последовательность конечно-ранговых суждений (« n -множество Рассела не принадлежит n -множеству Рассела и n -множество Рассела принадлежит $(n+1)$ -множеству Рассела»). Видно, что повторяющимся элементом предельной последовательности суждений является в этом случае конъюнкция двух суждений, в которых используется некоторый предикат. Например, в нашем примере это предикат « x не принадлежит y ». Конъюнкция двух суждений – это конъюнкция предиката и его отрицания, например, « x не принадлежит y » и « x принадлежит y », в которых вначале переменные заполняются понятиями рангов n и $n+1$ таким образом, что после взятия затем конъюнкции противоречия не возникает (например, “ n -множество Рассела не принадлежит n -множеству Рассела и n -множество Рассела принадлежит $(n+1)$ -множеству Рассела”). Таким образом, противоречие избегается в данном случае за счет различения рангов понятий, выделения понятия n -го и $(n+1)$ -го рангов. Одно понятие (например, “множество Рассела”) разделяется на два ранговых понятия (“ n -множество Рассела” и “ $(n+1)$ -множество Рассела”). Эти следующие друг за другом два ранговых понятия можно также называть ментальной диадой.

Использование критерия логической демаркации может быть теперь представлено в форме следующего алгоритма действий: 1)в противоречии, имеющем формально-логическую форму, выделяется центральный предикат, утверждением и отрицанием которого образуется противоречие, и центральное понятие, играющее роль субъекта предикации (в нашем примере противоречия “множество Рассела не принадлежит множеству Рассела и множество Рассела принадлежит множеству Рассела” центральный предикат – это “ x не принадлежит y ”, а центральное понятие – это “множество Рассела”), 2)центральное понятие представляется как ментальная диада двух ранговых понятий (“ n -множество Рассела» и « $(n+1)$ -множество Рассела”), 3)на место переменных в центральном предикате осуществляется подстановка ранговых понятий из ментальной диады таким образом, чтобы после подстановки и следующей за тем конъюнкции не возникало формально-логического противоречия (“ n -множество Рассела не принадлежит n -множеству Рассела и n -множество Рассела принадлежит $(n+1)$ -множеству Рассела”), 4)полученная ранговая конъюнкция должна обладать свойством самореферентности, т.е. должна воспроизводиться для любых конечных рангов, 5)для последовательности ранговых понятий должен существовать предел.

Противоречия, которые удастся на основе описанной техники представить как предельные последовательности суждений, мы выше обозначали как «***L-противоречия***» (от limit – предел). Заметим, что по отношению к множеству R_∞ как множеству R_1 на новом уровне вновь могла бы быть воспроизведена бесконечная последовательность множеств Рассела все более высоких рангов, и так это могло бы продолжаться без конца. Чтобы предотвратить эти трансценденции уже на первой бесконечности, мы переходим от рассмотрения отдельных множеств к рассмотрению их предельных последовательностей (таким образом, сдвиг в предельной последовательности не выводит за ее пределы, т.е. предел R_n равен пределу R_{n+1} , на основе чего впервые и можно выразить эффект «слипания» элементов конъюнкции « n -множество Рассела не принадлежит n -множеству Рассела» и « n -множество Рассела

принадлежит $(n+1)$ -множеству Рассела» в предельной последовательности суждений, выражающих L-противоречие).

Таким образом, общая идея выражения L-противоречий состоит в том, что они представляются предельными последовательностями непротиворечивых утверждений, предел которых, однако, имеет форму противоречия. В этом случае работа с противоречием выражается в работе с предельными последовательностями, представляющими эти противоречия. В этом техника построения теории L-противоречия вполне напоминает технику построения континуума в математическом анализе и может быть рассмотрена как выражение идеи своего рода «логических пределов». Подобно тому как в свое время пифагорейцы были шокированы открытием иррациональности числа $\sqrt{2}$, подобно этому в нашем разуме существуют, по-видимому, логические конструкции, выражающие предельные для рациональной способности разума состояния и постоянно повергающие его чисто рассудочную составляющую в состояние «закономерного противоречия». Такие конструкции являются логической формой предельных для разума образований и могут быть закономерно включены в сферу его рефлексии. Подобного рода процедура «ментального пополнения» разума его пределами вполне аналогична процедуре пополнения рациональных чисел иррациональными. Наша основная идея состоит в том, что возможна логическая техника выделения таких «L-противоречий» (критерий логической демаркации) и корректной работы с ними, в какой-то мере напоминающая технику математического анализа. С этой точки зрения парадоксы типа парадокса Рассела оказываются выражением своего рода «ментальных пределов» нашей рациональности и принципиально отличаются от противоречий-ошибок.

Как уже не раз отмечалось выше, русская философия всеединства пыталась, опираясь конечно же на традиции мировой философии, увидеть разрешение проблемы синтеза принципов противоречия и непротиворечия в разработке некоторого варианта логики всеединства, в рамках которого принцип противоречия мог бы получить свое представительство в знании в форме некоторых гносеологических пределов. Эти пределы могли бы быть добавлены к непротиворечивым формам знания, подобно тому, как в свое время были пополнены иррациональными числами рациональные числа. В этом смысле методология русской философии всеединства вполне напоминает методологию построения континуума в математике. Согласие принципов непротиворечия и противоречия ищется в построении теории антиномии как теории некоторого бесконечного предела, некоторой разновидности «предельного противоречия», которыми могут быть пополнены непротиворечивые фрагменты знания. В этом случае принцип противоречия может быть неразрушительно соединен с принципом непротиворечия, подобно тому как предельные точки могут быть добавлены к внутренним точкам в топологии. *Именно переинтерпретация идеи противоречия через идею предела играет решающую роль в подобном согласовании принципов противоречия и непротиворечия.* В этом одна из несомненных заслуг философской логики русской философии всеединства.

Тем не менее, русская философия всеединства, выдвинув идею предельных противоречий, которые мы обозначаем как «L-противоречия», не смогла решить эту проблему более, чем концептуально, попытавшись придать ей (в лице Флоренского) некоторую логическую форму. Сегодня в решении этой проблемы, как мы пытались показать, может прийти на помощь развитие современной математики, и особенно такого ее направления, как метаматематика.

§ 4. Антиномия абсолютного и ктойности

Среди всех L-объектов есть один, в какой-то мере определяющий сам феномен ментальной предельности. Это абсолютное. Во второй части мы не раз касались проблем антиномичности идеи абсолютного. В сжатом виде антиномия абсолютного звучит так: “Абсолютное – это единство себя и своего отрицания”. Ментальное обеспечение антиномии абсолютного такое же, что и у других парадоксов с самореферентностью: абсолютное относится ко всему (объектный план), выталкиваясь из его состава и определяясь как абсолютное-ничто (первое абсолютное, A1); но в то же время абсолютное ничего не может оставить вне себя, и должно всё в себя включать – здесь абсолютное определяется как абсолютное-всё (второе абсолютное, A2). Т.о., в целом, абсолютное образует единство первого и второго абсолютных (A3). Но второе абсолютное таково, что оно расширяется на весь синтез абсолютного (метаплан), приводя к L-противоречию (т.е. объектный план (A2) расширяется до метаплана (A3)). В случае принятия «аксиомы правильности» абсолютное можно прямо интерпретировать через множество Рассела (см. § 3).

В то же время, в системе своего ментального обеспечения идея абсолютного содержит еще один момент, отсутствующий в такой мере у других L-объектов. Это именно абсолютность, которую можно интерпретировать через максимальный модус некоторого *абсолютного (универсального)* ментального многообразия, в котором всем иным началам поставлены в соответствие немаксимальные модусы или моды (см. Приложение 16).

При определении абсолютного в качестве максимального модуса в универсальном ментальном многообразии возникает ситуация, очень напоминающая, как уже говорилось, таковую в теории множеств. Антиномия абсолютного представляется здесь парадоксом Рассела (если принять, что ни одно множество не может содержать себя в качестве своего элемента – «аксиома правильности»). Но если в теории множеств теоретико-множественные антиномии пытаются элиминировать (что, однако, все-равно не удастся сделать до конца), то мы рассматриваем их как выражение L-противоречивости и необходимый элемент в системе обеспечения трансрациональной (модусно-модальной) природы L-объектов. Т.о. на универсуме множеств существуют неуничтожимые L-объекты, что указывает на существование ментального многообразия на множествах и возможность пересмотра в рамках философии всеединства теории канторовских множеств (см. также Приложения 5, 6).

Экран, в рамках которого происходит доминирование рефлексивных мод в моделях универсального ментального многообразия, таков, что все иные экраны подчинены ему. Это поистине ментальная тотальность и ментальное пространство. Только этот экран может обеспечить феномен “ктойности”. Т.о. *ктойность – это определенность, представленная как модус универсального ментального многообразия и способная в своей рефлексивной моде занимать собою весь экран сознания-бытия, становиться ментальной тотальностью*. Феномен ктойности оказывается тесно связанным с идеями абсолютного ментального многообразия. Ктойности – это моменты-качественности и моменты-индивидуальности в “душевной жизни”, по Карсавину, чистое сознание, согласно Соловьеву, переходящее в сознание-бытие; “непосредственное самобытие” у Франка. Если в рамках других ментальных многообразий экран не столь тотален и обеспечивает более *слабый L-статус*, то полицентрическая среда “непосредственного самобытия” такова, что здесь каждый “центр” (модус) может стать “непосредственным самобытием”, т.е. ментальной

тотальностью, не имеющей вне себя ничего иного. Здесь тотализация (абсолютизация) особенно велика, выражаясь в *сильном L-статусе*.

В какой-то мере любой L-объект несет в себе стяжённо абсолютное, т.е. любая L-определенность может быть представлена как модус универсального ментального многообразия, а если следовать Франку, то и вообще любая определенность может быть представлена как L-объект (схема всякой определенности как “антиномистического монодуализма”).

§ 5. Ментальное многообразие: основные понятия и определения

Мы постепенно очертили базовые конструкции ментального многообразия.

В общем случае *ментальное многообразие* \mathfrak{M} – это четверка $\langle M_1, M_2, M_3, \downarrow \rangle$, где M_1 – множество некоторых объектов, называемых *модусами*, аналогично, M_2 – множество *моделей*, M_3 – множество *мод*. Каждому модусу M из M_1 сопоставлено множество $M_2(M)$ – множество моделей модуса M , и множество $M_3(M)$ – множество мод модуса M . Причем, предположим, что в состав $M_2(M)$ всегда входит модельная единица 1_m – такая модель, для которой верно: $M \downarrow 1_m = M$. В общем случае для разных модусов могут быть определены разные модели как модельные единицы. Под обозначением « $1(M)_m$ » будем понимать обозначение модельной единицы именно для модуса M . Если из контекста понятно, о модельной единице какого именно модуса идет речь, то обозначение « $1(M)_m$ » будем сокращать до « 1_m ».

$M_2(M)$ и $M_3(M)$ – это подмножества M_2 и M_3 соотв. \downarrow – это множество биективных отображений вида $\downarrow_M: \{M\} \times M_2(M) \rightarrow M_3(M)$. Впрочем, можно каждое \downarrow_M рассматривать как сужение \downarrow на область определения \downarrow_M и таким образом трактовать \downarrow тоже как отображение. В связи с биективностью \downarrow_M , каждую моду M можно обозначать в виде $\downarrow_M(M, m) = M \downarrow_M m$, или: $M \downarrow m$, где $m \in M_2(M)$. Для каждой модели m может быть определено множество $M_3(m)$ – множество мод, образуемых в модели m (возможен подход, при котором модус M отождествляется с множеством $M_3(M)$, модель m – с множеством $M_3(m)$, как мы это делали выше при описании R^2 -многообразия). Мы полагаем также, что для каждого $M_3(m)$ определено отношение эквивалентности \equiv_m – «равенство в модели m ».

Эксплицируя философскую логику условного бытия в русской философии всеединства, не раз демонстрируемую нами выше, необходимо выразить, с нашей точки зрения, и «постулат упорядочивающей условности» (см. Часть 2, Главу 1, Раздел 2, §1), связывающий воедино идею порядка и условности. Этот постулат рассматривается нами в данном случае как нечто, существенно определяющее смысл условного бытия для операции обобщенного проецирования \downarrow . В связи с этим, требование порядка $M \downarrow m \leq M$ для моды $M \downarrow m$ и модуса M мы вводим ниже в качестве существенного признака ментального многообразия как некоторого специфического вида структуры. Далее выясняются необходимые и достаточные условия для этого.

Пусть $\mathfrak{M}_1 = \langle M_1^1, M_2^1, M_3^1, \downarrow \rangle$, $\mathfrak{M}_2 = \langle M_1^2, M_2^2, M_3^2, \downarrow \rangle$ – некоторые ментальные многообразия в рамках данных выше определений, причем, $M_1^2 = M_3^1$ – множество модусов второго ментального многообразия – это множество мод первого ментального многообразия. В этом случае назовем второе ментальное многообразие \mathfrak{M}_2 производным по отношению к первому ментальному многообразию \mathfrak{M}_1 .

Ментальное многообразие $\mathfrak{M} = \langle M_1, M_2, M_3, \downarrow \rangle$, для которого найдутся ментальные многообразия $\mathfrak{M}_1 = \langle M_1^1, M_2^1, M_3^1, \downarrow \rangle$ и $\mathfrak{M}_2 = \langle M_1^2, M_2^2, M_3^2, \downarrow \rangle$, где \mathfrak{M}_2 – производное ментальное многообразие для \mathfrak{M}_1 , $M_1^1 \subseteq M_1$, $M_2^1 \subseteq M_2$, и $M_1^2(X) \subseteq M_2(X)$ для каждого

модуса X из M_1^1 , назовем многоуровневым (иерархическим) ментальным многообразием. Ментальные многообразия, не являющиеся многоуровневыми, будем называть одноуровневыми (неиерархическими) ментальными многообразиями.

Далее будем предполагать, что для любого многоуровневого ментального многообразия с любым модусом X , в качестве модуса которого определена хотя бы одна его мода $X \downarrow m$, выполнено для всех таких мод условие: $\exists m^*[(X \downarrow m) \downarrow m' = X \downarrow m^*]$ – условие ассоциативности (в самом деле, в этом случае мы можем положить по определению: $m^* = (m \downarrow m')$, понимая операцию проецирования \downarrow как ассоциативную. Заметим, что при такой трактовке задается некоторое ментальное многообразие на моделях). Здесь предполагается, что модель m^* – это одна из моделей для модуса X , модель m' – любая модель для модуса $X \downarrow m$. Данное условие можно проинтерпретировать таким образом: “условное бытие условного бытия X равно условному бытию X ”. Такое требование выражает некоторое неравноправие X и его мод – мода $X \downarrow m$ не равна X в том смысле, что моды этой моды можно представить как моды X , т.е. можно как бы обойтись без $X \downarrow m$ как самостоятельного модуса. В этом смысле X доминирует как источник предикации над своими модами.

Мы принимаем следующее требование для всякого ментального многообразия: $Y \neq (Y \downarrow m) \downarrow m'$, где $m \neq 1(Y)_m$ или $m' \neq 1(Y \downarrow m)_m$. Этим условием выражено следующее положение: “условное бытие условного бытия Y не может быть безусловным бытием Y , или: условное бытие Y не может быть безусловным бытием Y ”. Такое требование можно называть “аксиомой линейной условности”.

Для любого ментального многообразия может быть принято также следующее свойство: для любых различных X и Y неверно, что $X = Y \downarrow m$ и одновременно $Y = X \downarrow m'$, где $m \neq 1(Y)_m$ или $m' \neq 1(X)_m$ (условие модальной невзаимности). В самом деле, представим, что для $X \neq Y$ $X = Y \downarrow m$ и одновременно $Y = X \downarrow m'$, где $m \neq 1(Y)_m$ или $m' \neq 1(X)_m$. Тогда $Y = (Y \downarrow m) \downarrow m'$, что либо невозможно для одноуровневого ментального многообразия, либо, если мы имеем дело с многоуровневым ментальным многообразием, то это противоречит аксиоме линейной условности.

Пусть \mathcal{M} – некоторое ментальное многообразие. Положим, что $X <_{\mathcal{M}} Y$ тогда и т.т., когда Y – модус из \mathcal{M} , X – мода из \mathcal{M} , m – модель из \mathcal{M} , и $X = Y \downarrow m$, причем, $m \neq 1(Y)_m$.

При принятых выше условиях можно показать, что, если \mathcal{M} – ментальное многообразие, то отношение $X <_{\mathcal{M}} Y$ – это отношение строгого порядка. Проверим для этого свойства нереклексивности, несимметричности и транзитивности.

1. *Нереклексивность*: для всякого X неверно, что $X <_{\mathcal{M}} X$. В самом деле, если бы было верно, что $X <_{\mathcal{M}} X$, то $X = X \downarrow m$, откуда следовало бы, что $m = 1(X)_m$, что неверно.

2. *Несимметричность*: для любых X и Y , если $X <_{\mathcal{M}} Y$, то неверно, что $Y <_{\mathcal{M}} X$. В самом деле, если предположить противное, т.е. одновременную верность $X <_{\mathcal{M}} Y$ и $Y <_{\mathcal{M}} X$, то мы получим, что $X = Y \downarrow m$ и $Y = X \downarrow m'$, где $m \neq 1(Y)_m$ и $m' \neq 1(X)_m$, а это противоречит условию модальной невзаимности.

3. *Транзитивность* (это свойство выполнимо только для многоуровневых ментальных многообразий): для любых X, Y, Z , если $X <_{\mathcal{M}} Y$ и $Y <_{\mathcal{M}} Z$, то верно, что $X <_{\mathcal{M}} Z$. В самом деле, $X <_{\mathcal{M}} Y$ и $Y <_{\mathcal{M}} Z$ означает, что $X = Y \downarrow m$ и $Y = Z \downarrow m'$, причем, $m \neq 1(Y)_m$ и $m' \neq 1(Z)_m$. Тогда $X = (Z \downarrow m') \downarrow m = Z \downarrow m^*$ (по условию ассоциативности), и $m^* \neq 1(Z)_m$ (по аксиоме линейной условности). Это означает, что $X <_{\mathcal{M}} Z$.

Таким образом, к структуре \mathcal{M} «ментальное многообразие» мы предъявляем требование выполнения аксиом строгого порядка для отношения $X <_{\mathcal{M}} Y$. Такое отношение может быть обобщено до отношения $X \leq_{\mathcal{M}} Y$ нестрогого порядка, где $X \leq_{\mathcal{M}} Y$ тогда и т.т., когда Y – модус из \mathcal{M} , X – мода из \mathcal{M} , m – модель из \mathcal{M} (в том числе не исключен и случай $m = 1(Y)_m$), и $X = Y \downarrow m$.

На этом заканчивается так называемое *общее определение* ментального многообразия.

Как, например, для топологий или линейных пространств в математике, возможны в общем случае различные классы ментальных многообразий, выделяемые из общего определения наложением некоторых дополнительных условий. Например, при описании логики абсолютного у Соловьева в терминах конструкций ментального многообразия мы предполагали возможность использования здесь двух видов ментального многообразия: с одним модусом (*монадическое* ментальное многообразие) и тремя модусами (*полиадическое* ментальное многообразие), для которых в любом случае определены три модели (M1, M2 и M3 – см. часть 2, главу 1, раздел 1, § 5).

Для выражения идей логики всеединства, мы дополнительно требуем, чтобы:

1. Для каждого модуса M был определен единственный элемент из M_2 – *собственная (каноническая) модель* M (мы обозначали ее выше как mM), причем, между множествами M_1 и M_2 введена биекция, при которой каждому модусу сопоставлена его каноническая модель (такое ментальное многообразие будем называть *1-каноническим*).

2. $M_2(M) = M_2$ для любого модуса M (такое ментальное многообразие, если кроме того, оно 1-каноническое, можно было бы называть *регулярным*).

3. На модусах и модах каждой модели введены булевы алгебры (и соответствующие отношения нестрогого порядка, согласованные с булевой алгеброй и отношением эквивалентности (равенством) на множествах мод модели), причем, существует естественный изоморфизм указанных булевых алгебр: выполнены свойства I2 и I3, что естественно приводит к выполнению свойства O2 (такие ментальные многообразия можно называть *правильными булевыми*).

4. Выполнено свойство O1 (ментальное многообразие с *каноническим доминированием*).

5. Выполнено свойство O3 (*экранирующее* ментальное многообразие).

6. Для мод каждой модели тем или иным способом обеспечена голоморфность (*голоморфные* ментальные многообразия). Мы не даем здесь общую формулировку обеспечения голоморфности, и пока ее можно понимать, например, в рамках средств введения ментальной топологии (*топологически голоморфные* ментальные многообразия), как это было проиллюстрировано выше, т.е.

6.1. Каждой моде $M_i \downarrow M_j$ из $M_3(mM_j)$ ставится в соответствие открытое множество $\tau M_i \downarrow M_j$ (или $\text{Int} M_i \downarrow M_j$) из некоторой топологии τ (заметим, что эквивалентность $=_m$ предполагается как достаточное условие для равенства внутренностей мод: если $M_1 \downarrow m =_m M_2 \downarrow m$ (что впрочем можно просто обозначать как $M_1 \downarrow m = M_2 \downarrow m$), то $\tau M_1 \downarrow m = \tau M_2 \downarrow m$). В наших рассуждениях выше мы для простоты предполагали, что это и необходимое условие (в общем случае в определении L-статуса предполагается именно отношение $=_m$: $M_j \downarrow L$ в модели mM_j т. и т.т., когда $M_j \downarrow mM_i =_m M_i \downarrow mM_j$).

6.2. Обеспечивается изоморфизм решеток $M_3(mM_j)$ и $\tau M_3(mM_j)$ – индуцированной топологии на $\tau M_i \downarrow M_j$ (в частности, выполнено свойство I1).

6.3. Мода $M_i \downarrow M_j$ определяется в топологическом плане как замкнутое множество:

$$\tau M_i \downarrow M_j \cup \partial \tau M_i \downarrow M_j ,$$

где для M_i и каждого M_j определено отображение

$$\begin{aligned} P_{M_j}(\tau(M^1 \downarrow M^1)) &= P_{M_j}((\tau((M_i \cap M_j) \downarrow M^1) \cup (\tau((M_i \cap M_j) \downarrow M^1))) = \\ P_{M_j}(\tau((M_i \cap M_j) \downarrow M^1)) &\cup P_{M_j}(\tau((M_i \cap M_j) \downarrow M^1)) = \partial \tau M_i \downarrow M_j \cup \tau M_i \downarrow M_j , \text{ т.е.:} \end{aligned}$$

$$P_{M_j}(\tau((M_i \cap M_j) \downarrow M^1)) = \partial \tau M_i \downarrow M_j,$$

$$P_{M_j}(\tau((M_i \cap M_j) \downarrow M^1)) = \tau M_i \downarrow M_j.$$

Эти объекты можно интерпретировать так же, как это было сделано выше (см. §2), если M_i трактовать как A , M_j – как B .

Таким образом, ментальное многообразие, на основе которого можно интерпретировать логико-философские идеи русской философии всеединства, можно определить как регулярное, правильное булево, экранирующее и (топологически) голоморфное ментальное многообразие с каноническим доминированием. Таким именно является R^2 -многообразие, в связи с чем мы и привлекали этот достаточно простой пример для иллюстрации идей логики всеединства. Такого рода ментальные многообразия будем называть ментальными многообразиями со всеединством.

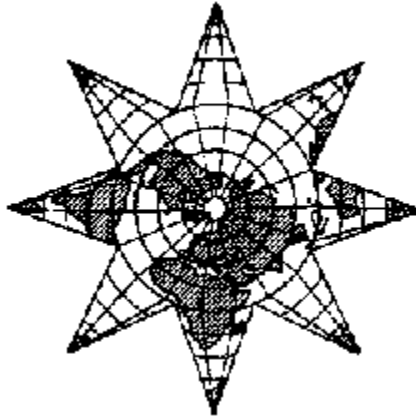
Если на пространстве X из топологического пространства $\langle X, \tau \rangle$ определена мера множеств, то условия модели могут определяться с привлечением идеи меры. Именно, в модели mM_i для множества $\tau M_i \downarrow M_i$, сопоставленного рефлексивной моде $M_i \downarrow M_i$, определяется максимальная мера, и меры множеств $\tau M_j \downarrow M_i$, $j \neq i$, сопоставленных модам $M_j \downarrow M_i$, согласовываются с этой мерой. Т.о. с переходом от одной модели к другой происходят “пересчеты” мер, что в случае нормированных мер предстает как перенормировка мер.

Возможно также, что условия экрана модели связаны не только с мерой, но и с некоторой структурой (например, с формой, как в случае R^2 -многообразия). В этом случае необходимо введение более частных средств, обеспечивающих реализацию экранной структуры на $\tau M_i \downarrow M_i$ и согласование с нею структур $\tau M_j \downarrow M_i$, где $i \neq j$.

Экраном модели мы называем совокупность факторов, обеспечивающих абсолютизацию модели: переход к модам от модусов, к максимальной мере и структуре. Эти факторы обеспечивают L-статус в рамках модели, т.е. обеспечить L-статус и стать экраном модели – это одно и то же.

Если \mathcal{M} – ментальное многообразие со всеединством, то для \mathcal{M} может быть построено изоморфное (относительно общего определения) ему ментальное многообразие D , не содержащее никаких дополнительных средств определения. В общем случае возможен целый спектр дополнительных средств обеспечения ментального многообразия над D , выходящий за рамки указанного нами (форм и степеней всеединства: например, можно идеей бесконечно-малых пытаться передать состояние голоморфности моды, ввести средства для выражения предельности (см. Приложение 5), сопоставить модам измеримые множества и определить R -отображения на мерах этих множеств – таково растягивание областей в R^2 -многообразии (см. также 20), и т.д.), но *по крайней мере логика мод* (т.е. соответствие общему определению) *в любом случае будет составлять некоторое минимальное и общее всем видам ментальных многообразий требование*. Здесь мы не ограничились только рамками логики мод при описании ментального многообразия, в связи с более содержательными средствами усовершенствования множественности в русской философии всеединства.

Глава 2 Субъектные онтологии



Во второй главе третьей части мы обращаемся ко второй фундаментальной идее русской философии всеединства – идее витализма. Первичность живого требует своего логического выражения в рамках некоторого фундаментального знания. Такая наука о существах вообще была названа нами “витологией”, мы неоднократно обсуждали мотивы обращения к ней у представителей русской философии всеединства. Здесь мы попытаемся заложить основы витологии несколько более строго и систематизированно.

§ 1. Идеи витологии

Наш современный образ мира предполагает первичность неорганической материи, ее повсеместность и тотальность, в рамках которой существуют ничтожные вкрапления “живого вещества”. Причем, живыми существами мы считаем только организмы, обладающие собственным физическим макро– или микротелом, т.е. главным образом животных и растений, населяющих Землю. Наука о живом редуцируется к статусу прикладной физико-химической дисциплины и ограничивается рамками земных растительно-животных форм жизни. Такое именно знание называется сегодня наукой о жизни, биологией.

В русской философии всеединства мы встречаемся с другим образом реальности, исходящим из первичности живого, – такого рода мировоззрение носит название “витализма”. Согласно виталистическим представлениям, начало жизни первично, “что” – это умаление “ктойности”, весь мир в своих основах одушевлен и представляет из себя бесконечные сонмы существ. В конечном итоге живо и может быть оживлено всё, и потому мир существ неизмеримо шире мира биологических существ.

Витология – это также наука о живом, но в его универсальном звучании. Это биология, возвышенная до статуса учения о живых существах вообще, независимо от органов, слагающих их тела, и областей их воплощения. Обычная биология – как наука о животных и растениях в их земных формах воплощения – может быть рассмотрена как прикладная (частная) дисциплина не только по отношению к физике, но и по отношению к витологии. Именно витология питает интуиции гуманитариев, нуждающихся в идее общей науки о существах.

Кроме существ, обладающих самостоятельно оформленным физическим телом в земной онтологии (т.е. животных и растений на Земле), можно вообще говоря указать и на множество других существ (субъектов). Например, история исследует деятельность

исторических субъектов (индивидуальностей) – родов, наций, народов, государств, культур, человечества в целом. Психология исследует разного рода ментальные субъекты – состояния сознания, психологические роли, акцентированные личности. Изучение тех или иных психических функций – восприятия, мышления, эмоций – одновременно оказывается изучением воспринимающего, мыслящего, переживающего подсубъектов. Основное существо в искусстве – живое произведение искусства. Это может быть живая картина в живописи, живая музыка, живое здание в архитектуре, живая роль в театре, живой роман в литературной прозе и живая поэзия. Это также существа, со своими телами и органами, своей жизнедеятельностью. С точки зрения биологии это несамостоятельные существа, не обладающие своим живым телом, способным вести независимое существование в среде, и требующих “оживления” со стороны полноценных существ. Но точка зрения витологии в какой-то мере предполагает равноправность всех существ, в том числе и не совершенно “полноценных” с позиций той или иной конкретной онтологии. Языки и вообще разного рода живые семиотические системы – это семиотические (знаковые) существа (ведь говорят же: “мертвый язык”, “живой язык”). Возможно “живое знание” и живая теория. Живой поступок и живое дело. Где-то в пределе мы обнаружим, что все может быть оживлено. Мир может слагаться из существ в каждом своем фрагменте. Это будет некоторый живой мир, живая Вселенная. Учение о бытии предстанет как учение о жизни – витология. В центре его – идея существа (субъекта), воплощенного в определенную среду (онтологию).

Биология изучает не вообще существ с точки зрения витологических обобщений, но некоторый частный случай существ с особенно концентрированным физическим телом. С этой точки зрения обобщения биологии будут неизбежно ограничены только частным случаем животных и растительных организмов. В то же время включение в разряд существ животного организма и, например, живой теории требует гораздо более свободных обобщений, которые не способна вместить в себя современная биология. Для этого требуется самостоятельная дисциплина, являющаяся таким же фундаментальным знанием в области гуманитарных наук, как физика в естественных науках. Именно этот смысл мы вкладываем в понятие витологии и предлагаем ниже ряд базовых понятий, имеющих отношение к феномену существа вообще.

Вкратце описываемая схема такова. Каждое существо – это, во-первых, некоторая реальность (онтология), в которой можно выделить такой ее фрагмент, как “тело” существа. Тело – это совокупность органов-операторов, которыми существо может менять состояния в онтологии. Онтология дана существу степенями себя – как скалярное поле степеней себя. Это позволяет существу чувствовать онтологию, превращать ее в субъектную онтологию (живую реальность) и действовать в ней. С точки зрения подобных обобщений одинаково субъектными предстают онтологии животного и ментальные онтологии мыслящего субъекта.

§ 2. Онтологии и субъекты

Во-первых, бытие субъекта предполагает некоторую реальность, которая совсем не обязательно соотнесена с физической, объективной реальностью, но может быть, например, реальностью картины, романа и т.д. Такого рода реальности мы будем называть *онтологиями* (случай физической онтологии не исключается). В общем случае онтологию мы будем понимать как множество *положений дел*. Понятие “положение дел” было введено в логику Л.Витгенштейном и впоследствии получило свое развитие в работах Р.Карнапа, Я.Хинтикки, Г.фон Вригта и других логиков.

“Витгенштейн рассматривает некоторую совокупность мыслимых положений дел, которые взаимонезависимы и в этом отношении элементарны... Каждому элементарному положению дел соотносится координатная ось логического пространства... Точке логического пространства будет соответствовать некоторое состояние”(из предисловия В.А.Смирнова в 4, С.12). Это состояние и есть (полное) положение дел, или возможный мир (только мы будем считать точки фазовых пространств тоже положениями дел). В качестве положения дел можно представить историческую ситуацию, состояние сознания, ментальное пространство образов, пространство романа, совокупность условий, определяющих поведение живого организма в среде, и т.д. В соответствии с этим будут возникать и различного рода онтологии – историческая онтология как множество исторических ситуаций, психическая онтология как множество состояний сознания, литературная онтология, биологическая онтология и т.д. Субъекты действуют на онтологиях, и здесь возможны два случая: 1) субъекты действуют на онтологиях посредством тел, 2) субъекты способны менять положения дел без посредства тела. Примером последнего субъекта является мыслительный субъект, если в качестве онтологии здесь рассматривать множество мыслительных положений дел, например, степени и формы понимания некоторой задачи.

Пусть положение дел u описывается элементарными положениями дел p_1, \dots, p_n . Тогда *подположением дел* u^* для положения дел u назовем положение дел, описываемое любым подмножеством указанных элементарных положений дел. Под *телом* субъекта в положении дел можно понимать такое подположение дел, для которого возможно изменение полного положения дел со стороны субъекта только за счет варьирования элементарных положений дел, описывающих тело. Иными словами, субъект может менять положения дел только меняя свое тело, которое совсем не обязательно совпадает со всем положением дел. Случай, когда субъекты способны менять положения дел без посредства тела, можно рассмотреть как случай совпадения тела субъекта со всем положением дел. Это *глобальные* субъекты. Субъекты с телом, не исчерпывающим всего положения дел, – *локальные* субъекты.

Тело – это система органов, и каждый орган выполняет органную функцию. *Афферентные органы создают само положение дел*, эфферентные органы меняют положения дел посредством органных функций. Здесь мы сталкиваемся с проблемой описания деятельности субъекта в той или иной онтологии. В общем случае эта деятельность выразится в смене положения дел. Но субъекты способны осуществлять эту смену особым образом – именно как живые существа, выполняющие живую деятельность.

Рассмотрим, например, всё ту же онтологию полета птицы. Положение дел здесь – всё, что птица воспринимает: пространство, объекты в нем, свое тело. Полет – это множество подобных положений дел. Птица способна менять эти положения дел только меняя свое тело: махая крыльями, поворачивая голову, двигая ногами при взлете и посадке и т.д. Допустим, птица совершает дальний перелет во время сезонных миграций, и она ориентируется в пространстве. Как она это делает? Она просто чувствует, куда лететь, ей дано непосредственное ощущение правильности тех или иных действий и направлений при выполнении этой задачи. Таково интуитивное, непосредственное (живое) осуществление деятельности, и чаще всего субъекты так и действуют. Во всяком случае, подобного рода живая деятельность часто первична, и если наступает ее алгоритмизация и объективация, то уже во вторую очередь. Чтобы обеспечить подобного рода интуитивную деятельность, субъект должен чувствовать ее, т.е. 1) субъекту должны быть даны возможные положения дел, 2) субъект должен уметь оценить их с точки зрения адекватности идеалу действия, 3) все это должно

осуществиться на уровне минимально-дифференцированной определенности: “подходит – не подходит”. Реализуя эти идеи живого действия, мы введем понятие “*степени себя*” субъекта, определенную на положениях дел. Субъект чувствует, “сколько его” в том или ином положении дел. Это базовое чувство и является посредником в осуществлении живого действия. Например, птица, ориентируясь в пространстве и находясь в некотором положении дел, чувствует во множестве возможных ближайших положений дел, сколько ее там, и осуществляет то из них, где ее степень себя выше. В нее встроен подобного рода организм (а не механизм) осуществления живого действия, и это мы можем рассмотреть как общий случай. Именно: воплощение субъектов в онтологиях выражается в задании степеней себя этих субъектов на множествах положений дел. Подобного рода условия превращают онтологию для субъекта в *аксиологическое пространство* и определяют функцию ощущения степеней себя как базис аксиологического определения субъектной жизнедеятельности. Именно так осуществляются все живые интуитивные деятельности субъектов. Таково, например, творчество. Творца просто тянет в некоторую “сторону” его субъектных онтологий, он чувствует, что там степень себя выше. Именно подобного рода процесс обеспечивает открытие нового, что уже во вторую очередь может быть рационально осмыслено и формализовано. Итак, мало ввести онтологию и определить тело субъекта. Необходимо еще задать скалярное поле степеней себя субъекта на онтологии. Это будет своего рода *аксиологический код*, преданный субъекту и способный обеспечить его адекватное существование в онтологии. Множество положений дел этим кодом будет переводиться в универсальный и однородный язык степеней себя субъекта. Именно это условие может позволить субъекту быть верным в своих действиях, *не зная* законов онтологии.

Назовем *онтологией* U множество положений дел u . Пусть на U определено отображение $P: U \rightarrow U_p$, где $P(u) = \{p_1, \dots, p_n\}$ – множество элементарных положений дел (параметров, степеней свободы) положения дел u . Расширим U до U^* – множества подположений дел положений дел из U , на котором очевидным образом определено отображение $P: U^* \rightarrow U_p^*$, сопоставляющее каждому подположению дел множество определяющих его элементарных положений дел. u^* – подположение дел для $u \in U$, если $P(u^*) \subseteq P(u)$. Назовем *текущим телом* в u некоторое подположение дел $b(u)$ для u . Тогда *тело* B субъекта – это множество $\{b(u): u \in U\}$ – множество всех текущих тел субъекта в каждом положении дел из онтологии. Введем для U функционал $\psi: U \rightarrow [0;1]$, который сопоставляет каждому положению дел *степень себя* $\psi(u)$. Таким образом, возникает скалярное ψ -поле степеней себя над U . Будем интерпретировать степени себя числами от нуля до единицы. Если $\psi(u)=0$, то u может интерпретироваться как такое положение дел, где достигается крайнее уменьшение степени себя субъекта, например, смерть субъекта. Если $\psi(u)=1$, то u – это такое положение дел, где достигается крайнее увеличение степени себя субъекта, например, ощущается крайний восторг, блаженство и т.д.

Обозначим через $Ib(u)$ такое подположение дел для u , что $Ib(u)$ выражается множеством всех независимых от тела $b(u)$ параметров общего положения дел u . Через $Db(u)$ обозначим, соответственно, такое подположение дел для положения дел u , что параметры $Db(u)$ зависят от тела $b(u)$ субъекта в положении дел u (в частности, $b(u)$ является всегда подположением дел для $Db(u)$). Пусть $u(t_0)$ – положение дел в момент времени t_0 , когда субъект принимает решение о своей деятельности. Предположим, что для $u(t_0)$ определен некоторый закон изменения подположений дел $Ib(u(t))$ для интервала времени $t \in [t_0, t_k]$, где $t_k \geq t_0$. Это означает, что для каждого $t \in [t_0, t_k]$ определено подположение дел $Ib(u(t)) = Ib(t)$. Интервал $[t_0, t_k]$ – это время прогнозирования субъектом

будущего действия. Тогда **областью свободы** $U[t_0, t_k]$ назовем множество таких положений дел $u'(t)$, $t \in [t_0, t_k]$, что $Ib(u'(t)) = Ib(t)$ и, возможно, на u задан еще некоторый предикат P . В положениях дел из области свободы могут свободно меняться субъектом только параметры, зависящие от тела данного субъекта. Что же касается остальных, не зависящих от телесных, параметров общего положения дел, то они остаются во всех u' тем или иным образом определенными. Важность области свободы определяется тем, что субъект в общем случае решает совершить действие в момент t_0 не относительно вообще ψ -функции, но относительно сужения и нормировки ψ -функции на область свободы. ψ -функцию, определенную на онтологии U , можно называть оценочной, или интегральной, ψ -функцией, в то время как ψ -функции, суженные и нормированные на области свободы, – действующими ψ -функциями. Такие названия связаны с тем, что на основе оценочной ψ -функции субъект всегда может оценить положение дел, но построить свое действие на этой ψ -функции реальные субъекты, от которых далеко не все зависит в онтологии, не могут. Действие строится на основе действующих ψ -функций, часть значений которых уже определена некоторыми не зависящими от субъекта факторами. Переход от одной области свободы к другой может происходить либо автономно, либо при вмешательстве в положения дел иных факторов, чем деятельность субъекта (другой субъект, объектные процессы в онтологии). Деятельность субъекта в рамках одной области свободы можно назвать **опероном**.

Если на каждом положении дел u определено взаимно-однозначное отображение $V:U \rightarrow X$, где X – подмножество линейного пространства, то такие онтологии будем называть *линейными*. Таким образом, в этом случае каждому положению дел u можно сопоставить вектор $V(u)$ из X .

Если $b(u)$ – тело субъекта в положении дел u , то можно говорить о множестве b_1, \dots, b_m подположений дел теперь уже для $b(u)$, связывая с каждым из них **первичный орган**, т.е. орган, далее неделимый по своим функциям при данном рассмотрении. Изменение b_j , $j=1,2,\dots,m$, можно рассматривать как органную функцию, соответствующую данному органу. Т.о. субъект может осуществлять свою деятельность на основе органных функций, т.е. меняя свои первичные органы как подположения дел. На основе множества органных функций первичных органов будет формироваться деятельность всего тела субъекта.

В этом случае **атомарным субъектом (атомарной субъектной онтологией)** S в онтологии U будем называть тройку $\langle U, B, \psi \rangle$, где U – онтология, B – тело субъекта, ψ – функционал степеней себя, определенный на онтологии. Предполагается также, что в субъектной онтологии тем или иным образом определены области свободы.

Если U – линейная онтология, то субъекта S будем называть *U-линейным субъектом (U-линейной субъектной онтологией)*.

Для любой субъектной онтологии $S = \langle U, B, \psi \rangle$ определим объект $\text{Grad}E\psi$, где $0 \leq \psi \leq 1$, $E \geq 0$, по следующему правилу:

$$\text{Grad}E\psi(u) = \begin{cases} \text{grad}E\psi(u) & \text{– для гладкой (дифференцируемой) } \psi \\ (E\psi(u), E\psi_+) & \text{– для негладкой (недифференцируемой) } \psi \end{cases}$$

Здесь $\text{grad}E\psi(u)$ – это вектор градиента функции $E\psi(u)$ в обычном смысле. Величина ψ_+ определена по правилу:

$$\psi_+ = \sup_{u' \in F(u)} \{\psi(u')\}, \text{ где } u \text{ – текущее положение дел, } F(u) \text{ –}$$

область свободы, которой принадлежит положение дел u .

Для объекта $\text{GradE}\psi$ мы принимаем выполнение следующих основных свойств:

- 1) Определена некоторая операция \oplus : $\text{GradE}_1\psi_1(u) \oplus \text{GradE}_2\psi_2(u) = \text{GradE}_3\psi_3(u)$, где $\psi_3(u) \in [0,1]$, и \oplus – коммутативная и ассоциативная операция
- 2) $-\text{GradE}\psi(u) = \text{GradE}(1-\psi(u))$
- 3) $\text{Grad}(\lambda\psi(u)) = \lambda \text{GradE}\psi(u)$, где $\lambda \geq 0$

Определенный при этих условиях объект $\text{GradE}\psi$ будем называть *обобщенным градиентом* функции ψ . Мы предполагаем, что обобщенный градиент определен для любой субъектной онтологии. В случае недифференцируемой ψ -функции мы представляем градиент как пару из текущего $E\psi(u)$ и максимального $E\psi_+$ для области свободы значений $E\psi$ -функции. Такая пара символизирует направление от первого элемента пары ко второму. Можно показать, что возможно некоторое исчисление подобных пар, являющееся линейным пространством и обобщающее свойства обычного градиента.

Сформулируем теперь следующий постулат, определяющий принцип субъектной деятельности:

Постулат живой деятельности. Идеал живой деятельности субъекта формируется по обобщенному градиенту скалярного ψ -поля степеней себя.

Это означает, что, если субъект находится в положении дел u , то идеал его деятельности таков, что он должен перейти из u в такое положение дел u' , чтобы степень себя в u' была максимальной для области свободы на u .

Реальное действие субъекта строится на основании $\text{GradE}(\psi\downarrow)$, где $\psi\downarrow$ – действующая ψ -функция. Объект $\text{GradE}\psi$ выражает в этом случае побуждение к некоторому действию, которое сам субъект своими силами совершить обычно не может (если в положениях дел есть подположения, не зависящие от тела субъекта), но это действие было бы максимально благоприятным для субъекта. Объект $\bar{F}^I = \text{GradE}\psi$, будем называть идеальной силой (волей), объект $\bar{F}^R = \text{GradE}(\psi\downarrow)$ – реальной силой (волей) субъекта S .

Проиллюстрируем идею субъекта на одном примере.

Рассмотрим ситуацию, когда один субъект («полицейский») пытается в погоне догнать другого субъекта («гангстера»). Для простоты предположим, что погоня осуществляется на плоской поверхности, и субъекты представлены как точки (мы как бы наблюдаем за ними из вертолета). Таким образом, положение дел u введем здесь как плоскость R^2 вместе с двумя выделенными точками P и G , представляющими «полицейского» и «гангстера» соответственно. Положения точек P и G будем выражать в некоторой системе координат (x,y) – как координаты (x^P, y^P) для точки P и координаты (x^G, y^G) для точки G . В этом случае положение дел u состоит из двух элементарных положений дел – точек P и G , и описывается четырьмя координатами (x^P, y^P, x^G, y^G) . Линейная онтология в этом случае образуется как множество всех возможных положений дел, т.е. множество всех возможных расположений двух точек P и G на плоскости. Точку P рассмотрим как тело B_P субъекта S_P – «полицейского», точку G – как тело B_G субъекта S_G – «гангстера». Далее определим ψ -функции для этих субъектов. Если r – евклидово расстояние между субъектами P и G , т.е. $r = \sqrt{(x_P - x_G)^2 + (y_P - y_G)^2}$, то потребуем для ψ -функции «полицейского», ψ_P , выполнения следующих условий: 1) $\psi_P(u) = \psi_P(r)$ – функция ψ_P зависит только от расстояния между «полицейским» и «гангстером», 2) $\psi_P(0) = 1$ – функция ψ_P достигает своего максимального значения, когда расстояние между «полицейским» и «гангстером» равно нулю, 3) $\psi_P(r) = 0$ при $r \geq r_{\max}$ – функция ψ_P достигает минимального значения при расстоянии между «полицейским» и «гангстером», превышающим

некоторое максимальное расстояние r_{\max} , 4) ψ_P строго убывает по r , т.е., если $r_1 < r_2$, то $\psi_P(r_1) > \psi_P(r_2)$. Например, этим требованиям отвечает функция

$$\psi_P(r) = \begin{cases} k((r^3/3) - r_{\max}(r^2/2)) + 1 & \text{при } r \in [0, r_{\max}], \\ 0 & \text{при } r > r_{\max}. \end{cases}$$

$$\text{где } k = \frac{6}{r_{\max}^3}$$

Аналогично, для ψ -функции «гангстера» (ψ_G) потребуем выполнения следующих условий: 1) $\psi_G(u) = \psi_G(r)$ – функция ψ_G зависит только от расстояния между «полицейским» и «гангстером», 2) $\psi_G(0) = 0$ – функция ψ_P достигает своего минимального значения, когда расстояние между «полицейским» и «гангстером» равно нулю, 3) $\psi_G(r) = 1$ при $r \geq r_{\max}$ – функция ψ_P достигает максимального значения при расстоянии между «полицейским» и «гангстером», превышающим некоторое максимальное расстояние r_{\max} , 4) ψ_G строго возрастает по r , т.е., если $r_1 < r_2$, то $\psi_G(r_1) < \psi_G(r_2)$. Например, этим условиям соответствует функция $\psi_G(r) = 1 - \psi_P(r)$. Этим соотношением выражен тот факт, что степени себя «полицейского» – это степени не себя «гангстера».

Указанные ψ -функции являются оценочными для соответствующих субъектов. Чтобы задать действующие ψ -функции, определим области свободы в рассматриваемых субъектных онтологиях. Положим, что, если в некоторый момент времени t_0 определены положения точек P и G , то область свободы $U^P[t_0]$ (здесь $t_0 = t_k$) для субъекта «полицейский» задана как множество всех возможных положений дел, в которых фиксировано положение точки G . Аналогично, область свободы $U^G[t_0]$ для субъекта «гангстер» определена как множество всех возможных положений дел, в которых фиксировано положение точки P . В этом случае области свободы мгновенны, выстраиваясь для каждого момента времени. Таким образом, построение субъектных онтологий для «полицейского» и «гангстера» предполагает фиксацию положения противоположного субъекта. Например, выстраивая субъектную онтологию для «полицейского», будем предполагать, что он определяет свою активность относительно фиксированного в некоторый момент времени положения «гангстера», т.е. точки G . В этом случае координаты точки G можно считать фиксированными, и область свободы можно рассматривать как двумерное евклидово пространство с координатами точки P , т.е. (x^P, y^P) . Действующая ψ -функция $\psi_P \downarrow$ будет получаться как сужение функции ψ_P на область свободы $U^P[t_0]$, т.е. $\psi_P \downarrow = \psi_P|_{U^P[t_0]}$. Функция $\psi_P \downarrow$ будет зависеть как от своих переменных только от x^P и y^P , величины x^G и y^G будут входить в ψ_P как параметры. Аналогично, для действующей ψ -функции «гангстера» получим: $\psi_G \downarrow = \psi_G|_{U^G[t_0]}$.

Итак, мы можем определить следующие две субъектные онтологии S_P и S_G , где

$$S_P = \langle U, P, \psi_P \rangle, \quad S_G = \langle U, G, \psi_G \rangle.$$

Здесь онтология U есть множество $\{u: u = (x^P, y^P, x^G, y^G)\}$ – множество положений дел, представляющих из себя всевозможные положения точек P и G на плоскости. Телами субъектов S_P и S_G являются соответственно точки P и G , ψ -функциями – функции $\psi_P(x^P, y^P, x^G, y^G)$ и $\psi_G(x^P, y^P, x^G, y^G)$ соответственно.

Посмотрим на некоторое положение дел u глазами субъекта-«полицейского» S_P . Пусть в u точки P и G не совпадают и находятся на расстоянии, меньше r_{\max} .

Предполагая, что точка G фиксирована в некоторый момент времени, субъект-«полицейский» выстраивает при этих условиях свое текущее поведение. В этом случае действующая $\psi_P \downarrow$ -функция зависит только от положения точки P, образуя колоколовидную поверхность на плоскости с максимумом в точке G. Если связывать скорость перемещения «полицейского» с вектором скорейшего роста действующих степеней себя в $\psi_P \downarrow$ -поле, т.е. с вектором $\text{grad} \psi_P \downarrow$, то перемещение «полицейского» в некоторый момент времени можно было бы определить, например, следующим уравнением (допуская для простоты случай «аристотелевской онтологии», когда сила пропорциональна скорости движения):

$$\mu_P \frac{d\mathbf{r}_P}{dt} = \mathbf{E}_P \cdot \text{grad}(\psi_P \downarrow), \quad \text{где } \mu_P > 0 \text{ и } E_P > 0, \text{ и вектор}$$

$E_P \text{grad}(\psi_P \downarrow)$ можно рассматривать как реальную силу \bar{F}_P^R в $\psi_P \downarrow$ -поле (в этом случае коэффициент E_P играет роль «энергии», коэффициент μ_P – роль «субъектной массы» субъекта «полицейского»).

Для указанной выше формы функции ψ_P вектор $\text{grad}(\psi_P \downarrow)$ имеет вид

$$\text{grad}(\psi_P \downarrow) = a(r) \cdot (\bar{r}_G - \bar{r}_P),$$

где $a(r) \geq 0$, \bar{r}_G, \bar{r}_P – радиус-векторы точек G и P соответственно. Таким образом, «полицейский» будет приближаться по прямой к точке G, выражая тем самым стремление не просто повысить степени себя, но повысить их скорейшим образом.

С точки зрения «гангстера», наоборот, в некоторый момент времени фиксирована точка P, в связи с чем функция $\psi_G \downarrow$ зависит только от положения точки G, образуя перевернутую колоколовидную поверхность с минимумом в точке P. Предполагая и для «гангстера» градиентное движение

$$\mu_G \frac{d\mathbf{r}_G}{dt} = \mathbf{E}_G \cdot \text{grad}(\psi_G \downarrow), \quad \text{где } \mu_G > 0 \text{ и } E_G > 0, \text{ и вектор}$$

$E_G \text{grad}(\psi_G \downarrow)$ можно рассматривать как реальную силу \bar{F}_G^R в $\psi_G \downarrow$ -поле (здесь коэффициент E_G играет роль «энергии», коэффициент μ_G – роль «субъектной массы» для субъекта «гангстера»).

Для вектора градиента $\text{grad}(\psi_G \downarrow)$ получим при этих условиях равенство: $\text{grad}(\psi_G \downarrow) = \text{grad}(\psi_P \downarrow)$ (хотя, заметим, что $\text{grad} \psi_G = -\text{grad} \psi_P$). Это вполне понятно, так как в рамках описанной модели «гангстер» убегает в том же направлении (на плоскости), в каком пытается его догнать «полицейский».

При этих условиях, если в начальный момент времени положения «полицейского» и «гангстера» определены как точки P_0 и G_0 соответственно, то в дальнейшем движения субъектов будут осуществляться вдоль прямой, соединяющей начальные положения P_0

и G_0 . Исход погони будет зависеть от соотношения величин $\lambda = \frac{E_P}{\mu_P}$ и $\eta = \frac{E_G}{\mu_G}$.

Положим, что «субъектные массы» «полицейского» (μ_P) и «гангстера» (μ_G) равны. В этом случае исход погони будет полностью определяться соотношениями «энергий» субъектов. Если $E_P > E_G$, то «полицейский» через некоторое время догонит «гангстера», если $E_P < E_G$, то «гангстер» со временем будет все дальше удаляться от «полицейского», если же $E_P = E_G$, то «полицейский» и «гангстер» будут всегда в своем движении сохранять одно и то же расстояние между собой. Каждый из субъектов – «полицейский» и «гангстер» – могут быть рассмотрены как примеры своего рода

«пешеходных субъектов», основная деятельность которых выражается в перемещении в линейном пространстве.

Описанный выше пример достаточно прост, но уже он позволяет проиллюстрировать базовые идеи витологии. В общем случае витология – это наука о воплощенных в разные онтологии субъектах. Пытаясь унифицировать частный материал этих онтологий, мы должны будем действовать в рамках определения в первую очередь:

1. Органных функций субъекта;
2. Значимых факторов, влияющих на субъекта, образа субъектной реальности.

На этой основе мы можем пытаться построить идеализации типичного положения дел и образа тела для данного субъекта. Следующий шаг – выяснение характера ψ -поля степеней себя, формулировка возможных оптимальных режимов существования субъекта, инвариант его жизнедеятельности.

§ 3. Обеспечение ктойности в субъектных онтологиях

Мало ввести множество положений дел и задать на них Ψ -функцию степеней себя. Для того чтобы онтология отражала существенно субъектные свойства, необходимо обеспечить положения и подположения дел как ктойности. Когда субъект воплощен в онтологию, то положения дел и их подположения могут даваться субъекту как ментальные тотальности, т.е. множество (под)положений дел необходимо представить как множество мод некоторого ментального многообразия со всеединством \mathcal{M}_S , и это многообразие должно быть представлено как подмногообразие абсолютного ментального многообразия \mathcal{M}_A (см. Приложение 16).

Обеспечение ментального многообразия в субъектной онтологии позволяет определить первичные аспекты субъектной жизни – “экзистенциалы” представления, чувства и воли. Именно:

1. Будем говорить, что субъект *представляет* (под)положение дел u^* , если u^* – это M-статус некоторого модуса из \mathcal{M}_S .
2. Будем говорить, что субъект *чувствует* (под)положение дел u^* , если u^* – это L-статус некоторого модуса из \mathcal{M}_S .
3. *Волей* субъекта в текущем положении дел u назовем вектор $E\text{Grad}\psi(u)$, т.е. вектор обобщенного градиента в скалярном поле степеней себя, определенный в положении дел u .

Примем, что если (под)положение дел u^* дано как L-статус, то функция $f(u^*)$ может только чувствоваться субъектом. Т.о. воля субъекта также чувствуется им.

Интуиции “прямого” и “кривых” путей, отмеченные нами у Флоренского и Франка, получают в этих идеях свое более строгое выражение. В самом деле, движение по градиенту в ψ -поле (по так называемой “векторной линии”) образует наиболее “прямой” путь данной онтологии, но в свою очередь этот путь может быть “кривым” относительно усовершенной онтологии. Переход от совершенной онтологии к эмпирической связан в том числе с перенормировкой ψ -поля, выражающейся в искривлении прямого и выпрямлении кривого, – так мы получаем оформление еще одного фактора теофании, способного выражать не только умаление, но и искажение совершенных онтологий (всеединств) в эмпирических.

Наконец, отметим связь ценностей и степеней себя: *ценностью* можно называть фактор, повышающий степени себя субъекта.

Обеспечение теоретического уровня в том или ином гуманитарном знании означает в данном случае реконструкцию этого знания в качестве субъектной онтологии и

представление активности субъекта как реализации некоторого принципа оптимальности в соответствующем ψ -поле. Всё разнообразие устоявшихся живых деятельностей во Вселенной может рассматриваться с этой точки зрения как различные выражения одного фундаментального Закона Субъектности: увеличивать степени себя и делать это как можно быстрее.

Глава 3

Субъектные ментальные многообразия

Философия витализма исходит из картины мира, в которой совокупное бытие предстает как иерархия множества различных существ. Такие иерархические субъектные онтологии мы встречаем в философских системах Платона, Аристотеля и Плотина, в христианской философии и философских системах эпохи Возрождения, в философии Лейбница и Спинозы, Гегеля и Шеллинга, наконец, в русской философии всеединства. Выше эта идея неоднократно иллюстрировалась нами, но, пожалуй, особенно ярко конструкция иерархии исторических существ была представлена в философии истории Л.П.Карсавина.

Выше нами были представлены математические модели субъекта (субъектные онтологии) и синтеза (ментальные многообразия). Однако, в свою очередь, эти модели пока находились в отношении анализа друг к другу – отдельно рассмотрены модель субъекта и модель синтеза. Теперь наша задача состоит в том, чтобы распространить синтез на сами эти модели, – представить модель, в которой модели субъекта и синтеза в свою очередь были бы синтезированы, находились как бы в отношении синтеза второго порядка. Именно такого рода всеединства на субъектах мы могли видеть в философии истории Л.П.Карсавина. Модель, более строго выражающую подобного рода интуиции, мы будем называть субъектным ментальным многообразием (иерархическим субъектом). Основная идея этой модели достаточно проста: субъектное ментальное многообразие – это ментальное многообразие на субъектах, т.е. в качестве модусов и мод такого ментального многообразия выступают субъектные онтологии.

Можно предполагать, что центральная для логики всеединства структура иерархического субъекта выражает *теоретическую проекцию* софиологических интуиций в философии всеединства. София Премудрость в своем логосе – это Абсолютное всеединство как некоторый высший иерархический субъект, выражающий природу Абсолютного средствами более дифференцированного синтеза на мировых субъектах-активностях.

Вернемся к общему определению ментального многообразия. Ментальное многообразие \mathfrak{M} – это четверка $\langle M_1, M_2, M_3, \downarrow \rangle$, где

M_1 – непустое множество объектов, называемых “модусами”,

M_2 – непустое множество объектов, называемых “моделями”,

M_3 – непустое множество объектов, называемых “модами”,

\downarrow – операция проецирования.

К этому определению мы теперь можем предъявить следующие дополнительные требования:

1) Мы должны потребовать, чтобы любой модус M из M_1 мог быть представлен как атомарная субъектная онтология $M = S_M = \langle U_M, B_M, \psi_M \rangle$,

2) Аналогично, любая мода $\mu = M \downarrow m$ из M_3 должна быть представлена как атомарная субъектная онтология $\mu = S_\mu = \langle U_\mu, B_\mu, \psi_\mu \rangle$.

Такое ментальное многообразие мы и будем называть «субъектным ментальным многообразием» и обозначать его $\mathfrak{M}^S = \langle M^S_1, M^S_2, M^S_3, \downarrow^S \rangle$. Из данных выше определений получаем: $S_\mu = \langle U_\mu, B_\mu, \psi_\mu \rangle = \langle U_M, B_M, \psi_M \rangle \downarrow m = S_M \downarrow m$, т.е. субъектная онтология S_μ может быть представлен как мода субъектной онтологии S_M . Положим по определению: $\langle U_M, B_M, \psi_M \rangle \downarrow m = \langle U_M \downarrow m, B_M \downarrow m, \psi_M \downarrow m \rangle = \langle U_\mu, B_\mu, \psi_\mu \rangle$. Это означает, что $U_M \downarrow m = U_\mu$, $B_M \downarrow m = B_\mu$ и $\psi_M \downarrow m = \psi_\mu$, т.е. одному субъектному ментальному многообразию \mathfrak{M}^S соответствуют три ментальных многообразия: 1) ментальное многообразие $\mathfrak{M}^{S_U} = \langle M^{SU}_1, M^{SU}_2, M^{SU}_3, \downarrow^U \rangle$ на онтологиях, 2) ментальное многообразие $\mathfrak{M}^{S_B} = \langle M^{SB}_1, M^{SB}_2, M^{SB}_3, \downarrow^B \rangle$ на телах и 3) ментальное многообразие $\mathfrak{M}^{S_\psi} = \langle M^{S\psi}_1, M^{S\psi}_2, M^{S\psi}_3, \downarrow^\psi \rangle$ на ψ -функциях соответствующих субъектов. Все эти ментальные многообразия изоморфны друг другу и субъектному ментальному многообразию.

Полагаем: $\mathfrak{M}^{S_X} = \langle M^{SX}_1, M^{SX}_2, M^{SX}_3, \downarrow^X \rangle$, где, если $M^S_1 = \{S_M: S_M - \text{модус из } \mathfrak{M}^S\}$, $M^S_2 = \{m: m - \text{модель из } \mathfrak{M}^S\}$, $M^S_3 = \{S_\mu: S_\mu - \text{мода из } \mathfrak{M}^S\}$, то $M^{SX}_1 = \{(S_M)_X: S_M - \text{модус из } \mathfrak{M}^S\}$, $M^{SX}_2 = M^S_2$, $M^{SX}_3 = \{(S_\mu)_X: S_\mu - \text{мода из } \mathfrak{M}^S\}$, $(S_M \downarrow^S m)_X = (S_M)_X \downarrow^X m$. Здесь мы предполагаем, что X – это либо символ U , либо B , либо ψ . Если $S = \langle U, B, \psi \rangle$ – субъектная онтология, то полагаем: $(S)_U = U$, $(S)_B = B$, $(S)_\psi = \psi$.

Проиллюстрируем идею иерархического субъекта с использованием субъекта-суммы «полицейский+гангстер» для уже введенных выше субъектов «полицейского» и «гангстера». Заметим, что у этих субъектов общая онтология, что как раз и может позволить нам построить некоторого интегрального субъекта «полицейский+гангстер» (S_{PG}). Пусть в данном случае

$$S_{PG} = \langle U, PG, \psi_{PG} \rangle,$$

где U – та же онтология вещественного четырехмерного евклидова пространства R^4 с координатами (x^P, y^P, x^G, y^G) , PG – тело субъекта «полицейский+гангстер» как множество точек из U , т.е. PG – это та же онтология U . Наконец, функционал ψ_{PG} определим следующим образом:

$$\psi_{PG} = \frac{1}{(E_P + E_G)} (E_P \cdot \psi_P + E_G \cdot \psi_G),$$

где $\psi_P = \psi_P(x^P, y^P, x^G, y^G)$ – оценочная ψ -функция «полицейского» (S_P), $\psi_G = \psi_G(x^P, y^P, x^G, y^G)$ – оценочная ψ -функция «гангстера» (S_G).

Заметим, что субъект «полицейский+гангстер» представляет из себя пример глобального субъекта, т.е. субъекта с таким телом, которое совпадает с онтологией. В этом случае в положениях дел нет факторов, не зависящих от тела субъекта, что приводит к совпадению идеальной и реальной силы субъекта S_{PG} . Также, области свободы совпадают с онтологией.

Для силы \bar{F}_{PG} в субъектной онтологии S_{PG} можем записать:

$$\bar{F}_{PG} = E_{PG} \text{ grad } \psi_{PG}, \quad \text{где } E_{PG} > 0.$$

Пусть $E_{PG} = E_P + E_G$. В этом случае получим:

$$\begin{aligned} \bar{F}_{PG} &= (E_P + E_G) \frac{1}{(E_P + E_G)} \text{ grad}(E_P \cdot \psi_P + E_G \cdot \psi_G) = \\ &= (E_P \cdot \text{grad } \psi_P + E_G \cdot \text{grad } \psi_G) \\ &= \bar{F}_P + \bar{F}_G = \\ &= (E_P \cdot \text{grad } \psi_P + E_G \cdot \text{grad}(1 - \psi_P)) \end{aligned}$$

$$= (E_P \cdot \text{grad} \psi_P - E_G \cdot \text{grad} \psi_P) = \\ = (E_P - E_G) \bar{f}_P^I, \text{ где } \bar{f}_P^I = \text{grad} \psi_P.$$

Направление идеальной силы \bar{f}_P^I для «полицейского» – это вектор такого изменения положения дел в четырехмерном пространстве, когда точки P и G начинают сближаться по прямой (мечта «полицейского» состоит в том, чтобы не только не ловить «гангстера», но чтобы «полицейский» и «гангстер» бежали навстречу друг другу). Наоборот, направление идеальной силы \bar{f}_G^I для «гангстера» – это прямо противоположный вектор, когда «полицейский» и «гангстер» убегают друг от друга, т.е. точки P и G удаляются по прямой. Теперь можно понять смысл интегрального субъекта «полицейский+гангстер» следующим образом. Если $E_P > E_G$, т.е. «полицейский» через некоторое время догонит «гангстера», то на $(E_P - E_G)$ «полицейский+гангстер» реализует себя как идеал «полицейского» (точки P и G будут сближаться, и $\bar{F}_{PG} = (E_P - E_G) \bar{f}_P^I$). Если $E_P < E_G$, то, наоборот, субъект «полицейский+гангстер» на $(E_G - E_P)$ реализует себя как идеал «гангстера» (точки P и G будут удаляться друг от друга). Наконец, если $E_P = E_G$, то субъект «полицейский+гангстер» реализует себя как взаимное уничтожение этих идеалов (точки P и G всегда будут на одном расстоянии друг от друга). Таким образом, субъект «полицейский+гангстер» – это своего рода «судьба» двух описанных субъектов, их субъект-сумма, благосклонность которого может быть обращена к «эгоизму» того или иного отдельного субъекта в меру «воли к жизни» (если под этим понимать реальную силу) каждого из субъектов.

Субъект S_{PG} «полицейский+гангстер» – это субъект-синтез для субъектов-частей S_P и S_G . Эту идею, хотя и еще достаточно слабой, но все же некоторой целостности, мы можем выразить совершенно строго, привлекая для отношения данных субъектов конструкции ментального многообразия.

Рассмотрим следующее ментальное многообразие:

$$\mathfrak{M}_{PG} = \langle M_1^{PG}, M_2^{PG}, M_3^{PG}, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M_1^{PG} = \{S_{PG}\}$ – непустое множество объектов, называемых «модусами»,

$M_2^{PG} = \{p, g\}$ – непустое множество объектов, называемых «моделями»,

$M_3 = \{S_{PG} \downarrow p, S_{PG} \downarrow g\}$ – непустое множество объектов, называемых «модами»,

\downarrow – операция проецирования.

Положим в данном случае, что $S_{PG} \downarrow p = S_P$, $S_{PG} \downarrow g = S_G$ (объекты «p» и «g» рассматриваются здесь как некоторые формальные символы). Так как модус и моды в данном ментальном многообразии являются субъектными онтологиями, то \mathfrak{M}_{PG} – это пример субъектного ментального многообразия, или иерархического субъекта.

Согласно общим определениям иерархического субъекта, получим следующие соотношения: $S_{PG} \downarrow p = \langle U, PG, \psi_{PG} \rangle \downarrow p = \langle U \downarrow p, (PG) \downarrow p, \psi_{PG} \downarrow p \rangle = S_P = \langle U, P, \psi_P \rangle$, т.е. получаем: $U \downarrow p = U$, $(PG) \downarrow p = P(x^P, y^P)$ и $\psi_{PG} \downarrow p = \psi_P$. Аналогичные соотношения получим для субъекта S_G : $U \downarrow g = U$, $(PG) \downarrow g = G$ и $\psi_{PG} \downarrow g = \psi_G$. Операция $U \downarrow p = U$ – это преобразование, хотя и сохраняющее онтологию, но одновременно приводящее к возникновению существенно ограничивающих онтологию областей свободы для субъектов «полицейский» и «гангстер». С этим же связано и ограничение тел от четырехмерного пространства до двумерных подпространств в случае операций $(PG) \downarrow p = P$ и $(PG) \downarrow g = G$. Наконец, операции $\psi_{PG} \downarrow p = \psi_P$ и $\psi_{PG} \downarrow g = \psi_G$ – это не просто сужение оценки общего положения дел до «эгоизма» того или иного подсубъекта, но это еще и переход от оценочно-действующей ψ_{PG} -функции до только оценочных ψ_P - и ψ_G -функций. Описанные операции проецирования приводят к ограничению субъектной

онтологии S_{PG} до субъектных онтологий S_P и S_G . Слишком ожесточенные отношения субъектов “полицейского” и “гангстера” между собой, выражаемые инверсией (“ненавистью”) их оценочных ψ -функций, приводят к невозможности для субъекта “полицейский+гангстер” существования положения дел со степенью себя, равной единице. Здесь мы видим пример субъекта-целого, для которого отсутствуют положения дел, где как этот субъект, так и все его подсубъекты могли бы достигнуть единичных степеней себя. Такие иерархические субъекты обречены на напряжения (ненулевые степени не себя, т.е. $1-\psi$) и неустойчивость (“мятежность”).

Теперь можно считать, что основной конструкцией в логике всеединства является именно субъектное ментальное многообразие (иерархический субъект), предельными случаями которого могут быть как просто ментальное многообразие, так и просто атомарная субъектная онтология. Витологическая картина мира, выстраиваемая в русской философии всеединства, предполагает образ бытия как некоторого Абсолютного Существа, включающего в себя всякое иное бытие в виде своих подсубъектов, способных быть представленными как те или иные формы условного бытия Высшего Субъекта.

Таким образом, в субъектах и субъектных онтологиях можно выделять подсубъекты и подонтологии. ψ -функции подсубъектов предполагают возможность своей композиции в ψ -функцию интегрального субъекта. В общем случае мы здесь имеем дело с проблемой разложения и сложения субъектов, предполагающей обобщение соответствующих операций на модусах в ментальном многообразии. Следует также заметить, что *феномен существа никогда содержательно не может быть вполне выражен той или иной субъектной онтологией* (поэтому есть смысл все же различать понятия «существо» и «субъектная онтология», «субъект»). Субъектные онтологии – это скорее острова определенности в океане свободы феномена живого (в терминах субъектного ментального многообразия существо может быть выражено максимальным (бесконечным) модусом, субъектные онтологии – конечными модусами, всегда предполагающими строгое включение в бесконечный модус. Все, что мы можем знать о существе, должно быть раз и навсегда отнесено к области моделей конечных модусов. В связи с этим феномен существа необходимо предполагает соединение конструкций субъектных онтологий и ментальных многообразий. Не то что знание о ноуменальных основаниях существа совершенно невозможно, но оно всегда – и в той мере, в какой оно будет предполагать схватывание в логосе идеи существа во всей ее полноте – будет ограничено только планом формы, планом некоторых логических переменных, частные значения которых никогда не будут нам известны во всем своем объеме). И все же, в той мере, в какой в существе присутствует содержательная определенность и существо может быть выражено логосом, оно может быть представлено той или иной субъектной онтологией. Очевидно, большего требовать от знания невозможно.

Заключение

На основании проделанного нами анализа, логика всеединства может быть представлена как система близких логико-философских идей в русской философии всеединства, образующая единую логико-методологическую конструкцию, регулярно и достаточно унифицированно применяющуюся мыслителями для разрешения основных проблем философии всеединства. Наиболее полное свое выражение логика всеединства получила в работах Вл.Соловьева “Философские начала цельного знания”, “Критика отвлеченных начал”, “Теоретическая философия”. Ближе всего к логико-философскому

направлению русской философии всеединства ряд произведений, П.А.Флоренского (логико-математические приложения к “Столпу и утверждению истины”, “Мнимости в геометрии” и др.), С.Л.Франка (“Непостижимое”) и Л.П.Карсавина (“Философия истории”), но в общем случае русская философия всеединства достаточно регулярно использует близкие логико-философские конструкции, доводя их применение порой до алгоритмичности. Подобная черта философии всеединства отмечалась например Н.А.Бердяевым: в статье “Владимир Соловьев и мы” он называет стиль философствования Вл.Соловьева “философским конструктивизмом”. Можно отметить явный интерес к логике и математике у Г.Г.Шпета, который занимался математической теорией рядов, и профессиональное владение методами символической логики и математики у Флоренского. Подобные параллели не случайны.

Идея выраженной операционализации фундаментальных философских идей заложена уже в конструкции “сущего всеединого” Соловьева. Полнос “сущего” выражает интенциональное измерение высшего философского понятия, его характеристика как “всеединого” предполагает экстенсионализацию “сущего”, возможность его выражения на множестве “начал” и их отношениях, подобно тому как операционализируется идея целого в математической теории множеств переходом от интенционала (свойства) к его экстенционалу (множеству). Как в случае математической теории, так и в случае русской философии всеединства указанной экстенсионализацией понятия достигается возможность более операционального (“конструктивного”) и алгоритмичного выражения философского логоса.

Большинство проблем представители русской философии всеединства рассматривают в двух плоскостях: логико-философской и конкретно-интерпретационной. Применяя унифицированные алгоритмы в первой плоскости, они достигают впечатляющего разнообразия во второй. Своего рода “моделями” логики всеединства выступают различные множества начал: исторические эпохи, “моменты” субъектной жизни, ментальные процедуры, виды деятельности, научные и философские теории, религиозные системы, множества существ – конкретных и ноуменальных, и т.д. Во всех подобных случаях используется единый алгоритм “приведения во всеединство”, когда исследуемое множество начал реконструируется как “эмпирическое всеединство” некоторого “усовершенного всеединства”. “Объяснить”, “построить философию всеединства” означает в этом случае – достичь состояния своего рода “усовершенной множественности начал”, и по широте постановки своих задач логика всеединства сравнима в этом случае разве что с теорией множеств. Однако, несмотря на столь ярко выраженный логико-философский дискурс, русская философия всеединства всё же никогда не поставила проблему логики всеединства во всей ее чистоте, сохраняя стандарты и границы философской традиции.

В своей наиболее логической работе “Философские начала цельного знания” В.С.Соловьев рассматривает проблематику логики всеединства, используя для этого термин “органическая логика” (см. особенно главы 3-5). В первой главе Соловьев “усовершенствует” историю, рассматривая ее как многообразие девяти начал, полученных перемножением начал “чувства”, “представления” и “воли”, с одной стороны, и трех начал-“степеней”: абсолютной, формальной и материальной (что соответствует финальной, формальной и материальной причинам), с другой стороны, “усовершенствие” (т.е. “приведение во всеединство”) здесь осуществляется Соловьевым погружением начал в структуру “закона развития”. Этот закон определен как своего рода алгоритм разворачивания различных форм отношений начал. Таково приведение общеисторических начал во всеединство в их динамике. Во второй главе Соловьев приводит во всеединство множество ментальных начал, образующих структуру знания – выстраивается когнитивное всеединство как “свободная теософия”. Здесь

всеединство в первую очередь осуществляется на таких началах, как “эмпиризм”, “рационализм” и “мистицизм”. Приведение начал во всеединство также выражается в погружении их в структуру “закона развития” (несколько отличного от общеисторического “закона развития”). Затем “свободная теософия” характеризуется Соловьевым с точки зрения таких начал, как “логика”, “метафизика” и “этика”. Каждое из них может быть охарактеризовано по семи признакам (предмету, цели, материалу и т.д.). Первые пять признаков общи у всех начал и характеризуют их как малые всеединства по отношению к началам “эмпиризма”, “рационализма” и “мистицизма”. Каждое такое малое всеединство получается сужением смысла последних начал применительно к одному из пяти отмеченных признаков. Например, материал теософии (а значит и логики, метафизики и этики) – это цельный опыт, т.е. всеединство опыта внешнего (“эмпиризм”), внутреннего (“рационализм”) и мистического (“мистицизм”). Такое всеединство мыслится как “органический синтез” начал, предполагающий: 1) упорядочивание начал согласно их природе (которая, в частности, может проявлять себя в историческом последовании), 2) голоморфность начал, т.е. “стяженное” проникновение структуры целого в структуру частей (голоморфность – это свойство частей), 3) возможность “гипостазирования” каждого из начал, т.е. возможность такого переупорядочивания начал, при котором “гипостазируемое” начало делается доминирующим на множестве начал, 4) самоподобие структуры начал, т.е. повторение без искажений структуры целого в структуре частей (самоподобие – это свойство целого), 5) возведение каждого начала к его номену-сущему, обладающему “ктойным” (термин Булгакова) характером, и т.д. Наконец, последние два признака (исходная точка и метод) различают между собой органическую логику, метафизику и этику, но опять-таки система отношений различия подводится и в этом случае Соловьевым под некоторую целостность.

Далее, в третьей-пятой главах “Философских начал цельного знания” Соловьев приводит во всеединство начала-ипостаси абсолютного и начала-категории, рассматриваемые им как реальности высших ноуменальных онтологий.

Итак, во всех описанных случаях Соловьев использует единую методологию “приведения начал во всеединство”. Множество начал упорядочивается в некоторую структуру, причем место начала в этой структуре должно соответствовать степени “положительности” начала. Такая структура может считать себя в историческом времени (причем, в этом случае “порядок по природе” инвертирован относительно “порядка по времени”) и может быть более-менее умалена и искажена своей реализацией в эмпирических условиях. Поэтому “деконструкция” эмпирических всеединств до усовершенных всегда предполагает момент некоторого искусства исследователя. Затем выявленная структура обрабатывается до условий органического синтеза и погружается в более обширные подобные структуры. Такого рода техника (“алгоритм”) составляет единую основу логико-философских построений всех представителей русской философии всеединства, и от одной системы к другой варьируют лишь конкретные многообразия начал (“онтологии”) и несколько по-разному расставляются акценты данного метода.

Соловьев предлагает своего рода “проективную” концепцию всеединства: множество начал может быть рассмотрено как множество предикатов-проекций одного и того же сущего, как бы разных его сторон и аспектов. Каждый предикат “сущего всеединого” – это “сущее”-при-некоторых-условиях. С этой точки зрения структура усовершенной множественности в логике всеединства напоминает структуру математического многообразия, при которой исследуемый объект может быть вложен в “тесную” для него среду только “по кусочкам”. Также и “сущее” не может быть сразу и вполне выражено той мерой полноты, которая присутствует в нашей ментальности,

распадается на свои “проекции”, образуя всеединство как своего рода “ментальное многообразие”. Причем, каждая проекция-“бытие” “сущего” использует все возможные ресурсы одномоментного и непротиворечивого представления “сущего” средствами нашей ментальности, выступает как ментальное пространство (тотальность). Представленность “сущего” множественностью своих тотализованных представлений рождает неизбежную антиномичность “сущего” для разума. Уже Соловьев отмечает необходимость развития в рамках “органической логики” (логики всеединства) теории антиномии, идея чего была подхвачена позже Флоренским. “Сущее всеединое” выражает себя не просто в началах-предикатах, но несовместимых предикатах. Однако, если Соловьев склоняется к трактовке антиномичности только как следствия его отношения к нашему разуму (идея “высшего закона тождества” самого “сущего”), то Флоренский, Франк уже в гораздо большей мере полагают, что необходимо антиномическая природа укоренена в самой природе “сущего”. Это делает более равноправными статусы “сущего” и “бытия”, усиливая самоподобную (фрактальную) природу всеединства.

Каждый из представителей школы в свою очередь усиливает тот или иной аспект более равновесной логико-философской конструкции Вл.Соловьева, в связи с чем можно говорить о всеединстве частных логик всеединства в русской философии всеединства. Логика всеединства С.Н.Булгакова в большей мере опирается на трактовку базовой ментальной диады “сущее – бытие” в терминах ментально-топологической конструкции “трансцендентного” и “имманентного”. Булгаков усиливает апофатический момент в отношениях “сущего” к “бытию” и склоняется к преимущественной интерпретации логики всеединства на различного рода мистико-ноуменальных онтологиях. Логика всеединства Павла Флоренского ставит перед собой задачу разработки проблематики всеединства в рамках своеобразной “символики трансцендентного”. Структура “символа” строится как та же ментальная диада “сущее – бытие”, но в гораздо большей мере рядопологающая оба своих предела и обретающая в связи с этим повышенную способность самореферентности и самоподобия. Флоренский явным образом проводит параллели между структурой бесконечного всеединства и математическими предельными процессами, ему же принадлежит важная идея двуслойности многообразия, моделирующего всеединство: элементы всеединства должны обладать двойной топологией, будучи отделимыми и различимыми между собой в одном плане и неотделимыми, “склеенными”, – в другом плане (“Мнимости в геометрии” – одна из попыток Флоренского разработать математическую модель всеединства как двуслойного многообразия на множестве комплексных чисел). Семён Франк осуществляет планомерную технологию приготовления всякого “отрезка реальности” как ментальной диады, и в этом его подход может быть сопоставлен разве что с методологией распространения идей предела на все числовые структуры в математической теории континуума. Логика всеединства Льва Карсавина сосредотачивает свое внимание на проблематике соотношения эмпирических и идеальных всеединств, воплощая методологию прикладного всеединства на материале философии истории.

Следует отметить отличие указанной ментальной техники в русской философии всеединства от гегелевской диалектики. Последняя предполагает слишком жесткий триадический алгоритм своего осуществления, в то время как логика всеединства оказывается более открытой для эмпирического исследования структуры реальности. В общем случае возможны различные виды структурирования начал, и можно отметить более внимательное и бережное отношение представителей философии всеединства к эмпирическому материалу сравнительно с диалектической традицией.

Задача логики всеединства состоит в отвлечении методологии “приведения во всеединство” от конкретной природы тех или иных начал и обобщении частных логических техник осуществления всеединства на абстрактном многообразии. С этой точки зрения русская философия всеединства изучена явно недостаточно, хотя во многом единство логико-философского подхода составляло основу идейной близости данного направления.

В целом можно сделать вывод о неклассическом характере философского логоса, выявленного нашим исследованием. Среди множества частных ментальных конструкций в русской философии всеединства доминируют несколько центров. В первую очередь, это идеи витологии и логики всеединства.

Логика всеединства имеет своим основным предметом особое состояние многообразия. По степени общности своих задач она может быть сравнима с теорией множеств в математике. Теория множеств сводит всю математику к базовому понятию “множества”, т.е. совокупности элементов какой-угодно природы. Логика всеединства отмечает производность этой конструкции от ещё более первичного состояния “усовершенной множественности”, т.е. всеединства. Обычное канторовское множество есть умаление всеединства и предполагает его предварительную за-данность. Структура усовершенной множественности такова, что:

L1. Все элементы множественности могут быть рассмотрены как условные формы бытия (предикаты-проекции) некоторого единственного, выделенного в многообразии состояния (сущего).

L2. Структура усовершенного многообразия самоподобна, любой элемент может быть рассмотрен как сущее в собственном многообразии, и обратно, сущее многообразия может быть представлено как предикат ещё более мощного сущего.

L3. Каждый элемент усовершенного многообразия **голоморфен**, т.е. стяжённо содержит в себе всё многообразие, и может находиться в L- и M-статусах, т.е. тотализоваться и локализоваться в рамках экрана многообразия. Это означает, что для каждого элемента многообразия определены **R-преобразования**.

Голоморфность и R-преобразования определяют **бесконечноподобие** элемента. R-преобразования особенно выражают **ментальный** характер усовершенного многообразия. Сильные степени бесконечноподобия определяют **ктойный** характер элемента многообразия.

L4. Среди всех усовершенных многообразий ведущую роль играют **бесконечные** многообразия, в которых для каждого элемента многообразия существует бесконечная цепь трансценденций к сущему этого многообразия. Эта бесконечная цепь обладает характером ментального **предельного** процесса.

L5. Бесконечноподобие каждого элемента задаёт его неотделимость по отношению к сущему, и через него – по отношению к любому другому элементу. Существует, однако, второй план ментального многообразия, в котором возможно отделение элементов и их иерархическое упорядочивание.

L6. Каждое сущее выражает себя в том числе через свои предикаты, находящиеся в L-статусе. Это определяет **антиномическую** природу сущего.

L7. Наконец, можно выделять разные **подмногообразия** единого ментального (усовершенного) многообразия. Здесь в первую очередь выделяются **совершенное** и **эмпирическое** подмногообразия. Их взаимоотношение выражается множеством факторов и в общем случае определяет спектр самых различных эмпирических многообразий – от лишь в слабой степени умаляющих до существенно искажающих природу совершенного многообразия.

В качестве такого усовершенного (ментального) многообразия может быть представлено любое множество начал, начиная от пространственных точек и кончая

ментальными пространствами и историческими субъектами. В любом случае эмпирическая множественность возвышается до своего усовершенного аналога и тем достигается построение теоретического знания в соответствующей области – таково действие метода абсолютизации. Он проявляется в преодолении деформированной структуры многообразия (критически-отрицательная часть) и восстановлении его должного характера (догматически-положительная часть метода). Подобно тому как происходит экстенционализация предикатов в теории множеств, точно так же и в логике всеединства сопоставляется всякому положению дел его топика, т.е. экстенциональное представление его в качестве множества начал, каждое из которых обладает своим местом (топосом) в идеальном всеединстве. **Принцип экстенциональности** заложен уже в самой идее абсолютного сущего как всеединого, поскольку всеединство и есть топическое, экстенциональное, выражение абсолютного. Это придаёт выраженное операциональное значение логике всеединства: основные ментальные конструкции могут быть экстенционализированы, и работа с ними заменена операциями с их топосами, что было нами проиллюстрировано в логике абсолютного у Соловьева, но и вообще мы повсеместно подчёркивали и обращались к топическим интуициям в философии всеединства.

В таком представлении логика всеединства выходит за рамки только философских дисциплин. Она становится парадигмой нового образа реальности и нового типа усовершенствующей методологии, способной прилагаться в самых различных областях. Философия всеединства получает значение предваряющего протознания новой синтетической ментальности и обретает свой смысловой центр не в прошлом, но в будущем. Есть две философии всеединства: одна в тенях прошлого, другая в отсветах будущего. До сих пор видели в ней только теньевую сторону, мы пытаемся показать в ней рассвет будущей славы.

С этой точки зрения чрезвычайно важен и второй центр философской логики – идеи **витологии**.

Всеединство обладает ментальным характером, любая усовершенная множественность ктойна по своей природе. Чтойность – результат умаления. Философия всеединства существенно виталистична, метод абсолютизации выражает себя в повсеместном оживлении.

Итак, образ реальности в витологии таков, что:

V1. Существо метафизически первично.

V2. Существо (субъект) воплощает себя на **онтологии** как множестве положений дел и делает онтологию **субъектной**. Существо представляет онтологию, действует в ней и чувствует ее **степенями себя**.

V3. Существо и есть субъектная онтология, оно дано как субъектное пространство-время, которое может быть подразделено на подпространства, измерения и этапы. Тем самым субъект подразделяется на **подсубъекты**, интенциональные и экстенциональные.

V4. Теория субъектной онтологии выражает себя в определении **закона функционирования** и **закона эволюции** существа – обратимой и необратимой составляющих его жизнедеятельности.

V5. Идеал субъектной онтологии определяется как совершенное всеединство всех начал субъектной жизнедеятельности (онтологии). Реальная субъектная онтология определена как эмпирическое всеединство.

V6. Эмпирические субъектные онтологии могут быть **совершенными** и **несовершенными**. Первые лишь умалены относительно идеальных всеединств, вторые искажены. Совершенные онтологии способны к саморазвитию и обладают совершенным становлением. несовершенные онтологии требуют “подпитки” извне (“спасения”) и характеризуются несовершенным становлением.

V7. Субъектная жизнедеятельность может быть определена как траектория (путь) в субъектной онтологии. Траектории в совершенных онтологиях обладают характером особенной “прямызни”, относительно которой движения в несовершенных онтологиях искривлены. Однако, воплощение в любую субъектную онтологию “выпрямляет” ее траектории.

Идеи витологии могут разрабатываться на примере любых онтологий, в первую очередь субъектных и в нашей реальности (умаление которых тем не менее не лишило их ктойного характера). По отношению к логике всеединства субъективация онтологии – частный случай единого метода абсолютизации. В русской философии всеединства наиболее популярны две онтологии – всемирно-историческая и ноуменально-космическая. И та и другая представляются философами в качестве субъектных онтологий, что вынуждает их постоянно использовать витологические обобщения при решении различных прикладных проблем.

Мы завершили наше исследование более строгими формулировками ментального многообразия и субъектной онтологии. С точки зрения введенных логических конструкций могут быть формально представлены многие частные логико-философские идеи философии всеединства: закон развития и логика абсолютного у Соловьева, имманентное – трансцендентное и идеи ментальной топологии у Булгакова, символизм трансцендентного Флоренского, полицентрическая среда “непосредственного самобытия” у Франка, система ментального обеспечения доказательства бытия абсолютного, моменты теофании по Карсавину, и т.д. Некоторые примеры таких формализаций и разъяснение отдельных частных мы даем в приложениях.

Приложения

Приложение 1. Ментальная диада

В философии всеединства ментальная диада “сущее – бытие” играет основополагающую роль. “Сущее – бытие” – это пара, выражающая собой источник бытия и само бытие как его предикат-проекцию в рамках некоторых условий предикации.

В логике всеединства ментальная диада передается отношением модуса – источника предикации, и единством модели и моды – как условий и результата предикирования. Ментальная диада может перейти в триаду “сущее – сущность – бытие”, и механизм логического предикирования будет представлен более дифференцированно – как триада “модус – модель – мода”.

Структура ментального многообразия \mathcal{M} может быть представлена таким образом, что в \mathcal{M} будет дано множество модусов, но в свою очередь все иные модусы M , кроме максимального (M^1), таковы, что они являются одновременно модами M^1 . Доминирует в ментальном многообразии максимальный модус. Это означает, что некоторая первичная структура ментального многообразия такова, что есть только максимальный модус M^1 и множество *его* моделей. Эта точка зрения на всеединство в наибольшей мере присуща Соловьеву. В этом случае всё ментальное многообразие сводится к одному максимальному модусу и его модам, т.е. к одной ментальной диаде. Однако, самоподобие ментальной диады приводит позднее к тому, что природа модусности

начинает сообщаться модам максимального модуса, и в пределе за каждой моделью M^1 возникает свой собственный источник предикации. Такова в большей мере концепция всеединства последователей Вл.Соловьева.

Тем не менее, в любом случае в философии всеединства максимальный модус остается доминирующим в ментальном многообразии.

Приложение 2. О самобытии и инобытии в философской логике

Философы повсеместно используют конструкции вида “х-в-себе” и “х-для-себя” (или “х-в-ином”) – конструкции самобытия и инобытия, которые могут быть применены ко всякой определенности. С точки зрения идей ментального многообразия это означает ни что иное как построение модуса M_x над определенностью x в некотором ментальном многообразии. Здесь самобытие x – это взятие x как рефлексивной моды, т.е. при условиях “совпадения с собой”, в своей собственной среде моделирования. Т.о. “х-в-себе” – это $M_x \downarrow M_x$. С другой стороны, инобытие x предполагает выяснение природы x в отношении к чему-то иному, т.е. выступает как трансфлексивная мода $M_x \downarrow M_y$, где $M_x \neq M_y$. Полнота бытия x предполагает L-противоречивое соединение самобытия и инобытия x , т.е. возведение определения x до статуса модуса-сущего M_x . Тем самым предполагается по крайней мере регулярное ментальное многообразие. Пусть это будет случай ментального многообразия со всеединством, в котором голоморфность обеспечивается топологическими средствами, как это было описано выше. Низшая форма закона тождества предполагает в этом случае редукцию модуса M_x до его рефлексивной моды $M_x \downarrow M_x$ и взятие из нее только непротиворечивой составляющей – $\text{Int}M_x \downarrow M_x$. Точнее, можно считать, что *закон исключенного третьего* редуцирует природу модуса к модам (рефлексивной и трансфлексивной), *закон тождества* выбирает рефлексивную моду $M_x \downarrow M_x$, *закон противоречия* редуцирует $M_x \downarrow M_x$ до $\text{Int}M_x \downarrow M_x$ (происходит потеря голоморфности). В целом возникает мир изолированных и замкнутых в себе определенностей, не раз описанный в русской философии всеединства. “Принцип определенности”, рассматриваемый Франком, следует трактовать в этом случае как предельное ослабление модусной природы определенностей.

Приложение 3. К формальному представлению закона развития у Соловьева

Перед чтением этого приложения мы рекомендуем посмотреть еще раз §2 Гл.1 (первый раздел) Части 2.

Во-первых, здесь Соловьев использует три начала-степени, и они предполагаются линейно упорядоченными. Оформим эти отношения в следующем виде (см рис.45).

На рис.45 круг А включен в В, который включен в круг С. Такое отношение можно оправдать неоднократным упоминанием Соловьева о подчинении низших степеней высшим. Предположим далее возможность представления в качестве модусов всех элементов –

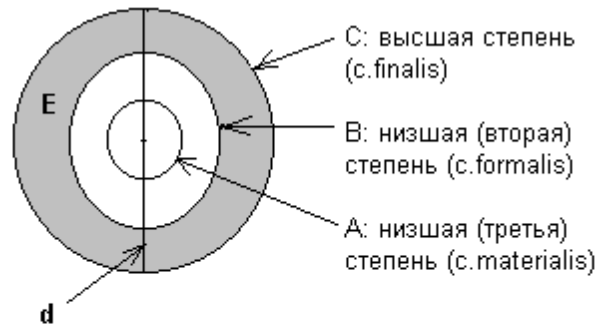


рис.45 Графическое выражение отношения степеней в законе развития.

A , B , C , $E=C \setminus B$ и нулевого элемента 0 – в рамках некоторого ментального многообразия со всеединством. Модус, сопоставленный элементу X , будем обозначать через M_X . Вооружившись этими средствами, вернемся к трактовке моментов развития у Соловьева.

1-й момент развития: состояние безразличного смешения степеней можно трактовать как данность всех модусов начал: M_A , M_B и M_C в модах $X \downarrow M^0$, т.е. в собственной модели нулевого модуса. Это приводит к “смешению” модусов, их неразличимости, т.к. $M_X \downarrow M^0$ – это ноль булевой алгебры в модели mM^0 при любом X . Итак, степени A , B и C мы интерпретируем как модусы M_A , M_B , M_C соотв., и в первом моменте развития они представлены своими нулевыми модами: $M_A \downarrow M^0$, $M_B \downarrow M^0$ и $M_C \downarrow M^0$. Эти же моды можно трактовать как потенциальное бытие соответствующих модусов. Соловьев отмечает относительность неразличимости (“безразличия”) степеней в 1-м моменте: с некоторой точки зрения здесь есть “зародышная организация”, которая сохраняет отношение (порядок) начал, но в умалённом виде (I, т.2, С.154). Мы можем выразить это в нашей модели, если нулевой элемент 0 будем интерпретировать как множество на плоскости с нулевой площадью. Например, это может быть какой-нибудь отрезок, пересечения с которым областей A , B , C сохраняют отношения этих областей. Рассечем круг C диаметром d (см. рис.45) и построим нулевой модус над d : $M^0 = M_d$. Тогда моде $M_C \downarrow M_d$ соответствует множество $C \cap d = d$, $M_B \downarrow M_d$ – диаметр B (b), $M_A \downarrow M_d$ – диаметр A (a). Т.о. в первичном состоянии смешения отношение кругов дано как отношение их диаметров, которые “безразличны” с точки зрения кругов, т.е. все есть одинаково нули как площади. В модели mM^0 как mM_d поглощение высшей степенью низших степеней (условие 2) и условие 3 – растворение в низших степенях высшей – можно трактовать как две стороны одной неразличимости: a, b, c с одной стороны, и d , с другой, – с точки зрения меры площади.

2-й момент развития:

2.1-й момент: 1) высвобождение низших степеней из-под власти высшей можно интерпретировать как переход в модель модуса M_X , где $X = A \cup B$ – слиянное единство низших степеней, противостоящее свободе высшей степени. Т.к. в нашем случае $A \cup B = B$, т.е. A подчинено B , то “вторая степень, еще включая в себя третью, отделяется от первой”. Т.о. мы переходим в модель модуса M_B . 2) одновременно высшая степень отделяется от низших и обретает свою свободу, которая в последующем заложит основу для свободного синтеза, т.е. C уже не будет исчерпываться $A \cup B$. Высшая степень в этом моменте развития дана в модели модуса M_E , т.к. $E = C \setminus (A \cup B)$.

Итак, 2.1-й момент – это образование двух моделей: mM_B и mM_E . В первой из них низшие степени находят свое слиянное единство в лице 2-й степени и одинаково в нем противостоят свободе высшей степени. В модели mM_E высшая степень обретает свою свободу от низших степеней, т.е. высшая степень как модус M_C дана в этой модели в виде моды $M_C \downarrow M_E$.

2.2-й момент: побеждает в реальности модель низших степеней, т.е. mM_B . Модель mM_E подавляется и потенциализируется.

2.2.1-й момент: происходит утверждение себя со стороны второй степени. Т.к. в нашем случае $A \cup B = B$, то 2.2.1-й момент совпадает с 2.2-м моментом (с другой стороны, если все же Соловьев отличает 2.2.1-й момент от 2.2-го, то тем самым предполагается, что в отношениях низших степеней есть элемент рядоположенности, в связи с которым $A \cup B \neq B$, и момент 2.2.1 отделяется от момента 2.2.).

2.2.2-й момент: утверждает себя третья степень, т.е. происходит переход к модели модуса M_A , где этот модус дан в виде рефлексивной моды $M_A \downarrow M_A$.

3-й момент: этот момент можно трактовать как: 1) соединение в высшей степени единства своей свободы от низших степеней (моды $M_C \downarrow M_E$) и включения их в себя (моды $M_C \downarrow M_B$), т.е. как вхождение в синтетическую модель mM_C и завершение полноты модуса M_C , 2) кроме того, в этом моменте развития все начала собирают в своем бытии все свои моды, и 3-й момент можно также трактовать как выход из условий модельности вообще, обретение началами статусов полных модусов – как единства всех своих мод, не сводимых ни к ним самим, ни к их частичным совокупностям (в связи с чем стоит заметить, что даже в рамках своего утопизма Соловьев всегда понимал свободную теократию трансрационально и описывал ее в терминах реальности “не от мира сего”).

Итак, третий момент – это собирание всей полноты ментального многообразия, всех его модусов, и в этом процессе достижение модели максимального модуса носит лишь “пусковой” характер.

Приложение 4. Идеи ментального многообразия в философии Хайдеггера

Пытаясь в некоторой мере проиллюстрировать важность конструкций ментальной диады и ментального многообразия не только в русской философии всеединства, но и в рамках философской логики вообще, мы позволили себе привести здесь в качестве приложения наше небольшое исследование о Хайдеггере. Этот текст следует рассматривать как выражение своего рода предварительной работы по отношению к философии Хайдеггера, намечающей основные направления дальнейшего более строгого исследования по реконструкции философского логоса Хайдеггера как одного из вариантов логики всеединства (если последнюю трактовать как философскую логику вообще – см. часть 1, глава 3, § 2).

В общем случае в языке есть некоторое и, как кажется, еще не до конца ясно осознанное измерение (назовем его условно “X-измерением”) варьирования вербального смысла. Наш тезис состоит в том, что именно в границах этого измерения осуществляются ментальные техники Мартина Хайдеггера. Неясность указанного измерения напрямую коррелирует с трудностью восприятия хайдеггеровского “возможного мира”. Мы ставим себе задачей в данном приложении прикоснуться к проблеме “декодирования” текстов Хайдеггера с точки зрения прояснения ментальной структуры X-измерения. В качестве “плацдарма” наших рассуждений комментаторского характера мы выбираем небольшое, но важное с точки зрения

самого Хайдеггера, произведение “Zeit und Sein” (см.31. Далее нумерация страниц после цитат соответствует этому изданию), в котором философ прикасается к “продумыванию до конца того, что изложено в “Бытии и времени” относительно деструкции онтологического учения о бытии сущего” (С.87).

Измерение языка – это некоторая его ментальная степень свободы, в рамках которой возможно варьирование любой единицы языка, причем это варьирование несводимо к другим подобным языковым актам. Например, измерения языка могут задаваться парами “синтаксис – семантика”, “логика – прагматика” и т.д. Иллюстрацию идеи Х-измерения можно продемонстрировать на примере.

Рассмотрим ряд вида:

“он(она) есть”, “ты еси”, “мы есмы”, “я есмь”.

Это ряд варьирования глагола “быть” по лицам в старославянском языке, утерянный в современном русском языке, но сохранившийся в том числе в немецком языке. Что растет в этом ряду (а то, что нечто растет, кажется достаточно очевидным)? Растет “личность”, “непосредственное присутствие”, “ктоиность”. Движение в этом и есть движение в рамках Х-измерения.

У всякого измерения есть две грани, пропорция которых задает “просвет” измерения и парностью которых возможно обозначить само измерение. Одну грань Х-измерения, абсолютизирующую “Яиность”, будем обозначать далее как “L-статус” варьлируемой единицы языка (от “limit” – предел, понимая ментальную конструкцию “Я” как систему обеспечения ментальной предельности вообще – см. об этом у Франка: часть 2, глава 4, § 3). Другую грань Х-измерения – грань “он-ности” – обозначим через “М-статус” (от “mediana” – то, что между “присутствиями”-пределами = опосредованное). Итак, идея Х-измерения языка предполагает, что всякая единица языка – слово-понятие, предложение-суждение, текст-замысел – может варьироваться, меняя в себе пропорции М- и L-статусов. Условно мы это можем изображать в форме ряда:

(*) У-есть, У-еси, У-есмы, У-есмы,

например:

время-есть, время-еси, время-есмы, время-есмы,

если У – это “время”. В качестве У могут выступать целые предложения и тексты, например:

“История бытия определяет себя в событиях истории”-есть,

“История бытия определяет себя в событиях истории”-еси,

“История бытия определяет себя в событиях истории”-есмы,

“История бытия определяет себя в событиях истории”-есмы.

Ситуация с Х-измерением в языке, однако, такова, что далеко не для всех единиц языка (а еще вернее – для подавляющего меньшинства из них) сам язык содержит хорошо обработанные многообразия, выражающие варьирование единиц языка в рамках Х-измерения. Речь здесь должна идти о совокупной системе средств языка – грамматических, логических, фонетических, ментальных, социокультурных и т.д., которые лишь в своем единстве способны обеспечить реальное простираение бытия языковой единицы в “просвете” Х-измерения. Таково например многообразие личных местоимений, но оно уже перестает быть очевидным по отношению к понятиям “бытия”, “времени” и т.д. С этой точки зрения мы выдвигаем следующую гипотезу (Х-гипотезу): Основной замысел феноменологии и в том числе философии Мартина Хайдеггера состоял в том, чтобы систематически развить новую степень свободы в языке, выражающую ментальное протяжение Х-измерения. Наше последующее изложение мы попытаемся выстроить как ряд попыток предварительного обоснования

– насколько это вообще возможно в рамках столь небольшого текста – выдвинутой гипотезы на материалах работы Хайдеггера “Время и бытие”.

Своему основному устремлению – “мыслить бытие, не принимая во внимание обоснование бытия сущим”, т.е. “мыслить бытие без сущего” – Хайдеггер остается верен и в “Zeit und Sein”, считая в этом свою позицию даже быть может более последовательной, чем в “Sein und Zeit”. Бытие и время для Хайдеггера – то первое, за чем уже всё остальное, и то последнее – за которым уже себя утаивающая предельная очевидность. Здесь еще возможен дискурс и возможна философия, но этот слой уже последний в таком роде. “Дальнейшее – молчание”. Возвращая бытию и времени тайну предельного, Хайдеггер отмечает их парадоксальный характер для субъект-предикатного мышления: они взаимоопределены, но ни об одном из них нельзя говорить как о предикате другого. Бытие и время – не сущие, но “предметы” (Sache – как предмет мышления, то, что под вопросом). Они не “есть”, но “даны” (Es gibt Sein, Es gibt Zeit – “дано бытие”, “дано время”, где “Es” – неопределенно-личное местоимение). Хайдеггер пишет: “Этой переменной (т.е. “Es” – В.М.) мы изменили лишь словоупотребление. Вместо “есть” мы говорим “дано”.

Чтобы добраться через языковые выражения к самим предметам, мы должны показать, как это “дано” дает себя увидеть и испытать. Подходящий путь туда будет таков, что мы должны разобрать, что же дается в этом “дано”, что означает бытие, которое дано, что означает время, которое дано. Соответственно, мы попытаемся взглянуть на это Es, которое дает нам бытие и время. Взглянув на него, мы станем предусмотрительными и в другом смысле. Мы попытаемся ввести в поле зрения это Es и его давание и напишем это “Es” с большой буквы” (С.83). Итак, здесь Хайдеггер сжато, чуть ли не формульно, очерчивает схему своего дальнейшего исследования. Он намерен исследовать бытие и время в ином статусе – не как “бытие(время) есть”, но как “бытие(время) дано”. Причем, подобная смена статуса воспринимается Хайдеггером на уровне языковой “переменной”: “У есть” может быть заменено на “У дано” (“Es gibt У”), где на место У могут быть подставлены в том числе (но в первую очередь) бытие и время. Первая задача исследования Хайдеггера – исследовать бытие и время в новом статусе (“бытие, которое дано” и “время, которое дано”). Вторая задача – “взглянуть на это Es, которое дает нам бытие и время”, т.е. на новый ментальный статус как “переменную” – “Es gibt У”, во всей его чистоте. Пока все это – “лишь изменение словоупотребления”, и здесь необходимо еще “добраться через языковые выражения к самим предметам”.

Итак, заметим здесь следующее: 1) Хайдеггер предполагает нахождение бытия и времени по крайней мере в двух статусах, 2) В таких статусах могут находиться и другие языковые единицы, коль скоро “место” в статусе мыслится Хайдеггером как “переменная”, 3) Хайдеггер считает, что один из статусов (“У есть” = “У как сущее”) доминирует в языке и не нуждается в своей разработке. Более того, необходимо преодолеть засилие этого статуса и вернуть в язык (либо разработать заново) другой статус (“У дано”), 4) Особенно нуждаются в статусе “У дано” философские понятия, и в первую очередь – понятия “бытия” и “времени”.

Теперь вернемся на некоторое время к нашей Х-гипотезе. Из этой гипотезы вытекает, что если бы Хайдеггер ставил своей задачей разработку в языке Х-измерения, то он попытался бы проварьировать по крайней мере наиболее базисные языковые единицы в рамках Х-измерения, разрабатывая языковое определение М- и L-статусов этих единиц. Хайдеггер попытался бы обобщить эти исследования и выработать своего рода “ментальную технику”, позволяющую варьировать языковые единицы по Х-измерению, независимо от конкретного вида единиц (переход на уровень “переменных”). В том случае, если бы для языковых единиц один из статусов оказался

бы уже хорошо разработанным, а второй статус отсутствовал или был “атрофирован”, то из X-гипотезы должно вытекать повышенное внимание Хайдеггера к разработке второго статуса. Именно это мы и наблюдаем, неясной остается лишь проблема, как именно связаны M- и L-статусы со статусами Хайдеггера “Y есть” и “Y дано”. Мы связывали идеи M- и L-статусов с пределами “Яйности” и “он-ности” в ряду (*). Но теперь логику рассуждений можно было бы и перевернуть: принимая, что Хайдеггер разрабатывает новое измерение языка, можно было бы эту идею X-измерения не наполнять заранее никаким конкретным содержанием, но взять в качестве M- и L-статусов именно те статусы языковых единиц, которые разработаны самим Хайдеггером. Назовем статус “Y есть” M-статусом Y, а статус “Y дано” – L-статусом Y. С этой точки зрения мы избавляемся пока от необходимости объяснения диссонанса между нашим “Яйным” L-статусом и “он-ным” характером хайдеггеровского L-статуса (напомним, что “Y дано” – это “Es gibt Y”, где “Es” – неопределенно-личное местоимение). Но позднее мы все же попытаемся синхронизировать эти два представления L-статуса и попробуем показать, что противоречий здесь нет.

Итак, M-статус Y – это Y как сущее, и это состояние Хайдеггер считает достаточно очевидным. Все усилия философа направлены на прописывание L-статуса, и в первую очередь он делает это по отношению к бытию и времени. Посмотрим же, что именно происходит с бытием и временем, когда они погружаются в L-статус (попутно мы сможем постоянно сравнивать L-статус этих языковых единиц с их M-статусом, набирая полноту X-измерения).

Бытие в L-статусе – это “присутствие” (Anwesen – В.М.), “разрешение присутствовать” (das Anwesenlassen – В.М.), причем: “Разрешение присутствовать проявляет свое собственное (das Eigenste – В.М.) в том, что оно выводит в несокрытое (das Unverborgene, ἀληθεια (греч.) – В.М.). Разрешить присутствовать означает – раскрыть, ввести в открытое. В раскрытии играет давание, а именно то самое давание, которое в разрешении присутствовать дает присутствие, т.е. бытие... Чтобы мыслить собственное бытие, требуется оставить его как основу сущего (как M-статус – В.М.) в пользу играющего давания, скрытого в раскрытии, т.е. ради дано. Бытие принадлежит этому дано в давании как дар” (С.84). И далее: “Давание, которое дает только свой дар, однако при этом удерживается и уклоняется, такое давание мы назовем посылом” (С.86). Здесь “посыл” (das Geschick – судьба) – это дар судьбы, ниспосылание судьбой (см. С.182). “По мере того, как каждый раз бытие удерживается уклоняющимся посылом, оно раскрывается мышлению со всей эпохальной полнотой своих изменений” (С.87).

Итак, бытие в L-статусе – это “присутствие”, которое может быть осуществлено по отношению ко всякому сущему (т.е. Y в M-статусе может быть переведено в Y в L-статусе), но легче это сделать по отношению к “крупным” сущим – таким как исторические эпохи (С.86), “исторические изменения присутствия” в формах высших понятий различных философских систем (С.85). Ближе к “присутствию” античность и особенно досократическая философия. Но в пределе: “Все, что можно установить исторически, находится внутри истории. Раскрытие богатства изменений бытия выглядит прежде всего как история бытия” (С.85-86). “Присутствие” – это результат выведения в “несокрытое”, т.е. перевести Y в L-статус означает сделать Y “несокрытым”. В этом случае само давание, выведение окажется сокрытым, потаенным – это давание как “посыл”, как “дар”. Именно это позволяет “присутствию” “раскрыться со всей эпохальной полнотой своих изменений”, где “эпохальный”, “эпоха” – от “эпохе” (εποχη), т.е. удержание в себе всего по собственной полноте, исполненности.

Здесь мы узнаем вечные конструкции философского логоса, облеченные в напряженный энергийный язык Хайдеггера. Бытие как “присутствие” – это нечто исполненное и самоочевидное, заполнившее собой ментальную тотальность сознания и потому переставшее быть “чем-то” = “сущим” = соотношенным с иным. Все выходящее за рамки тотальности “присутствия” удерживается от бытия и тем самым обеспечивает своим удержанием тотальность тотализованного “присутствия”, в том числе такова сама процедура тотализации (“давания”, “посыла”). Тотальность беспредпосылочна и пред-дана всему = подарена всему. Итак, бытие как “присутствие” – это абсолютизированное (тотализованное) бытие, бытие, сделанное самоочевидным (“несокрытым”) и безусловным. Y в L-статусе – это Y как безусловное = тотальное = “несокрытое”. Перевод Y в L-статус – это его абсолютизация. Хайдеггер вновь освежает вечные интуиции: всякое сущее способно войти в “несокрытое”, стать “даром” и “посылом”, “всей эпохальной полнотой” (тотальностью) нашего мышления (L-статус). И оно же может угаснуть в “сущем”, “бытии, понимаемом в смысле сосчитанного или поддающегося калькуляции запаса всего, имеющегося в наличии” (С.85) – таков M-статус. “Скалькулированное” и “сосчитанное” – таков M-статус. Во всякой линейке-калькуляторе есть пределы калькуляции, которые за-дают сосчитывание, но сами измерены быть не могут (L-статус), и есть то, что улавливается калькуляцией, лежит между пределами и только и определяется тканью их отношения (M-статус).

Прочтем теперь с этой точки зрения следующий отрывок: “Эпохи налагаются друг на друга так, что первоначальное послание бытия как присутствия закрывается все больше и больше. Лишь снятие этих завес – а это и означает “деструкция” – даст мысли пред-варительно заглянуть в то, что снимет с себя покровы, оказавшись посылом бытия” (С.87). Эпоха в ее настоящем, т.е. во всей силе ее “эпохе”, – это эпоха в L-статусе, ставшая тотальностью-бытием, т.е. данная в своем “первоначальном послании бытия как присутствия”. Время приводит к “налаганию” эпох друг на друга, в результате чего те эпохи, которые были в L-статусе, “закрываются все больше и больше”, т.е. уходят из “непотаенного”, понимание их становится все более и более условным и опосредованным – таков M-статус эпох. “Деструкция” – это акт возвращения эпохе ее статуса “посыла бытия”, возвращение ей предельности самоочевидного и “несокрытого”, возвышение до L-статуса. Таким образом, эпохи могут быть “посылами бытия” и могут все более “закрываться”, т.е. эпохи могут быть в двух статусах: “эпоха дана” (L-статус) и “эпоха есть” (M-статус), возможен переход из одного статуса эпохи в другой.

Далее, Хайдеггер например пишет: “Историческое же истории бытия определяет себя из ниспосылаемого в каждом посыле, а не из смутно представляемого события истории” (С.86). Здесь опять-таки речь идет о том, что историю можно понимать двояко: 1) Можно представлять историю как последовательность сущих-событий (Geschehen), каждое из которых “закрыто” от “непотаенного”, т.е. “смутно представляемо” = определено в M-статусе, 2) Возможно и такое представление истории, где каждое “историческое” “определяет себя из ниспосылаемого в каждом посыле”, т.е. дано как “посыл” бытия, как “непотаенное” = определено в L-статусе. Примерно так, как это было представлено выше, мы в данном случае имеем дело с двумя языковыми единицами вида:

- (1) “История определяет себя в событиях истории”-в-M-статусе,
- (2) “История определяет себя в событиях истории”-в-L-статусе.

Суждение (1) и есть то, что записано в кавычках. Суждение (2) конструируется Хайдеггером на основе “деструкции” понятия “историческое событие”, т.е. перевода его в L-статус, где

“историческое событие”-в-L-статусе = “история, ниспосылаемая себя в каждом посыле”.

Фраза (1) – это фраза в М-статусе = М-фраза, фраза (2) – это та же фраза, но в L-статусе = L-фраза. Языки, состоящие из соответствующих фраз, можно называть М- и L-языками. Философия Хайдеггера – это существенно философия, использующая L-язык. В пределе Хайдеггер стремится перевести все языковые единицы в L-статус, для чего ему существенно необходим энергийный язык, использующий все средства L-статуса современной западноевропейской языковой культуры. Начиная с определенной стадии, L-язык выходит за рамки философской прозы, требуя средств L-статуса, передаваемых языками мистики и поэзии. С этой точки зрения вполне понятна эволюция феноменологии в лице позднего Хайдеггера ко все более мифо-поэтическому дискурсу.

Отметим отличие методологии L-статуирования языковых единиц от диалектической логико-философской традиции. Хайдеггер пишет: “Для таких случаев (т.е. для случая тех понятий, которые как “бытие” и “время” взаимодействуют друг друга, выходя за рамки субъект-предикатных отношений логических сущих – В.М.) в философии известен выход. Противоречие оставляют, даже заостряют и пытаются это противоречащее и из-за этого распадающееся высказывание собрать в некое всеохватывающее единство. Этот метод называют диалектикой. Предположим, что можно привести в согласие противоречащие друг другу высказывания о бытии и времени через их охватывающее единство, тогда это был бы, конечно, выход, т.е. ход, уводящий от вопроса, от положения вещей, так как этот ход не вел бы ни к бытию как таковому, ни ко времени как таковому, ни к их взаимному отношению” (С.82). Т.о. Хайдеггер признает возможности диалектики как возможной философской техники, но его не устраивает безвопросность диалектических решений, которые замещают реальные отношения относящихся гомогенным внутри себя “всеохватывающим единством”. Ведь в этом случае бесполезно ставить вопрос об отношении бытия и времени как таковых, такое отношение будет замещено “единством”, в котором уже нет относящихся – ни бытия, ни времени. И хотя такой ход мысли возможен и имеет права на существования, по мнению Хайдеггера, но по-прежнему требует своего самостоятельного рассмотрения философская техника работы с тем отношением бытия и времени, в котором относящиеся даны как таковые, – и перед тем как они исчезнут во всеохватывающем диалектическом единстве. Такова именно ментальная техника L-статуирования языковых единиц, при котором происходит тотализация каждой языковой единицы, но в этой тотализации не исчезает гетерогенность тотализуемого. Более того, “присутствие” способно впустить в себя и собственное отрицание: “Неотвязнее всего проявляет себя широта охвата присутствия тогда, когда мы осознаем, что и отсутствие, как раз и оно, остается определенным через присутствие, иногда усиленное до жути” (С.85). Чем казалось бы это не диалектика, где “заостряют” противоречие “до жути” ? Но для Хайдеггера диалектическая традиция в конечном итоге слишком беспроблемна, рассматривая свои противоречия как нечто переходимое на пути к безвопросному синтезу. “Диалектика” Хайдеггера, если все же применять этот термин, – это приторможенная перед разрешением в каждом высшем единстве и доведенная подчас “до жути” ментального напряжения своих полярностей диалектика (правда, хайдеггеровская “жуть” не эмоциональна, но скорее вербальна – существенное высказывание из накатанной траектории понимания обязано у Хайдеггера преимущественно вербальным средствам L-статуса). Отношение бытия и времени у Хайдеггера не столько разрешает вопрос, сколько ставит его во всем напряжении собственной парадоксальности. Особенно таков L-статус времени, к которому мы теперь и переходим.

Переходя ко времени, Хайдеггер несколько угашает L-статус бытия-“присутствия” и обнаруживает его как настоящее времени, что определяет углубление проблематики бытия как переход к L-статусу времени (см. С.87). Здесь “Es” как переменная L-статуса передается от бытия ко времени. Итак, заметим: переход к L-статусу времени “закрывает” в какой-то мере L-статус бытия, переводя его из бытия-“присутствия” в бытие-настоящее, где настоящее – один из моментов времени (этот “один из” – маркер M-статуса).

Постепенно переходя к L-статусу времени, Хайдеггер постоянно соотносит его с M-статуированным временем. Последнее – это время как “чередa моментов теперь, следующих друг за другом”, “скалькулированное время”. Такое время одномерно (см. С.88-89). Но в таком времени нигде нет Времени, т.е. времени-в-L-статусе = собственно времени. Более того, “чем точнее, с технической точки зрения, и исчерпывающее измерение хронометра, тем меньше прибор дает повод задуматься собственно о времени” (С.89). Т.о. M- и L-статусы времени дополнительные: приготовление одного статуса обернется разрушением другого. Время в L-статусе – это “присутствие” как дление, “вхождение в длительность” (anwahren). Но когда “присутствие” длится, оно приближается к чему-то и затем удаляется от него. Эту последнюю фразу мы построили в M-статусе и спешим сделать поправку на L-статус: указанное “что-то” нужно возвести в L-статус (ср. с «поправками на вечность» в философии всеединства). Хайдеггер изначально дает L-статуарную формулировку в следующем виде: “Присутствие отправилось к нам, идет к нам, обращаясь, настоящее означает: вхождение-в-пребывание-навстречу-к-нам, к нам – людям” (С.89). Т.о. “что-то” возведением в L-статус оборачивается здесь “человеком”, который “так стоит внутри прихода присутствия, обращающегося к нему, что он становится восприимчиком этого дара, присутствия, которое дано...” (С.90). Sein оборачивается Dasein. Итак, время в L-статусе дано как “простирающееся присутствие” – простирающееся в настоящее, в побывшее и в будущее. Сделав шаг в сторону “Бытия и времени” и положив в основу длящегося “присутствия” Dasein, Хайдеггер выпускает в тотальность “присутствия” его иное, но вскоре спешит вернуться к более сильному L-статусу, с позиций которого Dasein теперь уже кажется M-статусом: “Теперь дело выглядит так, как будто из-за этого указания в сторону человека мы сбились с пути, на котором хотели бы помыслить собственное времени (время в L-статусе – В.М.). В известном смысле это верно” (С.90).

Окончательная L-формулировка времени проводится Хайдеггером в два этапа: во-первых, он строит M-фразу определения времени, затем оговаривается о необходимости “компенсации” на L-статус этой фразы, и, во-вторых, выстраивает L-фразу. Этот фрагмент для нас особенно важен в силу явного проговаривания Хайдеггером всех промежуточных этапов L-статуирования. Вначале Хайдеггер дает M-фразу: “Приход наступающего в качестве пока-еще-не-настоящего подает и выводит одновременно то, что уже-более-не-настоящее, побывшее, и наоборот, побывшее само протягивает будущее” (С.91). Конечно, это уже не совсем M-фраза: некоторые элементы в ней уже L-статуированы. Таковы: будущее – как “пока-еще-не-настоящее” (точнее: “пока-еще-не-присутствие”), прошлое – как “уже-более-не-присутствие”, связь настоящего, будущего и прошлого – как “взаимодержание и подавание друг другу” (das Ver haltnis). Такого рода примеры заставляют ввести класс таких промежуточных языковых единиц, в которых часть элементов может находиться в M-статусе, часть – в L-статусе. Не устраивает Хайдеггера в этой промежуточной фразе еще один элемент, который кажется ему слишком M-статусным: речь идет об “одновременности” во взаимоотношении моментов времени. Ведь само время (время в L-статусе) – не сущее, и потому ему не могут приписываться предикаты, в том числе “одновременность” (заметим, что реально и сам Хайдеггер не может избавиться совершенно от субъект-

предикатных конструкций, но он повсеместно ослабляет М-статусы подобного рода конструкций, вводя предикаты в L-статус, что именно и делает субъект неопределенно-личным “Es”, а субъект-объектную связку в М-статусе “есть” превращает в L-статуарную связку “дано” (“Es gibt”). Поэтому реально Хайдеггера не устраивает слишком сильное звучание “есть” в “одновременности”, т.е. с языковой единицей может быть тесно связан статус ее употребления, так что языковая единица вообще становится знаком соответствующего статуса. В этом случае плодотворнее вообще отказаться от выражения иного статуса через данную языковую единицу, используя иные языковые единицы. Особенно тяготеют к L-статусу неологизмы, хотя в общем случае это большая и интересная проблема – какие именно средства языка способны обеспечить L-статус. Пока мы можем констатировать, что Хайдеггеру гениально удавалось использовать эти средства, причем объем их влияния выходит за рамки поэтических средств и поддается переводу).

Отмечая М-статус “одновременности”, Хайдеггер формулирует установку на его элиминацию (эпохе по отношению к нему, идея чего лежит в основе феноменологической редукции вообще). Он пишет: “... нам будет запрещено говорить, что будущее, прошедшее и настоящее имеются в наличии “одновременно”” (С.91). Далее Хайдеггер формулирует L-статус “одновременности” – это “просвет друг-друга-подавания будущего, прошедшего и настоящего”. В конечном итоге это всё то же “простертое присутствие”. “Основано ли это простирание на том, что оно нас достигает, или же оно достигает нас, потому что оно есть в себе простирание? Разумеется верно последнее” (С.91). “Достичь нас” означает здесь “стать несокрытым”, безусловно данным, т.е. тотальным. “Простирание” – это та полнота безусловности и “несокрытости”, которая заключена во времени. Поэтому Хайдеггер здесь по сути дела спрашивает: “Подчинена ли тотальность времени тотальности вообще, либо тотальность вообще – тотальности времени?” Подтверждая последнее, Хайдеггер лишь по иному утверждает, что тотальность времени в этом случае совпадает с тотальностью вообще, т.е. время дано в L-статусе. Хайдеггер отмечает парадоксальность подобной конструкции: “... мы обнаружим в отсутствии, будь это побывшее, будь это будущее, некий способ присутствия и обращения, который никоим образом не совпадает с присутствием в смысле непосредственно настоящего. Итак, следует принять во внимание: не каждое присутствие необходимо будет настоящим. Странный предмет” (С.91). L-статус времени – это в особенной степени “присутствие”, вобравшее в себя свое отрицание, хотя моменты этой гетерогенности L-статуса отмечались уже и в бытии. Но как это может быть? Как тотальность может меняться и быть нетотальной, разделенной в себе. Только через еще более немислимую тотализацию себя, вбирающую в себя свое иное, и на этом парадоксальном уровне “присутствия” возвращающая себя в элейское “единое”. Вернее здесь говорить о “всеедином” – трансрациональном совпадении “единого” с собой. Тотальность времени такова, что “она сближает наступление, прошедшее и настоящее друг с другом тем, что она удаляет. Ибо она оставляет побывшее открытым, тем что она отказывает ему в наступлении в качестве настоящего. Это сближение близости оставляет открытым приход из будущего, тем что оно задерживает настоящее в его ходе. Сближающая близость имеет характер отказа и задержания” (С.93). Тотальность такова, что она сливает в себе все моменты времени, но так, что и удерживает их в их разделенности, выделяя тем самым неохваченное собою внутри себя. Но парадоксальным образом именно такая тотальность по-настоящему тотальна, вплоть до включения в себя своего иного. Такое время уже не одномерно, но четырехмерно, поскольку каждый момент времени – настоящее, прошедшее и будущее, – став тотальным, обретает самодостаточность самостоятельного измерения, но в то же время (это “в то же время”

должно быть понимаемо с поправкой на L-статус, конечно. И здесь вполне применимо употреблявшееся нами выше понятие «трансструктуры») немислимо пронизывается «просветом» самого Времени – как четвертой тотальности-измерения (см. С.92-93).

Наконец Хайдеггер подходит к третьему этапу своего рассуждения. Он резюмирует в качестве краткой сводки свои предшествующие исследования по бытию и времени:

“Давание в “дано бытие” проявило себя как посыл и как судьба присутствия в своих эпохальных изменениях.

Давание в “дано время” проявило себя как просвет простирания четырехмерной области” (С.94).

Итак, L-статус бытия приготовлен как “посыл присутствия” = ментальное тотальное и безусловное.

L-статус времени приготавливается как “просвет” = трансрациональная тотальность, впускающая в себя троякость своих тотальностей-отрицаний.

В обоих случаях мы имеем дело с тотальным (безусловным), но в первом случае оно более спокойно в себе и совпадает с собой, сближаясь с элейским “единым”. Во втором случае тотальность “присутствия” особенно напряжена и парадоксальна, расширяясь до “присутствия отсутствия”, вбирая в себя “присутствие” своего иного. Первое – это “посыл”, второе – “просвет”.

Но даже L-статусом времени еще не исчерпана вся полнота “несокрытого”. Остается некоторый предельный остаток напряженнейшего и почти неуловимого зияния, отделяющего тотальность времени от последней мыслимой тотальности. Именно этот остаток позволяет обнаружить даже после освоения “присутствия” времени способность удивиться чему-то еще – “загадочному “Это” (Es), которое мы называем, говоря: дано время, дано бытие” (С.94). Здесь “несокрытость” “присутствия” усиливается Хайдеггером до предела всякой выразимости даже в рамках L-языка самого Хайдеггера.

Здесь пришла пора поговорить о выразительных возможностях языка вообще, и Хайдеггер обращается к этой теме. Он набрасывает идеи конструкции фразы-суждения в L-статусе. Суждение в M-статусе – это суждение вида “X есть Y”, где X – субъект, Y – предикат. Суждение в L-статусе – это суждение вида “Es gibt Y” (“дано Y”) – ср. с идеей тетического суждения у Франка. С переходом к L-статусу субъект X переходит в стоящее за неопределенно-личным местоимением “Es”, предикат Y тотализуется (дается как “несокрытое”). Но как мыслить это утаенное за “Es”, если все до сих пор сказанное можно отнести к L-статуарным его предикатам, и в конце концов так можно представить вообще все произносимое в языке, даже в L-языке. Даже в L-языке мы всегда погружены в тотальность L-предикатов и не можем пробиться к их L-субъекту – именно в силу условий тотализации предикатов (само давание утаивает себя). Хайдеггер пишет: “Произносимое в “дано бытие”, “дано время” “Es” называет, вероятно, что-то превосходное, во что мы здесь еще не вошли” (С.95). И далее: “Ввиду того, что в предложениях “дано бытие”, “дано время” речь идет не о сущем, а пропозициональная структура предложений была унаследована нами от греко-римских грамматиков исключительно для высказываний о сущем, ввиду этого, нам и следует принять во внимание возможность того, что высказывания “дано бытие”, “дано время” – это не те предложения, которые навсегда застыли в пропозициональной структуре субъектно-предикатных отношений. Но все же как иначе должны мы ввести в поле зрения это “Es”, которое мы произносим, говоря “дано бытие”, “дано время”? Именно так, что мы отныне мыслим это “Es” по способу давания, которое принадлежит ему: давание как посыл, давание как просвет простирания” (С.95-96). Итак, Хайдеггер отказывается от характеристики L-субъекта (“Es”) самого по себе, вне L-предикатов. L-субъект вполне определен “способом давания” L-предиката, составляет

минимизированное сущее (М-статус), остаток которого присутствует как “последнее приращение” исчезающего сущего в намекающем указании на то, что едва мнится в качестве источникности тотализованного “присутствия” предиката.

Только при таких оговорках можно наконец ввести третье “присутствие” (L-субъекта), пронизывающее “присутствия” бытия (“посыл”) и времени (“просвет”). Это “обособляюще-высвояющее присвоение” (das Ereignis), “присутствие” как “событие”, оно обособляет бытие и время в их особности и единит далее непреходимой тотальностью их тотальности. Но по отношению к das Ereignis необходимо особенно ужесточить эпохе М-статуса, вплоть до крайней апофатичности: “Что остается сказать? Лишь одно: Das Ereignis ereignet – Присвоение присваивает. Этим мы говорим о том же самом, исходя из того же самого – для того же самого” (С.100). Ведь для того чтобы не удовлетвориться L-субъектом и пытаться определить его чем-то высшим, пришлось бы открыть еще более “несокрытую” тотальность, но тогда по определению все предшествующее касалось не последних границ выразимого. Если бытие и время взяты как “присутствие”, то далее их L-субъекта идти некуда – ведь именно так введено Хайдеггером “присутствие”.

Хайдеггер замечает: “Событие – это не высшее всеохватывающее понятие, под которым можно расположить в определенной иерархии бытие и время. Логические отношения порядка здесь нам ничего не скажут” (С.98). Но не следует спешить и впадать в противоположную крайность полного отрицания подобных конструкций – ведь они явно слышны в рассуждениях Хайдеггера, иначе ему не пришлось бы делать эту оговорку. Что же принципиально выводит за рамки “логических отношений порядка”, по мнению Хайдеггера? Ответ таков: “Потому что пока мы мыслили бытие и следовали за его собственным, оно оказалось протянутым сквозь простирание времени даром посыла присутствия” (С.98). “Дар посыла присутствия”, т.е. L-статус бытия, – вот что делает ограниченными “логические отношения порядка”, которые тем самым относятся Хайдеггером к миру сущего (М-статуса). Т.о. отношение трех “присутствий” – “посыла”, “просвета” и “события” – это и не отрицание “логических отношений порядка”, но и ни в коем случае не эти последние. Остается одно – возвести “логические отношения порядка” в L-статус. Здесь мы касаемся проблемы распространения идей М- и L-статусов не только на языковые единицы, но и на структуры вообще (идея трансструктуры). Возможны структуры в М- и L-статусах, например, структура порядка на некотором множестве. Что именно будет меняться в структуре при ее переходе к L-статусу – отдельная проблема. Здесь мы ее только отмечаем.

Итак, мы попытались проанализировать ментальную технику Хайдеггера как языковую деятельность по варьированию единиц языка (в первую очередь бытия и времени) в рамках X-измерения. Пока для нас X-измерение не было наполнено конкретным содержанием, но рассматривалось на уровне новой степени языковой свободы вообще, предполагающей пределы двух статусов всякой языковой единицы. Эти статусы мы обозначили как М- и L-статусы и обратились к выяснению их смысла в конкретной работе Хайдеггера “Время и бытие”. Теперь мы можем сделать следующий вывод. L-статус языковой единицы Y у Хайдеггера – это Y как “Y дано” (“Es gibt Y”), что означает взятие Y как “присутствия” = “несокрытого” = ментальной тотальности и безусловности нашего сознания. М-статус языковой единицы Y у Хайдеггера – это Y как “Y есть”, что означает взятие Y как “сущего” = ментальной нетотальности и условности нашего сознания. Идея X-измерения предполагает, что варьирование к М- и L-статусу может быть проведено по отношению к любой языковой единице, в частности, любая единица языка может быть введена в L-статус (сделана “феноменом”), в связи с чем феноменология в самом деле ничего не добавляет к

бытию, но лишь меняет точку зрения на него. Здесь возникают две крайние позиции по отношению к подобному рода ментальной технике. Одна из них подозревает, что все сказанное феноменологией – это все уже известное и лишь иначе произнесенное. За каждой L-фразой она открывает соответствующую ей M-фразу, обнаруживая изоморфизм M– и L-языков. Отсюда делается вывод о ненужности L-статуса вообще и представление о феноменологической технике как плодотворной деятельности по порождению “лишних сущностей”. Противоположная позиция, которая в наибольшей мере присуща апологетам от феноменологии, пытается совершенно отрицать связь M– и L-конструкций и скатывается в разного рода феноменологические спекуляции, проявляющиеся чаще всего в наложении “табу” в рамках феноменологического сообщества на явно высказываемые M-эквиваленты L-фраз. Попытка подобного рода “объективации” воспринимается как “дурной тон”. “По умолчанию” тем не менее постоянный перевод на M-язык совершается в любом, даже самом замкнутом, феноменологическом сообществе. Обе позиции одинаково крайние и одинаково вредны для настоящего развития феноменологической техники. Реальная ситуация скорее всего состоит в проблеме выяснения истинного соотношения между M– и L-языкам и привития культуры безопасного и поощряемого движения по всему ментальному протяжению X-измерения. Скорее всего M– и L-языки находятся в более сложном отношении друг с другом, нежели изоморфизм, что делает их одинаково значимыми. Выяснение этого отношения и составляет, по нашему мнению, реальную проблему феноменологии (в частности, см. наше Приложение 5, в котором делается попытка выявить некоторые свойства L-языков, свойства L-противоречивости, отсутствующие в M-языках).

Наконец, заметим, что пресловутая “критика метафизики”, провозглашенная в том числе феноменологической традицией: мыслить бытие без сущего, предстает теперь в свете установки на построение философского дискурса в рамках L-языка. Реально это чаще всего означает “приглушенное” использование M-языка с постоянно делаемыми поправками на L-статус. С этой точки зрения философия Хайдеггера, например (только в плане своего логоса конечно), – это вполне философия Гегеля или Соловьева, по отношению к которым систематически применяется компенсация на L-статус предикатов сущего (в смысле Соловьева), что во многом налагает “эпохе” на само сущее.

В силу понимания “Я” как ментальной тотальности (сравни с анализом субъективности как «непосредственного самобытия» и идеей «сильного L-статуса» у Франка) мы теперь можем синхронизировать первоначально интерпретируемый нами L-статус как предел “Яйности” с трактовкой L-статуса Хайдеггера. Это может вызвать обвинения в сведении “присутствия” к “сущему” (“субъекту”), на что можно заметить, что L-статус трактуется нами не просто как “Я” (“самосознание”=“субъект”), но как тот предел ментальной тотализации (абсолютизации), к которому мы несомненно ближе, поднявшись от сущего-“он” к сущему-“Я”. С этой точки зрения неопределенно-личное “Es” у Хайдеггера следует трактовать скорее как тот предел ментальной тотализации, к которому ближе “Я”, нежели “он” (вспомним о связи Sein и Dasein). Неопределенная личность “Es” – это угашение определенности за счет сверхусиления личностного тотального, но не достижение той неопределенности личностного, которое связано с его ослаблением в объектно-сущем.

Наконец, заметим, что описываемые выше конструкции можно выразить в рамках некоторого ментального многообразия \mathcal{M}_H , в качестве модусов в котором выступают все возможные языковые единицы. Поскольку Хайдеггером предполагается феномен экранизации и, по-видимому, голоморфности языковых единиц, то можно предположить, что \mathcal{M}_H – это ментальное многообразие со всеединством. Если X –

какой-либо немаксимальный модус из \mathfrak{M}_H , то для X определены L -статус, $X \downarrow_L$, и M -статус, $X \downarrow_M$, в связи с чем ментальные техники Хайдеггера во многом могут быть рассмотрены как перевод X из M -статуса в L -статус и призыв пользоваться таким L -языком, т.е. языком, в котором все языковые единицы даются в L -статусе. Существенное отличие, однако, подхода Хайдеггера от философии всеединства состоит в наложении гораздо более сильного «эпохе» на выражение максимального модуса M^1 («сущего» Соловьева). Выразить этот модус мы не можем, так как это предполагало бы уже некоторый M -статус этого модуса, что невозможно. Это вполне соответствует тому факту, что только для максимального модуса M^1 в ментальном многообразии \mathfrak{M}_H не определен M -статус. Поэтому для языковых единиц, выражающих M^1 (das Ereignis), необходим предельно сильно подготовленный L -статус.

Приложение 5. Об одном методе введения L -противоречий на формальных теориях

Пусть T – формальная теория с языком L (мы опираемся здесь на вариант построения математической логики, как он дан в [30]). Пусть для теории T определена некоторая модель A , включающая в себя множество натуральных чисел \mathbb{N} (вместе с нулем). Предположим также, что в теории T выводимы формулы, которые могут быть сокращены метавыражениями вида $\langle \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{a}(n) = \mathbf{a} \rangle$ и проинтерпретированы на A как

равенство предела последовательности индивидов из A $\{a_n\}_{n=0}^{n=\infty}$ индивиду a из A .

Тем самым предполагается, что в структуре A есть, как минимум, два сорта индивидов – индивиды первого сорта (типа a_n и a), и индивиды второго сорта как предельные последовательности индивидов первого сорта. Пусть \mathbf{n} – терм в L для обозначения натурального числа n , и формула \mathbf{A}_n – формула из L вида:

$$(*) \quad \mathbf{A}_n = \mathbf{A}_{x_1, x_2, \dots, x_m} [\mathbf{a}_{n \pm p_1}^1, \mathbf{a}_{n \pm p_2}^2, \dots, \mathbf{a}_{n \pm p_m}^m], \text{ где } p_j \in \mathbb{N}, j=1, \dots, m$$

Это означает, что формула \mathbf{A}_n – это результат подстановки на места переменных x_1, x_2, \dots, x_m в формулу \mathbf{A} соответственно термов $\mathbf{a}_{n \pm p_1}^1, \mathbf{a}_{n \pm p_2}^2, \dots, \mathbf{a}_{n \pm p_m}^m$, каждый из которых является элементом бесконечной последовательности $\{\mathbf{a}_k^j\}_{k=0}^{k=\infty}$, и в теории T выводимы теоремы вида:

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{a}_n^j = \mathbf{a}^j$$

для каждого j . Предположим также, что в формуле \mathbf{A}_n больше не встречается термов указанного вида, кроме термов $\mathbf{a}_{n \pm p_1}^1, \mathbf{a}_{n \pm p_2}^2, \dots, \mathbf{a}_{n \pm p_m}^m$.

Такого рода теорию T будем называть « t -предельной теорией» (t – от “term”) относительно структуры A . В качестве примеров t -предельных теорий можно привести теорию множеств, в которой могут быть определены пределы последовательностей множеств, теорию вещественных чисел, где могут быть определены предельные последовательности на вещественных числах.

Пусть T – t -предельная теория с языком L . Построим для теории T некоторую теорию T^* с языком L^* по следующим правилам. Для формул \mathbf{A}_n вида (*) определена

последовательность $\{\mathbf{A}_n\}_{n=0}^{n=\infty}$. Положим по определению:

$$\mathbf{A}_\infty = \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{A}_n = \mathbf{A}_{x_1, x_2, \dots, x_m} [\lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{a}_n^1, \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{a}_n^2, \dots, \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{a}_n^m]$$

Это определение позволяет свести понятие предела формулы к пределам термов, входящих в эту формулу. Последовательности $\{\mathbf{A}_n\}_{n=0}^{n=\infty}$ формул \mathbf{A}_n вида (*), а также стационарные последовательности из формул языка L будем называть «предельными последовательностями формул» из L . Построим язык L^* как множество тех же термов, что и в языке L , и множество всех предельных последовательностей формул из L . Язык L может быть вложен в язык L^* на основе такого инъективного отображения $\chi: L \rightarrow L^*$, что, если \mathbf{a} – терм из L , то $\chi(\mathbf{a}) = \mathbf{a}$; если же \mathbf{A} – формула из L , то $\chi(\mathbf{A})$ – это стационарная последовательность из формул \mathbf{A} . Предельные последовательности формул $\{\mathbf{A}_n\}_{n=0}^{n=\infty}$ будем называть “формулами” языка L^* (таким образом, языки L и L^* не различаются между собою алфавитами и множествами термов, но только множествами формул).

Для языка L^* введем логические операторы отрицания (\neg), конъюнкции (\wedge), дизъюнкции (\vee), кванторов существования (\exists) и всеобщности (\forall) по следующим правилам:

$$\neg \{\mathbf{A}_n\}_{n=0}^{n=\infty} = \{\neg \mathbf{A}_n\}_{n=0}^{n=\infty}$$

$$\{\mathbf{A}_n\}_{n=0}^{n=\infty} \wedge \{\mathbf{B}_n\}_{n=0}^{n=\infty} = \{\mathbf{A}_n \wedge \mathbf{B}_n\}_{n=0}^{n=\infty}$$

$$\{\mathbf{A}_n\}_{n=0}^{n=\infty} \vee \{\mathbf{B}_n\}_{n=0}^{n=\infty} = \{\mathbf{A}_n \vee \mathbf{B}_n\}_{n=0}^{n=\infty}$$

$$\exists x \{\mathbf{A}_n\}_{n=0}^{n=\infty} = \{\exists x \mathbf{A}_n\}_{n=0}^{n=\infty}$$

$$\forall x \{\mathbf{A}_n\}_{n=0}^{n=\infty} = \{\forall x \mathbf{A}_n\}_{n=0}^{n=\infty}$$

Можно показать, что верны следующие соотношения:

$$\begin{aligned} \neg \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{A}_n &= \lim_{n \rightarrow \infty} \neg \mathbf{A}_n \\ \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{A}_n \wedge \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{B}_n &= \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{A}_n \wedge \mathbf{B}_n \\ \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{A}_n \vee \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{B}_n &= \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{A}_n \vee \mathbf{B}_n \\ \exists x \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{A}_n &= \lim_{n \rightarrow \infty} \exists x \mathbf{A}_n \\ \forall x \lim_{n \rightarrow \infty} \mathbf{A}_n &= \lim_{n \rightarrow \infty} \forall x \mathbf{A}_n \end{aligned}$$

Используя язык L^* , построим на его основе теорию T^* . Именно, положим, что предельная последовательность формул $\{A_n\}_{n=0}^{n=\infty}$ – как формула языка L^* – является

теоремой теории T^* , если найдется такое $m \geq 0$, что для любого $n \geq m$ формула A_n является теоремой теории T . С этой точки зрения логика теории T^* обобщает логику теории T в следующем смысле: если A – теорема теории T , то $\chi(A)$, как стационарная последовательность из формул A , является теоремой теории T^* . В простейшем случае теория T^* может пониматься как множество своих теорем. Теорию T^* будем называть «f-предельной теорией» (f – от “formula”). Описанная выше техника может быть теперь рассмотрена как методология построения f-предельных теорий на основе t-предельных теорий.

Логика теории T^* богаче формальной логики теории T . В частности, в рамках логики теории T^* могут быть введены два вида отрицания – «сильное» отрицание \neg и «слабое» отрицание \neg . Сильное отрицание было определено выше, рассмотрим теперь слабое отрицание. Пусть дана предельная последовательность формул $\{A_n\}_{n=0}^{n=\infty}$, где формулы A_n имеют вид (*). В этом случае под формулой $\neg A_n$ будем иметь в виду формулу

$$\neg A_n = \neg A_{x_1, x_2, \dots, x_m} [a_{n \pm s_1}^1, a_{n \pm s_2}^2, \dots, a_{n \pm s_m}^m], \text{ где } s_j \in \mathbf{N}, j=1, \dots, m,$$

где термы a_k^j взяты из предельных последовательностей $\{a_k^j\}_{k=0}^{k=\infty}$, т.е. $\lim_{n \rightarrow \infty} \neg A_n = \lim_{n \rightarrow \infty} \neg A_n$, и, если $\{A_n\}_{n=0}^{n=\infty}$ – теорема теории T^* , то ее слабое отрицание $\neg \{A_n\}_{n=0}^{n=\infty} = \{\neg A_n\}_{n=0}^{n=\infty}$ – также теорема теории T^* .

Из определения слабого отрицания видно, что это отрицание отличается от сильного отрицания только сдвигами по номерам подставляемых термов: вместо термов $a_{n \pm p_j}^j$ используются термы $a_{n \pm s_j}^j$. Отсюда следует, что для стационарных последовательностей теорем слабое отрицание не определено, так как стационарные последовательности предполагают либо стационарные последовательности подставляемых термов, в связи с чем сдвиг по номерам не даст различия термов, либо вообще не содержат несвязанных термов.

Если для предельной последовательности формул $\{A_n\}_{n=0}^{n=\infty}$ в L^* определено слабое отрицание $\neg \{A_n\}_{n=0}^{n=\infty}$, и $\{A_n\}_{n=0}^{n=\infty}$ – теорема теории T^* , то конъюнкцию

$$\{A_n\}_{n=0}^{n=\infty} \wedge \neg \{A_n\}_{n=0}^{n=\infty} = \{A_n \wedge \neg A_n\}_{n=0}^{n=\infty}, \text{ которая в пределе дает противоречие}$$

$A_\infty \wedge \neg A_\infty$, но, тем не менее, является теоремой теории T^* , можно называть L-противоречием (L – от “limit”). Именно через L-противоречия могут быть выражены антиномии наивной теории множеств. Средства теории T^* дают нам теперь возможность различать противоречия-ошибки и L-противоречия. Противоречие-ошибка – это конъюнкция с сильным отрицанием, которая не может быть теоремой теории T^* (предполагается, что теория T непротиворечива); L-противоречие –

конъюнкция со слабым отрицанием, являющаяся теоремой теории Т. Тем самым мы получаем критерий логической демаркации.

Приложение 6. О выражении идеи L-противоречия в теории множеств

Общепринятый на сегодня в теории множеств способ разрешения трудностей, возникающих в случае «больших» множеств типа множества всех множеств, основан на наложении тех или иных ограничений, позволяющих *элиминировать* из аксиоматической теории противоречивые формулы наивной теории множеств.

Предлагаемый ниже подход исходит из принципиально иной идеологии. Предполагается, что в рамках наивной теории множеств можно выделить два класса противоречий – противоречия-ошибки и своего рода «необходимые» противоречия, связанные с феноменом ментальной предельности таких объектов как множество Рассела. В связи с такого рода утверждением естественно возникает вопрос о «критерии логической демаркации» этих двух видов противоречий и возможности совмещения второго класса противоречий с законами формальной логики («проблема согласования»). Второй класс противоречий назван мной «L-противоречиями» (от «limit» – предел), и демонстрируемая ниже техника может быть проинтерпретирована как решение сформулированных выше двух проблем – «критерия демаркации» и «проблемы согласования».

Конкретизируем теперь описанный в Приложении 5 подход применительно к теории множеств. Пусть S – какая-либо аксиоматическая теория множеств, являющаяся t -предельной теорией относительно некоторого теоретико-множественного универсума U_∞ (под теоретико-множественным универсумом здесь понимается семейство множеств, замкнутое относительно некоторых первичных операций порождения множеств в теории S). Напомним, что множество X называется пределом последовательности множеств $\{X_n\}_{n=0}^\infty$, что записывается в виде $\lim X_n = X$, тогда и т.т., когда

$$\bigcap_{n=0}^\infty (\bigcup_{k=n}^\infty X_k) = \bigcup_{n=0}^\infty (\bigcap_{k=n}^\infty X_k) = X.$$

В этом случае над S может быть построена f -предельная теория S^* .

Пытаясь выразить в S^* парадокс Рассела как L-противоречие, предъявим к теории S следующие дополнительные требования:

1) моделью теории S является некоторый теоретико-множественный универсум U_∞ , в рамках которого можно выделить бесконечную последовательность U_0, U_1, U_2, \dots «малых» теоретико-множественных универсумов, где $U_i \subseteq U_{i+1}$ и $U_i \neq U_{i+1}$, $i=0,1,2,\dots$, и $\bigcup_i U_i = U_\infty$.

2) для универсумов U_0, U_1, U_2, \dots в языке $L(S)$ теории S имеются имена U_0, U_1, U_2, \dots соотв., и в S верна схема аксиом $x \subseteq U_n \wedge x \notin U_n \rightarrow x \in U_{n+1}$, где U_n, U_{n+1} – переменные метаязыка, пробегающие имена U_0, U_1, U_2, \dots .

3) для каждого терма $X = \{x: \varphi(x)\}$ наивной теории множеств NS (под «наивной теорией множеств» здесь можно понимать, например, «идеальное исчисление» K и его расширения, как они сформулированы в [27] – см. [27, с.171-172]), где $\varphi(x)$ – формула

теории NS, свободно содержащая переменную x , в языке $L(S)$ теории S существует ранговый терм $X^n = \{x \in U_n : \varphi(x)\}$, $n=0,1,2,\dots$

4) последовательности $\{X^n\}_{n=0}^{\infty}$ ранговых термов – также термы t -предельной теории S .

В этом случае можно легко показать, что эти последовательности являются предельными последовательностями (т.к. $X^n \subseteq X^{n+1}$ – теорема теории S), т.е. для них определены предельные термы X^{∞} , являющиеся термами языка $L(S)$ теории S .

Для множества Рассела $R = \{x : x \notin x\}$ из наивной теории множеств NS определена в теории S бесконечная предельная последовательность ранговых множеств Рассела, $R^n = \{x \in U_n : x \notin x\}$, с предельным термом R^{∞} , для которого в S предполагается выводимой теорема $R^{\infty} = \lim_{n \rightarrow \infty} R^n$. В предположении непротиворечивости теории S , можно в этом случае показать, что формулы $R^n \notin R^n$ и $R^n \in R^{n+1}$ являются теоремами теории S для любых $n=0,1,2,\dots$. Тогда последовательность формул $\{R^n \notin R^n \wedge R^n \in R^{n+1}\}_{n=0}^{n=\infty}$ является L -противоречием – как формула теории S^* . В самом деле, теорема $R^n \in R^{n+1}$ может быть представлена в виде

$A_n = x_1 \in x_2 \quad x_1, x_2 [R^n, R^{n+1}]$, что является частным случаем формул вида (*) из Приложения 5.

В этом случае формула $R^n \notin R^n$ может быть представлена как $\neg A_n$ – слабое отрицание теоремы A_n , также являющаяся теоремой S . В самом деле, для $R^n \notin R^n$ можем записать:

$$\neg A_n = R^n \notin R^n = \neg (x_1 \in x_2) \quad x_1, x_2 [R^n, R^n],$$

что отлично от сильного отрицания $\neg (x_1 \in x_2) \quad x_1, x_2 [R^n, R^{n+1}]$ теоремы $R^n \in R^{n+1}$ только сдвигом по номеру второго подставляемого терма.

Через L -противоречивую формулу $\{R^n \notin R^n \wedge R^n \in R^{n+1}\}_{n=0}^{n=\infty}$ может быть проинтерпретировано разрешение проблемы парадокса Рассела.

Предельная формула $R^{\infty} \notin R^{\infty} \wedge R^{\infty} \in R^{\infty}$ может быть рассмотрена в этом случае как выражение идеи трансрационального синтеза, в котором доведены до предела (тотализованы) две дополнительные предикации $R^n \notin R^n$ и $R^n \in R^{n+1}$ (являющиеся предикациями символа трансцендентного $R^n \notin R^n \wedge R^n \in R^{n+1}$), становящиеся формально-несовместимыми в пределе своей тотализации.

На указанных конструкциях можно проиллюстрировать и идею ментальной пропорции, которая для случая конкретных формул, выражающих парадокс Рассела, приобретет вид

$$\frac{R^n \notin R^n}{R^n \in R^{n+1}} = \frac{\lim R^n \notin R^n}{\lim R^n \in R^{n+1}}$$

– пропорции, представляющей символически факт выражения отношения формул $\lim R^n \notin R^n$ и $\lim R^n \in R^{n+1}$ отношением формул $R^n \notin R^n$ и $R^n \in R^{n+1}$ в бесконечной предельной последовательности.

Приложение 7. О возможности введения L-противоречий в связи с теоремой Гёделя

Как известно, в метаматематике могут быть доказаны две теоремы Гёделя – теорема о полноте [30,с.70] и теорема о неполноте [30,с.199]. Первая утверждает, что все непротиворечивые теории первого порядка полны, вторая, наоборот, утверждает существование неполных теорий первого порядка. Не является ли эта ситуация противоречивой?

Во-первых, в этих двух теоремах речь идет о двух разных видах полноты. В теореме полноты имеется в виду своего рода **семантическая полнота**, предполагающая доказуемость в теории всех истинных в теории формул. Истинность формулы в теории – это ее истинность во всех моделях теории. В теореме неполноты, в свою очередь, речь идет о **синтаксической неполноте**, т.е. о неразрешимости в теории по крайней мере одной замкнутой формулы, независимо от того, является ли эта формула истинной во всех моделях или нет. Различие этих двух видов полноты-неполноты проявляется в возможности существования одновременно семантически полной и синтаксически неполной теории, если только неразрешимые замкнутые формулы этой теории не будут истинными во всех моделях этой теории. В этом случае противоречия, подобного противоречию Рассела, в наивной теории арифметики, как будто, не возникает. Поскольку построение L-противоречивой теории предполагает наличие противоречия в рамках того или иного наивного подхода, то для теории арифметики и математической логики возникает потребность, как это ни покажется странным, предварительного выражения наивных противоречий в этих областях, только на основе которых впоследствии можно будет пытаться развить теорию L-противоречия. Ниже мы приводим размышление о возможности введения таких наивных противоречий в математической логике.

Пусть T – непротиворечивое, рекурсивно-аксиоматизируемое расширение теории формальной арифметики N .

В этом случае в теории T , согласно теореме Гёделя о неполноте, возникает недоказуемое гёделево предложение G^0 , утверждающее свою недоказуемость в T . Обозначим теорию T через T^0 . Расширим далее теорию T^0 добавлением к ее аксиомам предложения G^0 . Полученную новую теорию обозначим как T^1 . T^1 – также рекурсивно-аксиоматизируемое расширение N . Положим, что T^1 непротиворечива. Тогда для T^1 также может быть построено, согласно теореме Гёделя о неполноте, предложение G^1 , недоказуемое в T^1 и утверждающее свою недоказуемость в теории T^1 . Так продолжая и далее, мы можем построить бесконечную последовательность теорий T^0, T^1, T^2, \dots и недоказуемых в них гёделевых предложений G^0, G^1, G^2, \dots , где теория T^{k+1} получена из теории T^k добавлением к аксиомам T^k предложения G^k как новой аксиомы. Рассмотрим теорию T' , полученную как объединение множеств всех теорем теорий T^k . Будем называть теоремы теории T' , не являющимися теоремами теории T^0 , теоремами в нефинитном смысле (метатеоремами). Теоремы теории T^0 – теоремами в финитном смысле.

Подобно тому как в теории множеств существует наивный подход, приводящий к противоречиям и позволяющий затем использовать эти противоречия для развития идей L-противоречия в теории множеств, подобно этому можно говорить о возможности существования своего рода наивного подхода в математической логике или теории моделей. Наивный подход в математической логике может рассматриваться как выражение позиции отождествление понятий теорема в финитном и нефинитном

смысле. В самом деле, в рамках логики естественного языка парадокс лжеца оказывается органично вырастающим изнутри логики самого языка, что придает этому парадоксу оттенок теоремы. Аналогично, можно предполагать, что гёделёво предложение также оказалось бы теоремой теории T , если бы это не вело к противоречию. Отказ признать это предложение в качестве теоремы обеспечивает непротиворечивость теории. Но это уже выражение некоторой «постнаивной» методологии, преодолевающей противоречия наивного подхода. Тогда этот наивный подход также оказывается противоречивым, допуская гёделёво предложение в качестве теоремы. С этой точки зрения в рамках наивного подхода гёделёво предложение должно быть включено в состав теорем теории. Однако такое понимание теоремы является более широким, чем понимание теорем в финитном смысле. Эта идея и выражается нами в утверждении связи наивного подхода в математической логике и позиции неразличения финитного и нефинитного смысла теорем теории. Теорему Гёделя о полноте также можно трактовать в этом случае в нефинитном смысле – как распространение теоремы полноты в том числе и на метатеоремы. В рамках классической теории моделей идеи наивного подхода наиболее близко реализуются в методологии рассмотрения теории элементарной арифметики в рамках фиксированной стандартной модели (но в этом случае нет противоречивости, что отличает такое представление наивного подхода в математической логике от противоречивого наивного подхода в теории множеств. Это приводит к необходимости введения дополнительных средств и условий, позволяющих сначала выразить наивный подход в математической логике противоречиво, а затем уже воспроизвести идею L -противоречия).

С этой точки зрения теорию T можно рассмотреть двояко: отождествляя T с теорией T' и не проводя такого отождествления. Если T исследуется и описывается в первом смысле, т.е. T отождествляется с теорией T' , то здесь тем самым предположено «слабое» свойство «быть теоремой в нефинитном смысле» Thm_T^I , выполненное для большего множества формул. Если же теорию T , ее теоремы, описывать без привлечения понятия «метатеоремы», то в данном случае используется более «сильное» свойство «быть теоремой в финитном смысле» Thm_T^F , выполненное для более узкого множества формул. Гёделёво предложение обладает первым свойством, но не обладает вторым. Наша позиция заключается в том, что теории T , являющиеся рекурсивно аксиоматизируемым и непротиворечивым (в рамках разведения финитных и нефинитных методов) расширением теории элементарной арифметики N , являются противоречивыми (в рамках отождествления понятия «теорема» в финитном и нефинитном смысле) теориями. С этой точки зрения ситуация оказывается вполне аналогичной ситуации в наивной теории множеств. Однако, как и в случае с теорией множеств, противоречия в метаматематике можно пытаться разделить на два класса противоречий – противоречия-ошибки и так называемые « L -противоречия». Гёделёво предложение играет в теории элементарной арифметики ту же роль, что и множество Рассела в теории множеств. Аналогично тому, как множество Рассела не может быть множеством в рамках наивного подхода, так и гёделёво предложение, утверждающее свою недоказуемость, не может быть теоремой, если «наивно» отождествлять понятия «теорема» в рамках финитного и нефинитного определений. Так же, как при построении аксиоматического подхода в теории множеств в той или иной мере приходится прибегать к технологии «выделения», так же и в рамках теории элементарной арифметики приходится отдельно выделять множество теорем в финитном смысле, включая его в более обширное множество теорем в нефинитном смысле – аналогов «классов» в теории множеств. В обоих случаях строится «диагональный объект» (множество Рассела или гёделёво предложение) по отношению

к некоторому выделенному множеству. Причем, добавление этого объекта к выделенному множеству вновь приводит к возможности провести диагонализацию на более высоком уровне. Возникает бесконечная иерархия. Любое объединение вновь построенных элементов из этой иерархии вновь приводит к возможности диагонализации этого объединения. Остановить этот *regressus ad infinitum* можно только на основе рассмотрения не объединений, но *предельных последовательностей* элементов иерархии. Эта техника более подробно продемонстрирована нами в Приложении 6, подобная же техника может быть проведена, по нашему мнению, и для теорий, подпадающих под действие теоремы Гёделя о неполноте. Центральную роль здесь играет понятие «*n*-рекурсивности», позволяющее воспроизвести логику доказательства теоремы о неполноте на любом уровне счетной бесконечной иерархии множеств «*n*-теорем» (подробнее см. 36). Однако, в этом случае, к сожалению, нельзя использовать технику построения предела последовательности формул на основании предела последовательности термов. Здесь необходимо прямо определить понятие предельной формулы, исходя из свойств только формул последовательности. Указанную трудность можно попытаться обойти расширением средств построения формул языка первого порядка на случай бесконечных дизъюнкций и конъюнкций. Понятие «предельной формулы» мы в этом случае можем ввести по аналогии с предельным множеством. Остановка диагонализации достигается в случае гёделева предложения построением предельной последовательности гёделевых предложений *n*-го уровня и рассмотрением этой последовательности как самостоятельного объекта некоторой специальной теории, подобной теории S^* в случае теории множеств (см. Приложение 6). В этом случае вторая теорема Гёделя теряет тот «роковой смысл», которой ей обычно приписывается. Объекты типа гёделева предложения, фигурирующие в парадоксе лжеца, могут быть представлены как *L*-противоречия. Возможна логическая техника работы с такого рода конструкциями, возможна специальная логика *L*-противоречий. Как это происходило уже не раз в истории рационализма, вслед за его отрицанием при столкновении с новой областью, рано или поздно происходит лишь расширение границ представлений о рациональности и логичности. Более подробное рассмотрение этих проблем читатель может найти в работе [36] автора (хотелось бы отметить, что в этой работе мы пытались ввести метатеоремы на основании понятия «метамодели». В общем случае такой способ не является обязательным. В конечном итоге возможно прямое определение метатеорем так, как это было сделано выше. На развитие техники *n*-рекурсивности в (36) это не влияет).

Приложение 8. "Этика" Спинозы и субъектные онтологии

Как уже отмечалось выше, можно интерпретировать положение дел *u* (и его подположения) как выражение субъектного восприятия, степени себя $\psi(u)$ как первичное чувство субъекта, и $\text{Grad}\psi(u)$ – как волю субъекта в положении дел *u* (здесь мы не будем различать реальную ($\text{Grad}\psi\downarrow$) и идеальную ($\text{Grad}\psi$) волю, т.к. в развиваемом ниже подходе аффекты могут быть построены для любой из этих волей). Можно считать, что субъект имеет первичную интенцию реализовать себя по $\text{Grad}\psi(u)$, это – идеал его живой деятельности в *u*, который, однако, может оказаться заблокированным в своей реализации со стороны внешних условий. Кроме актуальной воли, может быть определено множество потенциальных волей, желаний и интенций в субъекте. В общем случае *желание* – это не просто вектор силы $E\text{Grad}\psi$, мгновенно действующий в текущем положении дел *u*, но это и целый отрезок жизнедеятельности

субъекта $[u, u']$, переводящий субъекта в некоторое желаемое положение дел u' , т.е. степени себя растут в этом отрезке, в связи с чем осуществление желания всегда приводит к аффекту «удовольствия» $^+[u, u']$. Сила $\vec{F} = E\text{Grad}\psi(u)$ оказывается в этом случае только «первой», стартовой силой, которая запустит движение по отрезку $[u, u']$, и окажется моментом последовательности сил, способных привести к реализации $[u, u']$. Таким образом, точнее желание представлять не в виде постоянной, но переменной силы, $E\text{Grad}\psi(v)$, где $v \in [u, u']$. Если субъект находится в некотором настоящем положении дел u , то разного рода обуревающие его желания могут побуждать его к совершению различных отрезков жизнедеятельности $[u, u'_1], [u, u'_2], \dots, [u, u'_n]$, расходящихся к различным конечным положениям дел из одного настоящего положения дел. Каждая сила-переменная $E\text{Grad}\psi(v)$ определяется на u как начальном условии и должна привести к u' как своей цели. Таким образом, u' – это *предмет* желания $E\text{Grad}\psi(v)$, то, что желается в $E\text{Grad}\psi(v)$. Отрезок жизнедеятельности $[u, u']$, потенциально содержащийся в природе силы $E\text{Grad}\psi(v)$, можно называть «потенционом». Это своего рода «интеграл» желания, его развертка в формах субъектной жизнедеятельности по достижению предмета желания из настоящего положения дел. Пока желание испытывается, потенциал потенциален, представляя из себя отрезок потенциальной желаемой деятельности.

С этой точки зрения можно рассмотреть теорию аффектов в "Этике" Спинозы (см. 45). Мы предлагаем ниже некоторые примеры подобной интерпретации.

Пусть $\langle U, V, \psi \rangle$ – некоторая субъектная онтология. Обозначим через $[u, u']$ отрезок живой деятельности, т. е. $[u, u']$ – это множество положений дел, реально пройденных субъектом от u до u' . Можно заметить, что этот реальный переход от u до u' является, возможно, таковым только в рамках некоторых ментальных пространств. Будем использовать следующие обозначения:

$$\begin{aligned} ^+[u, u'] & \quad \text{если } \psi(u) < \psi(u'), \\ \bar{[u, u']} & \quad \text{если } \psi(u) > \psi(u'). \end{aligned}$$

Если u и u' являются переменными, тогда можно рассматривать $^+[u, u']$ и $\bar{[u, u']}$, взятые в аспекте переживания, как экстенсионалы базовых аффектов "удовольствия" и "неудовольствия" соотв. у Спинозы (45, С.130).

Пусть $X [u, u']$ будет обозначением ментальной конструкции, состоящей из отрезка $[u, u']$ как части живой деятельности и X как причины, необходимого условия, для осуществления $[u, u']$. Тогда через $X^\pm [u, u']$ обозначим $X [u, u']$, где $^\pm [u, u']$.

В этом случае можно интерпретировать $X^+ [u, u']$ как "любовь к X " и $X^- [u, u']$ – как "ненависть к X ", по Спинозе.

Следующая когнитивная конструкция – «поглощение внимания». Спиноза объясняет это понятие следующим образом: «*Поглощение внимания* есть воображение какой-либо вещи, приковывающее к себе душу вследствие того, что это единственное в своем роде воображение не имеет с другими никакой связи» [45, с.131]. Таким образом, представления могут с разной степенью привлекать к себе внимание. По-видимому, степень привлечения может быть передана и степень значимости соответствующего представления. Пусть X – представление. Под выражением X^α , $\alpha \in [0; 1]$, будем понимать представление X , захватившее внимание субъекта на степень α . Если $\alpha=1$, то внимание полностью поглощено только X . Если же $\alpha=0$, то, наоборот, представлению X не уделяется со стороны субъекта никакого внимания. Через $X^{\pm\alpha} [u, u']$ будем

обозначать X^α , где $X^\pm[u, u']$. Таким образом, $X^{\pm\alpha}[u, u']$ – это аффект удовольствия-неудовольствия, сопровождаемый X как причиной (прямой или косвенной), где X приковывает к себе внимание субъекта со степенью α . Из такого рода аффектов Спиноза рассматривает только аффект преданности: «Преданность есть любовь к тому, кто приковывает наше внимание» [45, с.132]. Так как «любовь к X » – это $X^+[u, u']$, то для выражения аффекта преданности (по отношению к X) остается лишь выразить идею высокого поглощения внимания со стороны X : X^1 . Итак, аффект «преданности (X)» у Спинозы мы трактуем как состояние $X^+[u, u']$. Непонятно, что помешало Спинозе определить аффект, дуальный к «преданности»: $X^-[u, u']$ (дуальные аффекты для аффектов переживания получают заменой знака). В расшифровке этот аффект звучит таким образом: $X^-[u, u']$ – это «ненависть к тому, кто приковывает наше внимание». Это какая-то «упорная ненависть», когда внимание полностью поглощено объектом ненависти. По-видимому, в русском языке понятие «ненависть» уже во многом предполагает достаточно высокие степени поглощения внимания объектом нелюбви. В связи с этим, то, что у Спинозы названо «ненавистью» ($X^-[u, u']$), возможно, точнее следует назвать «нелюбовью», а вот «упорную нелюбовь» ($X^-[u, u']$) – «ненавистью». В «Объяснении» по поводу аффекта преданности Спиноза отмечает обратную зависимость между степенью поглощения внимания α в X^α от количества повторения (воспроизведения) X в сознании субъекта. Поэтому, например, от частого воображения «аффект преданности легко перерождается в простую любовь» [45, с.132], т.е. $X^+[u, u']$ переходит в $X^{+\alpha}[u, u']$, где $\alpha < 1$.

Под $X^{0.5}$, т.е. в случае представления X , привлекающего внимание настолько же, насколько и безразличного, можно понимать представление X как некоторую нейтральную информацию для субъекта – чистое представление X .

Далее, если через X_p обозначить возможность существования X с вероятностью $p \in [0; 1]$, то через $X_p^\pm[u, u']$ будем обозначать X_p , где $X^\pm[u, u']$.

Если $p \in (0; 1)$, то $X_p^+[u, u']$ может быть проинтерпретирован как “надежда на X ”, а $X_p^- [u, u']$ – как “страх X ”, по Спинозе (45, С.133).

Спиноза отмечает (см. 45, С.133), что “надежда на X ” и “страх X ” существуют всегда в одной паре. Именно, если через \bar{X} обозначить “не X ”, то “надежда на X ” всегда связана со “страхом \bar{X} ”, и обратно.

Пусть $D(X_p^S[u, u']) = (\bar{X})_{1-p}^{\bar{S}}[u, u']$, где S есть $+$ или $-$, \bar{S} – противоположный знак по отношению к S . Здесь \bar{u}' – это исход, противоположный к исходу u' .

Если $p \in (0; 1)$, то и $1-p \in (0; 1)$, и пара аффектов $\langle X_p^+[u, u'], D(X_p^+[u, u']) \rangle$, т.е. “надежда на X ” и “страх \bar{X} ”, существует как одно смешанное состояние по отношению к чистым аффектам. Эта идея могла бы быть распространена на все аффекты “удовольствия”-“неудовольствия”, и здесь можно заметить, что практически все такие аффекты представлены двойственно в “Этике” Спинозы.

Аффекты желания могут быть выражены через $\vec{F} = E \text{Grad} \psi(v)$ как один из возможных «потенционов» $[u, u']$ (см. выше). При этих предположениях аффект желания \vec{F} , направленного на достижение положения дел u' и, возможно, предполагающего ряд условий X на u' , мы будем передавать формой

$$\rightarrow u' \langle X \rangle \quad - \quad \text{аффект желания } u' \text{ при условии } X.$$

Первый из аффектов желания, определяемых Спинозой, – аффект «тоски». Спиноза пишет: «Тоска есть желание или влечение к обладанию какой-либо вещью, поддерживаемое памятью об этой вещи и вместе с тем ограничиваемое памятью о других вещах, исключающей существование желаемой вещи» [45,с.137]. Спиноза разъясняет далее это определение следующим образом: «... вспоминая о какой-либо вещи, которая когда-либо доставила нам удовольствие, мы тем самым стремимся созерцать ее как находящуюся налицо, с тем же самым аффектом удовольствия; но это стремление тотчас же сдерживается воспоминанием о вещах, исключающих ее существование» [45,с.137]. Например, молодая девушка тоскует о своем любимом, который оставил ее. Вначале она вспоминает его образ и испытывает аффект любви к нему. Таким образом, здесь дан аффект «любви» $X^+[u,u']$, где X – любимый. Воспоминание можно пока передать как переход от состояния аффекта со степенью вовлечения в объем внимания $\alpha=0$ до $\alpha>0$. $X^+[u,u']$ переходит в $X^{+\alpha}[u,u']$, где $\alpha>0$. Но как только возникает аффект $X^{+\alpha}[u,u'] = X^{+\alpha}_1[u,u']$, как тут же проникает в сознание понимание того, что испытание такого состояния стало уже невозможным, и именно эта причина вновь вытесняет аффект «любви» на периферию сознания. Таким образом, здесь наблюдается вначале понимание невозможности желаемого аффекта, т.е. переход от $X^{+\alpha}_1[u,u']$ к $X^{+\alpha}_0[u,u']$ – падение вероятности аффекта до нуля. Такого рода изменение, по-видимому, является в свою очередь причиной вытеснения из сознания рассматриваемого аффекта: $X^{+\alpha}_0[u,u']$ переходит в $X^{+0}[u,u']$ (что предполагает настрой субъекта на «принцип реальности», а не «принцип удовольствия», выражаясь языком Фрейда). При таком переходе субъект испытывает аффект неудовольствия второго порядка, когда положения дел оказываются в свою очередь аффекты: $[X^{+\alpha}_1[u,u'], X^{+0}[u,u']]$. В случае аффекта $X^{+\alpha}_p[u,u']$ как положения дел в предметной онтологии можно было бы обобщить в простейшем случае определение ψ -функции в метаонтологии следующим образом: $\Psi(X^{+\alpha}_p[u,u']) = (\frac{\alpha'+p'}{2})$, где $x'=x$ при знаке «+» и $x'=1-x$ при знаке «-», x – это либо α , либо p . Тогда в нашем случае $\Psi(X^{+0}[u,u']) - \Psi(X^{+\alpha}_1[u,u']) = 0 - \frac{1+\alpha}{2} < 0$. Спиноза даже склоняется к тому, чтобы вообще представить аффект «тоски» как аффект «неудовольствия». Он, например, пишет: «Поэтому тоска в действительности есть неудовольствие, противоположное тому удовольствию, которое возникает вследствие отсутствия ненавидимой нами вещи (это был бы дуальный аффект «удовольствия» второго порядка $[X^{-\alpha}_1[u,u'], X^{+0}[u,u']]$ – В.М.). Но так как название «тоска» указывает, по-видимому, на желание, то я и отношу этот аффект к аффектам желания» [45,с.137].

Таким образом, при этих условиях желание аффекта «любви» $X^+[u,u']$ и есть аффект «тоски» (по X):

$$\rightarrow X^+[u,u'] < [X^{+\alpha}_1[u,u'], X^{+0}[u,u']] > -$$

как желание $X^+[u,u']$, где X таково, что имеет место $[w,w']$, и $w = X^{+\alpha}_1[u,u']$, $w' = X^{+0}[u,u']$, $\alpha > 0$.

Ментальные конструкции, подобные описанным выше аффектам, определяют аксиологические категории субъекта, и аффекты выступают в данном случае как своего рода ψ -энергетические и бессознательные выражения этого высокоинтегративного уровня организации субъекта.

Приложение 9. Логика абсолютного у Соловьева как система ментальных многообразий

Это Приложение мы приводим как более формальное представление тех идей, которые анализировались нами в логике абсолютного у В.С.Соловьева в параграфе 5 и начале параграфа 6 первого раздела первой главы второй части. Структура предлагаемых ниже формализаций очень ярко, с нашей точки зрения, вскрывает некоторое несомненное комбинаторное начало в философском логосе у Соловьева.

1. До-Логоическая природа Абсолютного.

Здесь дано как модус и модель только третье абсолютное (А3 и М3). Первое (А1) и второе (А2) абсолютные даны как модели внутри третьего абсолютного – М3.1 и М3.2. В соответствии с этим, образуются две моды $A3 \downarrow M3.1$ – Эн-соф и $A3 \downarrow M3.2$ – первая материя (*materia prima*). Определена также и мода $A3 \downarrow M3.3$ – абсолютное как до-логоическое единство. Образование моделей внутри А3 должно выразить принцип а-логоической дифференциации, не вышедшей вовне. Таким образом, в этом случае мы имеем дело со следующим ментальным многообразием:

$$\mathfrak{M}_1 = \langle M_1^1, M_2^1, M_3^1, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M_1^1 = \{A3\}$ – непустое множество объектов, называемых “модусами”,

$M_2^1 = \{M3.1, M3.2, M3.3\}$ – непустое множество объектов, называемых “моделями”,

$M_3 = \{X \downarrow Y: X \in M_1^1, Y \in M_2^1\}$ – непустое множество объектов, называемых “модами”,

\downarrow – операция проецирования.

2. Логоические определения Абсолютного.

Принцип Логоса – это принцип определения первого (А1) и/или второго (А2) абсолютных как модусов и моделей, способных образовывать моды друг на друге. Итак, А1 и А2 возникают как модусы и модели. По-прежнему как модус и модель существует третье (А3) абсолютное. Первое (А1) абсолютное дифференцируется на моделях М1, М2 и М3. В связи с этим образуются моды $A1 \downarrow M1$ – Отец (рефлексивная мода в А1), $A1 \downarrow M2$ – Сын (Логос – трансфлексивная мода в А1), $A1 \downarrow M3$ – Дух. В то же время А1 образуется усилением дифференциации из $A3 \downarrow M3.1$ (Эн-соф) и существует больше как модус (*сущее*), А2 – усилением дифференциации из $A3 \downarrow M3.2$ (*materia prima*) и существует преимущественно как модель М2 (*сущность-идея сущего*), а в качестве *бытия-природы сущего* в этом случае выступает мода $A1 \downarrow M2$. Логос – это и есть принцип усиления дифференцированности от состояний $A3 \downarrow M3.i$ до Ai (как модуса и/или модели), где $i=1,2$, и самоопределения себя как бытия. Таким образом, Логос $A1 \downarrow M2$ может быть представлен в этом случае как оператор усиления трансфлексивности (отнесения к иному) $A1 \downarrow M2(A3 \downarrow M3.i) = Ai$ или Mi , где $i=1,2$, и $A1 \downarrow M2(A1 \downarrow M2) = A1 \downarrow M2$ – Логос как самоопределение. В той мере, в какой второе абсолютное А2 как М2 символизирует вообще принцип модельности, можно считать, что в модах $A1 \downarrow Mi$, где $i=1,2,3$, проявляется отношение А1 к М2. Кроме того, М2 в отношении к $A1 \downarrow Mi$, где $i=1,2,3$, выступает и как *четвертая ипостась* (София) А4. Первые три ипостаси $A1 \downarrow Mi$, где $i=1,2,3$, *гиперлогичны*, что можно интерпретировать как преобладание в них природы А1 – природы модусности (источника предикации, положительного начала). Четвертая ипостась А4 *гипологична*, выражая как М2 принцип модельности (страдательности-отрицательности). Итак, в этом случае мы имеем дело со следующим ментальным многообразием:

$$\mathfrak{M}_2 = \langle M_1^2, M_2^2, M_3^2, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M_1^2 = \{A1, A2, A3\}$ – непустое множество объектов, называемых “модусами”,

$M_2^2 = \{M1, M2, M3\}$ – непустое множество объектов, называемых “моделями”,

$M_3^2 = \{X \downarrow Y: X \in M_1^2, Y \in M_2^2\}$ – непустое множество объектов, называемых “модами”,

\downarrow – операция проецирования.

3. Дальнейшие определения абсолютного субъекта.

Все дальнейшие определения мы рассматриваем уже в стихии логоса, т.е. при определении абсолютных A1-A3 и как модусов и как моделей. Развиваясь, абсолютный субъект дифференцирует себя во времени и в пространстве как *модусы*, соответствующие модам (первого порядка, т.е с одной стрелкой) $A1 \downarrow M1$, $A1 \downarrow M2$ и $A1 \downarrow M3$. Во времени указанные дифференциации дают *волю*, *представление(мысль)* и *чувство*; в пространстве – *субъекты волящий (дух)*, *представляющий (ум)* и *чувствующий (душа)*. Соответствующие дифференциации-модусы возникают и в A2: $A2 \downarrow M1$, $A2 \downarrow M2$ и $A2 \downarrow M3$ – как *идеи блага, истины и красоты*. Наконец, возникают деятельности этих субъектов как *моды* $(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)$, где $i=1$ (*воля*), 2 (*мысль*), 3 (*чувство*) ($A2$ в моде $A2 \downarrow Mi$ определено как модус, а по отношению к модусу $A1 \downarrow Mi$ в моде $(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)$ – как модель M2). Так выражается самоподобие в абсолютном субъекте. Эти соотношения могут быть выражены в рамках следующего ментального многообразия:

$$\mathfrak{M}_3 = \langle M_1^3, M_2^3, M_3^3, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M_1^3 = \{A1 \downarrow M1, A1 \downarrow M2, A1 \downarrow M3\}$ – непустое множество объектов, называемых “модусами”. Это множество – множество мод модуса A1 из \mathfrak{M}_2 .

$M_2^3 = \{A2 \downarrow M1, A2 \downarrow M2, A2 \downarrow M3\}$ – непустое множество объектов, называемых “моделями”. Это множество мод модуса A2 из \mathfrak{M}_2 .

$M_3^3 = \{(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mk): i, k=1, 2, 3\}$ – непустое множество объектов, называемых “модами”,

\downarrow – операция проецирования.

Одновременно деятельность $Di = (A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)$ дается на своей собственной почве – как $Di \downarrow Di$, и на почве (т.е. в модели) других деятельностей – как $Di \downarrow Dk$, где $i \neq k$ (в этом последнем случае имеем: $Di \downarrow Dk < Dk \downarrow Dk$, где $<$ – отношение подчинения). Так обеспечивается голоморфность в абсолютном субъекте, предполагающая таким образом рассмотрение в качестве модусов моды второго порядка $(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)$. Субъекты $A1 \downarrow Mi$ *единоначальны* в A1 (сущем), через деятельность $(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi)$ *единосущи* в A2 (как модели M2), и *единообразны* в $A1 \downarrow M2$ (как $(A1 \downarrow \dots) \downarrow (A2 \downarrow \dots)$).

Следовательно, здесь возникает четвертое ментальное многообразие:

$$\mathfrak{M}_4 = \langle M_1^4, M_2^4, M_3^4, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M_1^4 = \{(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mk): i, k=1, 2, 3\}$ – непустое множество объектов, называемых “модусами”. Это множество мод из \mathfrak{M}_3 .

$M_2^4 = \{(A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mk): i, k=1, 2, 3\}$ – непустое множество объектов, называемых “моделями”. Это также множество мод из \mathfrak{M}_3 .

$M_3^4 = \{X \downarrow Y: X \in M_1^4, Y \in M_2^4\}$ – непустое множество объектов, называемых “модами”,

\downarrow – операция проецирования.

Здесь имеем: $D1=(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)$ – воля (как деятельность духа $A1 \downarrow M1$),
 $D2=(A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M2)$ – мысль (как деятельность ума $A1 \downarrow M2$),
 $D3=(A1 \downarrow M3) \downarrow (A2 \downarrow M3)$ – чувство (как деятельность души $A1 \downarrow M3$).

Кроме того, возможна волевая деятельность не только со стороны духа $A1 \downarrow M1$, но и со стороны других первичных субъектов – ума $A1 \downarrow M2$ и души $A1 \downarrow M3$. В этом случае получим:

$(A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M1)$ – воля ума (как деятельность ума $A1 \downarrow M2$),
 $(A1 \downarrow M3) \downarrow (A2 \downarrow M1)$ – воля души (как деятельность души $A1 \downarrow M3$).

Заметим, что воли ума и души – это модусы из ментального многообразия \mathfrak{M}_4 .

Далее: $D1 \downarrow D1$ – воля в воле,

$D2 \downarrow D1$ – воля в мысли,

$D3 \downarrow D1$ – воля в чувстве.

Такие представления воли являются модами из ментального многообразия \mathfrak{M}_4 .

Идея Блага $A2 \downarrow M1$ в этом случае предполагает, что ум $A1 \downarrow M2$ и душа $A1 \downarrow M3$ добровольно: 1)отказываются от своих волей, т.е. от $(A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M1)$ и $(A1 \downarrow M3) \downarrow (A2 \downarrow M1)$, переводя их актом свободного выбора в потенциальное состояние, 2)определяют свои волевые деятельности как подчиненные моды воли духа. Это можно выразить отношением порядка в форме следующих неравенств:

$D2 \downarrow D1 < D1 \downarrow D1$ – воля в уме подчинена воле духа,

$D3 \downarrow D1 < D1 \downarrow D1$ – воля в чувстве подчинена воле духа.

В этих соотношениях и условиях выражается *свободный синтез воли* между первичными субъектами (заметим, что в этом случае свободный синтез как высшая форма синтеза достигается не только координацией начал, но и отказом-потенциализацией некоторых из них).

Аналогичные соотношения предполагаются идеями Истины ($A2 \downarrow M2$) и Красоты ($A2 \downarrow M3$).

Рассматривая измерения абсолютного субъекта (см. Часть 2, Главу 1, Раздел 1, § 6), Соловьев выделяет в качестве первого интенционального измерения этапы-откровения-развития первичных субъектов – Абсолютное, Логос и Идею. Первому этапу соответствует триада Духа ($A1 \downarrow M1$), воли ($(A1 \downarrow M1) \downarrow (A2 \downarrow M1)$) и блага ($A2 \downarrow M1$). Видно, что определяющим фактором в этой триаде является модель $M1$ первого абсолютного, поэтому первый этап (Абсолютное) можно определить как условия модели первого абсолютного $M1$. Аналогично, для второго этапа (Логоса) получаем триаду Ума ($A1 \downarrow M2$), представления ($(A1 \downarrow M2) \downarrow (A2 \downarrow M2)$) и истины ($A2 \downarrow M2$). Здесь определяющим фактором является модель второго абсолютного $M2$. Наконец, на третьем этапе (Идеи) имеем триаду Души ($A1 \downarrow M3$), чувства ($(A1 \downarrow M3) \downarrow (A2 \downarrow M3)$) и красоты ($A2 \downarrow M3$), определяемую условиями модели третьего абсолютного $M3$. В то же время каждый из первичных субъектов – Дух, Ум, Душа – может развиваться, проходя условия моделей $M1$, $M2$, $M3$. Причем, это развитие относится не только к самому

субъекту как сущему, но и к его сущности и способу бытия. Например, Ум $(A1 \downarrow M2)$ может проходить этапы развития: $(A1 \downarrow M2) \downarrow M1$, $(A1 \downarrow M2) \downarrow M2$, $(A1 \downarrow M2) \downarrow M3$. Этим этапам развития Ума соответствуют свои этапы развития представления-мысли: $D2 \downarrow M1$, $D2 \downarrow M2$, $D2 \downarrow M3$, и этапы развития идеи истины: $(A2 \downarrow M2) \downarrow M1$, $(A2 \downarrow M2) \downarrow M2$, $(A2 \downarrow M2) \downarrow M3$. Высший синтез проявляется здесь в третьих этапах: $(A1 \downarrow M2) \downarrow M3$, $D2 \downarrow M3$, $(A2 \downarrow M2) \downarrow M3$. В частности $(A2 \downarrow M2) \downarrow M3$ – это истина как триединство истины, блага и красоты. Таким образом, здесь мы имеем дело еще с одним ментальным многообразием вида:

$$\mathfrak{M}_5 = \langle M_1^5, M_2^5, M_3^5, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M_1^5 = \{(A1 \downarrow Mi), (A1 \downarrow Mi) \downarrow (A2 \downarrow Mi), (A2 \downarrow Mi): i=1,2,3\}$ – непустое множество объектов, называемых “модусами”.

$M_2^5 = \{M_k: k=1,2,3\}$ – непустое множество объектов, называемых “моделями”.

$M_3^5 = \{X \downarrow Y: X \in M_1^5, Y \in M_2^5\}$ – непустое множество объектов, называемых “модами”.

В процессе познания как развитии Ума от $M1$ через $M2$ к $M3$ существуют два начала детерминации – Логос, т.е. определения Ума в рамках модели $M2$, и Идея – определения Ума в рамках модели $M3$. В этом случае начала $M2$ и $M3$ начинают выступать не только как последовательные, но и как рядоположенные моменты процесса познания (в этом случае первый этап развития $M1$ определяется как синтез рядоположенных моментов $M2$ и $M3$), определяя циклическую детерминацию в познании (см Приложение 10). Здесь возникают моды $M3 \downarrow M2$ – Логос определяет Идею (начало различения, анализ), и $M2 \downarrow M3$ – Идея определяет Логос (начало единства, синтез). Основой переходов от $M3$ -модам к $M2$ -модам, и обратно, выступает в этом случае сам Ум как единство ($M1$) всех своих определений. Выражение такого рода отношений требует рассмотрения новых типов ментальных многообразий, в связи с чем логика абсолютного у Соловьева оказывается насыщенной множеством взаимопроникающих модальных определений и представляет из себя ментальное многообразие второго порядка, модами в котором являются различные ментальные многообразия первых порядков.

Приложение 10. Процесс сопряжения

Феномен научного знания – это результат разного рода процедур обоснования. Обосновать представления – это во многом и означает перевести их в разряд знания, придать им статус научности, поднять над произволом мнения и субъективности. Наука использует самые различные процедуры обоснования – индукцию и дедукцию, определение, придание интерпретации, объяснение, генетическое и системное обоснования, проверку на непротиворечивость и полноту теории, трансляцию языка одной теории в язык другой, уже подтвержденной теории, редукционистское (сведение к элементам) и холистическое (сведение к положению в составе целого) обоснования, и т.д. (см. напр. [48,51]). По мнению З.А.Сокулер [51], в развитии западной рациональной мысли пройден этап так называемого «фундаментализма», когда структура процедур обоснования мыслилась как подведение представлений под некоторые незыблемые, раз и навсегда определенные, «начала» познания, играющие роль фундамента научного знания. «После выявления подлинных начал знания должно быть показано, как из них выводится все величественное здание науки. Ее развитие мыслилось как надстройка все новых и новых этажей, причем созданное ранее не должно подвергаться изменению.

Если фундамент выбран правильно, здание не рухнет. Такими претендентами на роль начал в истории философии выступали и опыт (чувственные впечатления, свидетельства чувств), и рациональная интуиция, и «естественный свет разума» [51,С.7]. Таким образом, двумя разновидностями фундаментализма оказываются, по мнению З.А.Сокулер, эмпиризм и рационализм. Первый пытается свести знание к опыту, второй – к разуму, но оба совпадают друг с другом в принятии единого линейного, или иерархического, отношения оснований и обосновываемого.

В любой процедуре обоснования можно выделить: 1) основания, 2) обосновываемое, и 3) акт обоснования (см. напр. [48,С.131-158]). Например, в дедуктивном обосновании (дедукции) в качестве оснований выступают аксиомы некоторой теоретической системы, в качестве обосновываемого – высказывания о модели (фактах) этой системы. Акт обоснования здесь представлен как дедуктивное выведение эмпирических высказываний из аксиом теории, т.е. представление этих высказываний в качестве теорем теории. В случае индуктивного обоснования, наоборот, эмпирические высказывания оказываются основаниями, общее высказывание, выводимое из них по индукции, предстаёт как обосновываемое, актом обоснования является индуктивный вывод общего из частного. Традиция фундаментализма может быть теперь представлена как убеждение в необходимости фиксации уровня некоторых неизменных оснований и осуществлении процедур обоснования только в связи с движением обоснования от этого фиксированного уровня по направлению ко всему остальному знанию.

На смену фундаментализму, по мнению З.А.Сокулер, с середины 20 века приходит в современную западную философию науки критическое отношение к любым процедурам обоснования. Такое настроение мысли мы будем вслед за З.А.Сокулер называть «антифундаментализмом». По мнению З.А.Сокулер, первым ударом по фундаментализму оказалась революция в физике конца 19 – начала 20 века, но «только кризис логического позитивизма привел к тому, что устои фундаментализма действительно зашатались. Чем далее, тем более очевидной становилась невозможность его защиты. В настоящее время мы являемся очевидцами становления новой – антифундаменталистской – парадигмы» [51,С.8]. Основополагающими в развитии антифундаментализма, по мнению З.А.Сокулер, оказались работы Карла Поппера и Людвиг Витгенштейна.

Сходную точку зрения на развитие проблемы научной рациональности, если под рационализацией понимать разного рода процедуры обоснования [44,45], мы находим в работе [43] американского философа науки Ларри Лаудана. В развитии западной философии науки в 20 веке Лаудан выделяет два основных этапа. Первый преимущественно пытался объяснить феномен удивительно распространенного в науке согласия (консенсуса) по основным проблемам научного познания. Возможность такого консенсуса связывалась философами, по мнению Лаудана, с существованием иерархической модели научной рациональности, включающей три уровня организации научного знания – фактуальный (включающий факты и научные теории), методологический и аксиологический. Каждый последующий уровень выступает в этой модели как уровень оснований для предыдущего уровня. В конечном итоге последними основаниями научного знания выступают в этой модели аксиологические основания, и «поток» обоснования имеет здесь лишь единственное направление – от аксиологического через методологический к фактуальному уровню. Такого рода модель научной рациональности вполне соответствует идеологии фундаментализма. Итак, феномен научного консенсуса объяснялся философами в 30-50-х гг. нашего века приверженностью ученых идеологии фундаментализма. Во второй половине 20 века возникает «новая волна» философии науки, которая, по мнению Лаудана, делает акцент

рассмотрения на возможности возникновения научных разногласий (диссенсуса) и подчеркивает иррациональные моменты научной деятельности. Наиболее крайними формами такого рода антифундаментализма являются принцип “anything goes” Пола Фейерабенда и тезис Томаса Куна о несоизмеримости научных парадигм. Диссенсус возникает в этом случае как результат невозможности определить те общие основания и акты обоснования, использованием которых ученые могли бы образовать возможность общего пространства решения тех или иных спорных проблем. Но, в отличие от З.А.Сокулер, Лаудан не считает этап антифундаментализма последним шагом в развитии представлений о процедурах научного обоснования. Он выдвигает собственную, так называемую “сетевую”, модель научной рациональности, предполагающую возможность распространения процедур обоснования и на аксиологический уровень. Причем, это обоснование ценностей достигается не за счет восхождения к еще более иерархически высокому уровню научной рациональности, что было бы простым расширением иерархической модели научной рациональности. По мнению Лаудана, ценности научного познания, являясь основаниями для фактуального и методологического уровней, в свою очередь могут подвергаться критике и обоснованию с точки зрения этих уровней. Возникает феномен “взаимного обоснования”, когда обоснование “течет” в обе стороны. Лаудан пишет: “Сетевая модель очень сильно отличается от иерархической модели, так как показывает, что сложный процесс взаимного разбирательства и взаимного обоснования пронизывает все три уровня научных состояний. Обоснование течет как вверх, так и вниз по иерархии, связывая цели, методы и фактуальные утверждения. Не имеет смысла далее трактовать какой-либо один из этих уровней как более привилегированный или более фундаментальный, чем другие” [43,с.339].

Итак, существующий долгое время фундаментализм в проблеме обоснования научного знания сменяется во второй половине 20 века установкой антифундаментализма. Последний обнаруживает, что любые основания могут быть подвергнуты критике, т.е. в свою очередь могут быть подвергнуты процедурам обоснования. Но отсюда антифундаментализм делает вывод об отказе от процедур обоснования вообще, тем самым неявно солидаризируясь с фундаментализмом в принятии в качестве идеала обоснования фундаменталистского образа иерархической рациональности. И фундаментализм и антифундаментализм оказываются привержены одному и тому же идеалу обоснования научного знания, но второй лишь обнаруживает невозможность реализации этого идеала в реальности научного познания. Более радикальным – и потому не столь антипатическим – оказывается здесь подход Лаудана, изменяющего сам идеал научной рациональности, предлагающий рассмотреть вместо иерархической «сетевую» модель рациональности. В «сетевой» модели все основания теряют безусловный статус только оснований, все начала выступают и основаниями, и обосновываемым, возникает феномен «взаимного обоснования». Вместо образа антифундаментализма, столь ярко и безнадежно представленного К.Поппером в виде здания на сваях, вбитых в болото, возникает образ скорее сгустка живой массы, поддерживающего самого себя в невесомости и способного к росту в любом направлении. С этой точки зрения развитие представлений об основаниях знания вполне коррелирует с развитием представлений об основаниях устойчивости Земли – представления древних о плоской земной суше, покоящейся на надежном фундаменте трех слонов и черепахи (фундаментализм), вначале порождают сомнения в окончательной надежности самих опор (антифундаментализм), а затем претерпевают коренное преобразование в образ висящего в невесомости земного шара.

Научная рациональность оказывается более сложной, чем это казалось фундаментализму и антифундаментализму. Все начала, совокупно выстраивающие

систему научного знания, могут выступать как в качестве оснований, так и в свою очередь подвергаться процедурам обоснования. Но нет ли в такого рода модели рациональности всем известной ошибки порочного круга (*circulus vitiosus*)? Как именно осуществляются процедуры циклического обоснования, возможно ли в этом случае построение непротиворечивой модели такого рода обоснования?

Следует, во-первых, отметить, что в различных направлениях науки и научной методологии существует целый класс проблем, которые могут быть сформулированы как *circulus vitiosus*, но тем не менее зачастую не считаются ошибками. Такого рода проблемы можно называть «задачами круга». Например, В.Н.Садовский в [49] приводит так называемый «парадокс целостности». Он пишет: «Решение задачи описания данной системы как некоторой целостности возможно лишь при наличии решения задачи «целостного» разбиения данной системы на части, а решение задачи «целостного» разбиения данной системы на части возможно лишь при наличии решения задачи описания данной системы как некоторой целостности» [49,с.236]. Подобным же образом в [49] формулируются еще пять парадоксов, имеющих отношение к системному подходу. Их общую структуру автор резюмирует как логический круг: «В основе всех сформулированных парадоксов... лежит логический круг. В системных парадоксах выделяются две относительно самостоятельные задачи... и утверждается, что решение каждой из них зависит от предварительного решения другой задачи» [49,С.238].

Хорошо известен герменевтический круг, который можно рассмотреть как частный случай парадокса целостности в случае формирования процессов понимания. В [50], например, читаем: «Герменевтический круг – особенность процесса понимания, связанная с его циклическим характером. Герменевтический круг был известен уже античной риторике, а также патристике (для понимания Священного писания необходимо в него верить, но для веры необходимо его понимание – Августин). Различные модификации герменевтического круга связаны с осознанием взаимообусловленности объяснения и интерпретации, с одной стороны, и понимания – с другой; для того чтобы нечто понять, его необходимо объяснить, и наоборот. В герменевтике герменевтический круг разрабатывался как круг целого и части. В отчетливой форме представлен Ф.Шлейермахером (1768-1834): для понимания целого необходимо понять его отдельные части, но для понимания отдельных частей уже необходимо иметь представление о смысле целого (слово – часть относительно предложения, предложение – часть относительно текста, текст – часть относительно творческого наследия данного автора и т.д.). Шлейермахер выделяет психологическую сторону герменевтического круга: текст есть фрагмент целостной душевной жизни некоторой личности, и понимание «части» и «целого» здесь также взаимно опосредованы» [50,С.76].

Еще один пример «задач круга» – то, что можно назвать «генетическим кругом». Обсуждая проблему взаимозависимости понятий времени, движения и скорости при развитии интеллекта ребенка, Дж.Флейвелл в работе «Генетическая психология Жана Пиаже», например, пишет: «Анализ Пиаже показывает, что ситуация этого рода (т.е. взаимозависимость понятий – В.М.) возникает при генезисе интеллектуальных операций повсеместно: достижение представления А требует предварительного развития представлений В,С,Д и т.д., и наоборот, – нечто вроде генетического круга» [52,С.414].

А.И.Введенский в [39], касаясь ошибки порочного круга, пишет о том, что чаще всего она встречается в «длинных рассуждениях» [39,С.142]. Этому феномену можно найти объяснение в своего рода «парадоксе словаря»: для всякого понятия А найдется достаточно длинное определение, содержащее ссылку на А. Нечто подобное отмечает

Л.Витгенштейн при описании структуры «языковых игр», утверждая: «И очевидной для меня делается не единичная аксиома, а система, в которой следствия и посылки *взаимно* поддерживают друг друга» [40,С.341].

Нечто похожее на «эпистемологический круг» можно найти в процессе познания, которое совершается не чисто дедуктивно или индуктивно, но идет «зигзагообразным путем», по выражению И.Лакатоса [42,С.60].

Подобные примеры можно продолжать бесконечно, но сам класс “задач круга” может быть достаточно ясно представлен, как нам кажется, уже на основе сказанного. Во всех “задачах круга” имеются, как минимум, два параметра А и В, каждый из которых может быть вполне определен только при условии предварительного определения другого параметра. В то же время от ошибки порочного круга “задачи круга” отличаются возможностью своего непротиворечивого решения. Многие из уже цитированных авторов предлагают одновременно метод такого разрешения “задач круга”.

Например, В.Н.Садовский пишет: “Выход из рассматриваемой парадоксальной ситуации... состоит в *последовательных приближениях* путем оперирования заведомо ограниченными и неадекватными представлениями” [49,С.243]. О подобном же методе пишет Дж.Флейвелл: «Хотя Пиаже не выражается на этот счет точно и четко, как хотелось бы, исходное предположение состоит в том, что указанный круг не превращается в порочный в силу того факта, что развитие происходит очень маленькими шажками: крошечное продвижение в одной области... прокладывает путь для столь же крошечного продвижения в другой; затем эти продвижения способствуют успехам в первой области, и таким образом движение по спирали продолжается на протяжении всего онтогенеза» [52,С.414]. В связи с такой структурой прохождения круга становится понятной «зигзагообразность» познания, о которой пишет И.Лакатос. Наконец, еще более детальное описание подобного метода мы находим у Р.Карнапа в [41], который он также называет методом последовательных приближений. В примере, рассматриваемом Карнапом, речь идет о взаимопределиении величин температуры (Т) и длины (L). Чтобы определить длину, нужно учесть зависимость длины от температуры, т.е. предварительно нужно определить температуру. С другой стороны, определение температуры предполагает введение шкалы температур, которая предполагает уже определенной меру длины. Карнап пишет, что можно избежать порочного круга в этом случае следующим способом. Определим некоторую первоначальную шкалу длины, не учитывая ее зависимости от температуры. Это будет некоторая длина L_0 . Она имеет определенную меру адекватности с точки зрения идеальной меры длины, что и оправдывает ее использование. На основе L_0 построим температурную шкалу T_1 . Теперь мы можем, отталкиваясь от T_1 , построить шкалу длины, учитывающую температуру по шкале T_1 , – это будет более инвариантная мера длины L_1 . На основе L_1 можно построить T_2 , и т.д. (см. [41,С.150-152]).

В описанном методе последовательных приближений вступает в отношение между собою некоторое множество начал, как минимум, множество двух начал А и В. Заметим, что для каждого из этих начал необходимо различать два уровня существования – некоторый интегральный уровень, на котором мы всегда будем иметь дело с двумя неизменными сущностями А и В (например, температурой (Т) и длиной (L)), и уровень дифференциальный, на котором начала А и В будут изменяться и представлять в виде своих «мод» A_i и B_i (например, таковы «модальности» температуры (T_i) и длины (L_i) в разобранный выше примере). Модальности A_i и B_i – это условные формы существования инвариантных начал А и В. Например, первая мода длины L_0 – это длина, определенная независимо от температуры, как бы при условии только самой себя. Если через символ $A \downarrow B$ обозначить определение А при условии предварительного

определения B , то моду длины L_0 можно представить в форме $L \downarrow L$ – длина при условии самой себя. Первая мода температуры T_1 образуется в этом случае как мода $T \downarrow L_0$ – температура, определенная при условии предварительного определения меры длины L_0 . Далее мода длины L_1 возникает как мода $L \downarrow T_1$ – длина, определенная при условии предварительного определения меры температуры T_1 . Такое образование мод длины и температуры может продолжаться и далее.

Итак, для описания метода последовательных приближений по крайней мере двух начал A и B , необходимо ввести эти начала как инварианты всех своих изменений и как “модальности”, варьирующие по ходу развертывания приближений. Инвариантное представление начал мы будем далее называть “модусами”, их вариации – “модами”. Каждая мода $A \downarrow B$ образуется как условное существование модуса A при некоторых условиях B . Эти условия B , при которых модус определяет себя как свою моду, будем называть “моделью”. Итак, мода $A \downarrow B$ – это мода модуса A при условии модели B . Например, мода $T_1 = T \downarrow L_0$ образуется как условное определение модуса T (температуры в ее инвариантном значении) при условии уже определенной моды длины L_0 , т.е. при образовании моды T_1 мода L_0 выступает как модель. Таким образом, в методе последовательных приближений условные определения модусов (моды) на предшествующих этапах приближения переходят в разряд *условий* определения (моделей) на последующих этапах (моды становятся моделями).

Впервые подобная попытка формализации метода последовательных приближений была представлена нами в работе [46]. Ниже мы более строго описываем в терминах некоторого специального ментального многообразия метод последовательного приближения.

Рассмотрим вначале простейший случай метода последовательных приближений на двух началах A и B , при котором первой возникает мода $A \downarrow A = A_0$, затем возникает мода $B \downarrow A_0 = B_1$, затем мода $A \downarrow B_1 = A_1$, и т.д. Будем называть моды вида $A \downarrow X$ *A-модами*, моды вида $B \downarrow X$ – *B-модами* (здесь X – любое выражение, стоящее справа от стрелки). Можно дать следующее индуктивное определение множества мод в данном случае (здесь X – переменная по модам):

- (1) $A \downarrow A$ – мода (базис индукции),
- (2) Если X – A -мода, то $B \downarrow X$ – мода,
Если X – B -мода, то $A \downarrow X$ – мода (индуктивное предположение).
- (3) Никаких иных мод нет.

Множество всех таких мод обозначим через $M(A,B)$. Пусть U – элемент множества $M(A,B)$. Тогда U – это либо A -мода, либо B -мода. Если U – A -мода, то $B \downarrow U$ – также элемент $M(A,B)$. Если U – B -мода, то $A \downarrow U$ – элемент $M(A,B)$. Т.о. множество $M(A,B)$ замкнуто относительно операции \downarrow .

Согласования начал, при которых структура процесса совпадает со структурой метода последовательных приближений, могут быть присущи не только процессам в нашем сознании, но и природным, социальным и другим онтологическим процессам. В этом более широком смысле мы будем использовать термин «процесс сопряжения» для обозначения процессов, включающих в себя как метод последовательных приближений, так и онтологические процессы, гомологичные по структуре методу последовательных приближений.

Рассмотрим ментальное многообразие вида:

$$\mathfrak{M}(A,B) = \langle M^{AB}_1, M^{AB}_2, M^{AB}_3, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M^{AB}_1 = \{A,B\}$ – непустое множество объектов, называемых “модусами”,

$M_2^{AB} = M(A,B) \cup \{A\}$ – непустое множество объектов, называемых “моделями”,
 $M_3^{AB} = M(A,B)$ – непустое множество объектов, называемых “модами”,
 \downarrow – операция проецирования.

Положим, что моды из ментального многообразия $\mathfrak{M}(A,B)$ образуются следующим образом: если Y – мода из $\mathfrak{M}(A,B)$, т.е. Y принадлежит M_3^{AB} , и Y – А-мода, то Y имеет вид: $Y = A \downarrow X$, где X – также элемент $M(A,B)$ или $X = A$. В этом случае положим, что мода Y образована как мода модуса A на модели X . Аналогично, если Y – это В-мода, и $Y = B \downarrow X$, то Y образована как мода модуса B на модели X .

Описанный выше процесс сопряжения на двух началах (модусах) A и B с регулярным чередованием А-мод и В-мод будем называть *регулярным бинарным процессом сопряжения* на модусах A и B и обозначать в виде РПС(A,B). Такой процесс сопряжения может быть теперь определен как отображение Conj из расширенного множества натуральных чисел $N_0 = \{0,1,2,3,\dots\}$ в множество M_3^{AB} – множество мод ментального многообразия $\mathfrak{M}(A,B)$. Здесь положим по определению:

$$(1) \text{Conj}(0) = A \downarrow A,$$

(2) Пусть определено отображение $\text{Conj}(n)$ и $\text{Conj}(n)$ – А-мода, тогда $\text{Conj}(n+1) = B \downarrow \text{Conj}(n)$.

Пусть определено отображение $\text{Conj}(n)$ и $\text{Conj}(n)$ – В-мода, тогда $\text{Conj}(n+1) = A \downarrow \text{Conj}(n)$.

Наконец, для полного выражения смысла, вкладываемого в метод последовательного приближения, необходимо также выразить идею всё большего сближения мод, по мере разворачивания процесса сопряжения. Об этом пишет, например, В.Н.Садовский, имея в виду сопряжение систем n -го (S_n) и $(n+1)$ -го (S_{n+1}) уровней: “Исследование можно считать успешным, если в результате последовательных шагов различие между получаемыми знаниями о S_{n+1} (и соответственно о S_n) будут уменьшаться” [49,с.243]. Идея близости-дальности предполагает определение на модах X и Y расстояния $\rho(X,Y)$, т.е. некоторого вещественнозначного функционала со свойствами неотрицательности, симметричности и, возможно, правилом треугольника, если моды можно будет представить как элементы линейного пространства.

Итак, положим, что на множестве значений отображения Conj определено расстояние ρ . Пусть X – мода из РПС(A,B), обозначим в этом случае через aX число стрелок в моде X , и определим *степень трансфлексии* моды X как величину $\text{tr}X = aX - 1$.

Теперь мы можем определить регулярный бинарный процесс сопряжения на модусах A и B как отображение Conj , для которого выполнено *условие сходимости* $\lim_{n \rightarrow \infty} \rho(X,Y) = 0$, где X, Y – элементы из области значения отображения Conj .

Подобным же образом можно выражать структуру различных процессов сопряжения, не обязательно являющихся регулярными и, возможно, включающих более двух начал-модусов, между которыми осуществляется сопряжение. Например, если сопряжение разворачивается на трех модусах A , B и C , то вначале, например, также образуется А-мода $A_0 = A \downarrow A$, затем В-мода $B_1 = B \downarrow A_0$, затем С-мода $C_1 = C \downarrow (A_0 + B_1)$, вновь А-мода $A_1 = A \downarrow (B_1 + C_1)$, затем В-мода $B_2 = B \downarrow (A_1 + C_1)$, С-мода $C_2 = C \downarrow (A_1 + B_2)$, и т.д. Такой процесс сопряжения можно назвать *тернарным регулярным процессом сопряжения* на модусах A , B и C , обозначая его как РПС(A,B,C) (здесь тройка (A,B,C) указывает направление обхода модусов при образовании их мод). Символом “+” мы обозначаем в этом случае некоторую операцию композиции между ранее образованными модами, выражающую возможность своего рода *объединения условий* образования новых мод, определяемых со стороны каждой ранее образованной моды. В случае нерегулярных процессов сопряжения не обязательно выдерживается одно

направления обхода модусов при образовании новых мод. Но, по-видимому, в любом процессе сопряжения должна неограниченно увеличиваться степень трансфлексии мод любого модуса и должно быть выполнено условие сходимости для любых двух мод из области значения данного процесса сопряжения.

Процессы сопряжения составляют, по-видимому, существенный момент всякого процесса развития. В общем случае процесс сопряжения на модусах A_1, A_2, \dots, A_n выражается как бы во взаимном «притирании» этих модусов через образование мод с неограниченно возрастающей степенью трансфлексии. Такое возрастание степени трансфлексии мод выражает факт все большего проникновения модусов друг в друга, возрастание удельного веса определения модуса с учетом предварительных определений других модусов. Происходит как бы замыкание круга взаимных определений начал-модусов, они все более и более «притираются» друг к другу, в пределе образуя замкнутую в себе сферу, цикл взаимной поддержки и определения. До этого момента движение сопряжения обходит цикл модусов (хотя, возможно, и нерегулярно, не обязательно выдерживая порядок и направление обхода), но вновь образующиеся моды не повторяют предшествующих мод – возникает структура спирали, стремящейся уменьшить линейный компонент своего движения, замкнуть себя в предельном цикле.

Кроме процессов сопряжения на фиксированном множестве начал, в развитии присутствует также момент добавления новых начал к уже имеющимся. В этом случае возникает необходимость как бы пере-сопряжения всего расширенного множества начал. Это, по-видимому, может осуществляться различными способами – сопряжением добавленных начал с системой уже ранее сопряженных начал, либо с предварительным «разрыхлением» ранее сопряженных начал и образованием новой системы сопряжения, включающей в себя как старые, так и новые элементы. Второй путь накладывает, по-видимому, ограничения на степень сопряжения первоначальных элементов – чем более система начал сопряжена внутри себя, тем, по-видимому, труднее этой системе вступить в новое сопряжение с внешними элементами. Отсюда оправданность хаоса в развитии – хаос может быть рассмотрен в этом случае как своего рода мера открытости («пластичности») системы, способности системы к расширению и росту. Таким образом, можно предполагать, что в процессах развития, предполагающих свое дальнейшее развертывание, сопряжение не доводится до конца, оставляя запас пластичности развивающейся системы. Тем не менее, в той или иной мере направление развития постоянно выражает себя в разворачивании процессов сопряжения на различных началах. В этом случае требуется относительная фиксация множества начал, вступивших в процесс сопряжения, своего рода относительное «замыкание» этого множества от внешних влияний. Таким образом, участки сопряжения образуют в процессе развития некоторые относительно полные и замкнутые системы начал, которые можно называть «плеронами» – единицами полноты в процессе развития (см. [47]). С этой точки зрения развитие протекает в смене двух основных режимов – режима сопряжения начал в рамках того или иного плерона (момент эволюции в развитии) и режима перехода от одного плерона развития к другому (момент скачка, революции в развитии). Таким образом, развитие разворачивается как бы ступенчато, двигаясь скачками от плерона к плерону и разворачивая согласования, сопряжения начал в рамках каждого плерона. Такого рода движение мы, по-видимому, находим в развитии научного знания, в качестве начал-модусов в котором могут выступать эмпирические и теоретические уровни научного познания, различные понятия и теории, содержание и методы, методы и цели науки, и т.д. То же можно сказать очевидно о развитии индивидуальном и историческом, структуре биологической эволюции, генезисе развития понимания в процессе обучения

и образования, и т.д. Во всех подобных процессах развития в качестве самостоятельного начала-модуса может оформиться в конечном итоге любая составляющая развивающейся системы, и вся система в целом всегда может вычленив в себе то или иное разбиение своих частей, всегда возможно – даже при фиксированной системе начал – изменение самих процедур взаимной детерминации. В конечном итоге процесс развития приобретает гибкую и в то же время достаточно определенную структуру, существенно связанную с конструкциями ментального многообразия и процесса сопряжения.

Приложение 11. Краткие замечания о логике всеединства у А.Ф.Лосева

Мы здесь опираемся на анализ небольшого фрагмента работы «Бытие – имя – космос» [54]. В этой, как и в других своих работах, Лосев развивает вариант диалектики, во многом опирающийся на философию категориальной пентады, а не диады, что, казалось бы, ставит под сомнение проблему фундаментальности ментальной диады в философии и логике всеединства. Автор хотел бы высказать свою благодарность Михаилу Юрьевичу Симону за обращение внимания на данную проблему и ее плодотворное обсуждение.

Приводимый ниже анализ призван показать, что пентадный вариант логики всеединства А.Ф. Лосева вполне органично может быть проинтерпретирован в терминах развиваемых нами основных идей и конструкций логики всеединства.

Сразу заметим, что по поводу состава пентады Лосев пишет: «Продумывая диалектическую судьбу сущего, мы получаем пять основных категориальных эйдосов, связанных между собою нерушимую, абсолютною связью, – *сущее, покой, движение, тождество и различие*» [54,с.117]. «Иное» вообще не является эйдосом, но только своего рода “эйдетическим пространством” или “эйдетической пустотой”, “меоном”. Лосев пишет: “Таким образом, иное не есть категориальный эйдос сущего наряду с эйдосом различия. Оно – только как бы эйдетический фон пустоты, на которой разворачивается жизнь эйдосов”[54, с.116].

Далее рассмотрим часть «I. Диалектика тетрактиды А

4. Исходный пункт диалектики – «одно»»

Здесь Лосев отмечает, что простейшими категориями являются категории «сущего» и «одного» («единого» в более элейской трактовке). «Исключивши из вещи всякое содержание, мы не можем из нее исключить того, что она есть нечто, и притом нечто определенное» [54, с.106]. Т.о. предельно обедняя некоторую определенность, мы получим в остатке некоторое «X есть ...», где «X» выражает момент «одного», а «есть ...» – «сущего». Заметим сходство данной конструкции с парой «сущее-бытие» у Соловьева, «трансцендентное-имманентное» у Булгакова, «субъект-момент» у Карсавина, со структурой «тетического суждения» у Франка, и т.д. Это то, что выше названо нами «ментальной диадой». Ту же первичную диадическую конструкцию мы видим и у Лосева. Заметим, что вначале Лосев формулирует эту диадичность, и лишь затем переходит к более подробной пятичленной дифференциации «сущего». С этой точки зрения последующая пентадная дифференциация выступает как более тонкое дифференцирование все той же ментальной диады. Поэтому, как нам кажется, противоречия между этими двумя уровнями анализа нет. В то же время стоит отметить, что Лосев больше использует “горизонтальный” (H) вариант ментальной диады как “одно-иное” (более тонкими дифференциациями которой и выступают остальные категории пентады, в связи с чем H-диаду «одно-иное» можно рассмотреть как сокращение лосевской пентады), в отличие от “вертикального” (V) варианта ментальной диады “сущее-бытие” у Соловьева. V-диада предполагает подчинение

«бытия» «сущему», их иерархичность, и преимущественно используется в логике абсолютного, т.к. «иное» для «абсолютного» минимизировано, сравнительно со всеми иными видами определенностей (хотя и в этом случае Н-диада выражена отношением первого (A1) и второго (A2) абсолютных как «одного-иного» соотв.). Если же философский анализ переходит на уровень более производных (условных) видов определенности, например, на уровень категорий или конкретных онтологий, то в этом случае «иное» хорошо развито в структурах таких «малых» определенностей, и доминирующую роль в философской логике, возможно, начинает играть Н-вариант ментальной диады. Конечно, каждая из этих диад хотя бы в некоторой мере присутствует в структуре иной диады, и только с учетом этого можно говорить об относительном доминировании того или иного вида диады в общей структуре определенности.

Чтобы точнее обосновать эти положения, проинтерпретируем пентадическую дифференциацию Лосева из «5. Нечто, или «одно сущее»» [54, сс.115-131] в терминах ментального многообразия.

Как уже не раз упоминалось выше, в качестве структуры, эксплицирующей идеи всеединства в русской философии всеединства, может быть рассмотрена некоторая специальная математическая структура «ментальное многообразие». Эта структура предполагает идею некоторого начала («модуса»), и множества его аспекций («мод»), получаемых при тех или иных условиях («моделях»). Хотелось бы сразу оговориться о том, что мы используем понятия «модус», «мода» и «модель» только в указанных логических выше смыслах (что точнее можно было бы выразить введением символа “I” (от “logic”): «I-модус”, “I-мода”, “I-модель”), что позволяет отклонять обвинения, относящиеся к понятию «модуса», например, у Спинозы (который можно было бы обозначить как “s-модус”), и т.д. Ниже, используя термины «модус», «мода» и «модель», мы будем понимать их именно как «I-модус», «I-модель» и «I-мода» – как конструкции специальной логико-математической структуры «ментальное многообразие».

С этой точки зрения, «одно» у Лосева мы рассматриваем именно как категорию «единицы», «одного». Обозначим эту категорию через символ «1_к» («единица» как категория). Причастность X категории «один» равносильно тому, что число X равно одному, что можно обозначить в виде: Num(X)=1, где 1 – это первый элемент множества натуральных чисел, Num(X) – это функция “число X”, сопоставляющее X его число. В то же время причастность X категории «один» можно определять и как выражение «модусной» природы X, но рассматриваемой вне и до своих мод-предикаций. С этой точки зрения категория «один» (1_к) – это категория источника любой предикации, который, однако, всегда превышает эти предикации и характеризуется с их точки зрения как ничто (ни то, ни другое). Акт мышления связан с направленностью на предмет мысли как источник различных предикаций – с этой точки зрения предмет мысли выступает как «модус»-до-своих-«мод». В этом смысле он еще не является положенным и вполне может быть охарактеризован как некоторый X до своего состояния «X есть ...». В этом смысле вполне можно понять часть 4 «Исходный пункт диалектики – «одно»» у Лосева и негативные предикации «единого» у Платона в «Пармениде» как выражение природы некоторого «модуса» X вне своих «мод-предикаций».

Дальше – интереснее и сложнее. Посмотрим, как Лосев начинает характеризовать категорию «сущего». Он пишет: «Мы говорим: «Это – есть», «Это – существует». Что это значит? Если одно – сущее, то значит, что словом «сущее», «есть» обозначается нечто иное, чем словом «одно»... Что мы делаем с одним, говоря, что оно существует? Мы его *полагаем*. Оно твердо и определенно *покоится* перед нами» [54, с.115]. Т.о.

здесь Лосев предполагает некоторую операцию «полагания», которая может быть проведена по отношению к «одному».

Нам кажется, что в приведенных определениях «сущего» у Лосева слышатся два мотива: 1) переход «одного» в статус «сущего» связан с тем, что начало X рассматривается уже не просто как нечто отдельное-одно, и более никак, но теперь начало X начинает рассматриваться как « X есть...», как источник своих возможных предикаций, иными словами – как модус. В этом случае категория «сущего» имеет тот же смысл, что и «сущее» у Соловьева. Обозначая категорию «сущего» через символ “Sub” (от “субъект”), мы можем считать, что причастность X категории Sub равносильна тому, что X является модусом в некотором ментальном многообразии. Обозначая причастность начала X категории K через $X \downarrow K$ – « X -при-условии- K », операция «полагания» будет представлена в этом случае как переход от $X \downarrow 1_K$ к $X \downarrow \text{Sub}$ – от X , причастного категории 1_K , к X , причастному категории Sub. 2) результатом операции «полагания» является также «упокоение» и «определение» «одного» – «одно» определяется в плане отождествления с собой, совпадения с собой. В этом случае «одно» также будет уже не просто «одним», но некоторой тождественной себе определенностью. В логике нет унарной операции, подобной операции отрицания \neg , которая выражала бы идею «утверждения-полагания» начала. Лосев, да и многие другие философы, такую операцию предполагают. В терминах ментального многообразия такую операцию можно ввести весьма органично. Именно, если дан модус Y , то можно предположить существование для этого модуса некоторой системы условий, которая позволяет рассмотреть Y как бы на своей собственной почве, в совпадении с собой. Эту систему условий (модель), наиболее адекватно выражающую природу Y , также можно обозначить как Y . В этом случае операцию «полагания» мы могли бы проинтерпретировать как переход от модуса Y к его «рефлексивной» моде $Y \downarrow Y$ – « Y -при-условии-самого-себя».

Соединяя указанные две трактовки «сущего», можно предполагать, что Лосев вкладывает в категорию «сущего» два смысла: во-первых, X как «сущее» означает, что X есть модус, и, во-вторых, X как «сущее» означает, что X в свою очередь может быть представлен как рефлексивная мода для некоторого модуса Y , т.е. $X = Y \downarrow Y$. «Сущее» как единство этих двух смыслов назовем «положенным сущим».

Итак, наша основная гипотеза теперь состоит в том, что: 1) мы вполне тривиальным образом интерпретируем «одно» у Лосева как категорию 1_K , причастность которой означает только факт единственного числа, 2) мы интерпретируем «сущее» у Лосева как «положенное сущее» – единство определений «быть модусом» и «быть рефлексивной модой $Y \downarrow Y$ модуса Y » для начала X . Опираясь на эти первоначальные соответствия, посмотрим теперь на те четыре категории, кроме самого «сущего», которые приписывает Лосев «сущему» (позволим себе здесь несколько иной порядок их изложения).

1) «Сущее как тождественное себе». Для «сущего» X верно, что оно тождественно себе. Лосев пишет: «Если оно («сущее» – В.М.) резко отлично от иного, это значит, что оно *тождественно с собою*» [54, с.117]. Т.о. $X = X$ – «сущее» тождественно себе, и через это отношение тождества «сущее» причастно категории «тождества». Одновременно это условие тождества «сущего» самому себе можно понимать как основное условие положенности «сущего». $X = X$ можно выразить как « X есть X », « X есть оно само» (несимметричное отношение). В этом случае утверждается сведение природы X к некоторому началу совпадения с собой, к самобытию X . Таким образом, тождество $X = X$ можно понимать также как утверждение «полнота бытия X совпадает с самобытием X », или: « X как модус сводится к своей рефлексивной моде $X \downarrow X$ », $X = X \downarrow X$

(здесь отношение « \Leftarrow » является несимметричным). В этом случае два определения «положенного сущего», как модуса X и рефлексивной моды $Y \downarrow Y$, могут быть согласованы утверждением равенства $Y=X$. Таким образом, концепция X как «положенного сущего» может быть теперь выражена определением X как такого модуса, для которого $X=X \downarrow X$ (эту формулу можно рассмотреть как выражение закона тождества для начала X в терминах ментального многообразия – см. Приложение 2).

2) «Сущее как покой». Если «сущее» X тождественно себе, то данное отношение, будучи взято в проекции на время, должно выразить идею покоя. Обозначим выражение самождества «сущего» $X=X$ в категории «времени» (t) через моду второго порядка $(X=X) \downarrow t$ – « $X=X$ -при-условии-времени» (« X равно себе во времени»). Это и есть выражение категории «покоя» в категории «сущего».

3) «Сущее как отличное от иного». «Сущее» не только совпадает с собой, но и отличается от иного. Следовательно, кроме «одного» (здесь термин «одно» употребляется как выражающий не только причастность категории 1_K , но и обозначающий вообще начало X в единстве всех его определений, – как «одно-сущее»), есть «иное», что можно выразить в форме операции отрицания $\neg X$ для X . Итак, $\neg X$ – это «иное» для «одного» X (точнее см. ниже). «Иное» также может быть источником предикаций, т.е. модусом, хотя его предикативная продуктивность резко ограничена относительно таковой «одного». Лосев пишет: «Иное же есть как раз не-одно, не-сущее. Все свое смысловое содержание оно получает от одного, и есть только отрицание этого одного. Нет ничего, кроме одного. И нет ничего иного, которое было бы чем-то самостоятельно одним, наряду с первым одним... Т.о. иное не есть категориальный эйдос сущего наряду с эйдосом различия. Оно – только как бы эйдотический фон пустоты, на котором разворачивается жизнь эйдосов» [54, С.116]. Такого рода недостаточная самобытийственность «иного» опять-таки может быть хорошо проинтерпретирована в терминах ментального многообразия в том смысле, что модус $\neg X$ не имеет своей собственной модели, т.е. не существует моды $\neg X \downarrow \neg X$ – «иного-при-условии-самого-себя», «иного как сущего» (моду $\neg X \downarrow Z$ мы понимаем как $(\neg X) \downarrow Z$). Получение всех своих определений только от «одного» можно проинтерпретировать таким образом, что «иное» $\neg X$ может образовывать свои предикации только в модели «одного», т.е. «иное» может быть дано только как мода $\neg X \downarrow X$ – «иное-при-условии-одного» (в этом случае смысл «иного» следует распространить не столько на $\neg X$, сколько на $\neg X \downarrow X$. С «иным» как таковым, т.е. с $\neg X$ как отличным от моды $\neg X \downarrow X$, мы дела иметь не можем. Это можно выразить также «равенством» $\neg X = \neg X \downarrow X$, подобным «равенству» $X = X \downarrow X$ – здесь отношение « \Leftarrow » также несимметрично. Отношение $\neg X = \neg X \downarrow X$ можно аналогично рассмотреть как выражение отношения $\neg X = X$ – нетождества $\neg X$ себе, или: тождества не-себе). Это значит, что в этом случае мы имеем дело с ментальным многообразием с двумя модусами X , $\neg X$ и одной моделью X , которая является канонической моделью для модуса X и одновременно модельной единицей (1_m) как для модуса X , так и для модуса $\neg X$. Если X дан в этом случае как бы «на своей почве», «в себе» (как мода $X \downarrow X$), то начало $\neg X$ дано только через иное к себе, «в ином» (как мода $\neg X \downarrow X$). Далее, введем для модели X ограниченное X -отрицание (\neg_x) по правилу: $\neg_x(Z \downarrow X) = (\neg Z) \downarrow X$ – это отрицание в рамках мод-предикаций «одного», не способное вывести за рамки «одного». Получая свои определения только от «одного», «иное» уже не может совершенно отрицать «одно», оно отрицает «одно» на его же почве (в его модели). В этом случае мы можем записать: $\neg_x(X \downarrow X) = \neg X \downarrow X$ – «сущее есть отличное от иного». Этим отношением выражена причастность категории «сущего» категории «различия», поскольку отрицание – частный случай различия. Заметим, что Лосев отмечает антиномичность категории «иного», он пишет [54, С.116-117], что

выразимость начала уже предполагает в той или иной мере статус “сущего” этого начала, в связи с чем выразить “иное” – уже сделать его “сущим” в некотором метаязыке, т.е. определить модель $\lceil X$ для модуса $\lceil X$ (это можно трактовать как условие распространения смысла “иного” с $\lceil X \downarrow X$ на $\lceil X$), что позволит ввести рефлексивную моду “в себе бытия” $\lceil X \downarrow \lceil X$ и для $\lceil X$. В этом случае окажется, что на самом деле мы имели в виду не “иное-меон” $\lceil X \downarrow X$, а лишь некое “иное сущее” $\lceil X$, рядополагаемое с первым сущим X . Пытаясь теперь выразить идею сущего в булевом сложении $X + \lceil X = X_1$ – “сущее-1”, мы могли бы пытаться образовать “иное” по отношению к “сущему-1” – как “иное-1” $\lceil (X + \lceil X) = \lceil X_1$. Но это вновь привело бы к образованию “сущего-2” и “иного-2”, и т.д. В этом случае мы могли бы представить антиномию “сущего” и “иного” как L-противоречие, предположив сходимость рядов «сущих» и «иных» все более высоких рангов.

4) «Сущее как движение». Лосев пишет: «Я покоюсь. Это значит, что я могу двигаться и не двигаюсь»[54, С.117]. Т.о. то, что покоится, оказывается одновременно причастным и категории движения в том смысле, что оно *может двигаться*. Т.о. покой «сущего» как $(X=X) \downarrow t$ – это одновременно хотя и не реализованная, но возможность не совпасть с собой (т.е. совпасть с “иным”) во времени, т.е. $\diamond[(X=\lceil X) \downarrow t]$ – возможность перехода «одного» X в «иное» $\lceil X$ во времени (через « \diamond » мы обозначаем оператор возможности, используемый в модальной логике). Еще один вариант причастности “сущего” движению у Лосева – это введение в состав “сущего” его границы с “иным” [54, С.117]. Если “сущее” – это $X \downarrow X$, “иное” – $\lceil X \downarrow X$, то через $\partial_X[X \downarrow X] = \partial_X[\lceil X \downarrow X]$ можно обозначить X -границу между $X \downarrow X$ и его X -отрицанием $\lceil_X[X \downarrow X] = \lceil X \downarrow X$ (тем самым предполагается нестандартная булева алгебра с бесконечно-малыми элементами). Граница $\partial_X[X \downarrow X]$ “сущего” с “иным” несет в себе в бесконечно-малой степени природу “иного” $\lceil X \downarrow X$, где $\lceil X = X$, что в проекции на время даст категорию движения: $(\lceil X = X) \downarrow t$. Заметим, что в этом случае «сущее» берется не просто как $X \downarrow X$, но как $X \downarrow X + \partial_X[X \downarrow X]$ – “сущее” вместе со своей границей (замыкание “сущего”), где “+” – операция булева сложения (объединение).

Таким образом, предложенная нами интерпретация у Лосева «одного» как единичного числа (1_K), и «сущего» как «полагания» X в качестве своего «самобытия» $X \downarrow X$, кажется нам достаточно хорошо согласованной с последующей вытекающей отсюда интерпретацией пентадной дифференциации «сущего». Повторим кратко выводы этой вторичной интерпретации:

1) «Сущее как тождество» – это рассмотрение “сущего” как тождественного себе, т.е. как $X=X$, и одновременно как совпадающего со своим самобытием: $X=X \downarrow X$.

2) «Сущее как покой» – это рассмотрение самотождественного «сущего» во времени, т.е. как $(X=X) \downarrow t$,

3) «Сущее как различие» – это рассмотрение «сущего» как отличного от «иного» в отношении различия $X \downarrow X \neq \lceil X \downarrow X$,

4) «Сущее как движение» – это либо 4.1) рассмотрение «одного» как обладающего возможностью движения $\diamond[(X=\lceil X) \downarrow t]$, либо 4.2) рассмотрение “сущего” в единстве с границей с “иным” $X \downarrow X + \partial_X[X \downarrow X]$,

Теперь введенная более строгая интерпретация логики категорий у Лосева позволит и более строго обсуждать ее. В связи с этим, хотелось бы вновь вернуться к проблеме исключительности пентадной дифференциации «сущего». Во-первых, как уже отмечалось выше, пентада более подробно разворачивает все ту же диаду. Во-вторых,

можно было бы выдвинуть следующие дополнительные проблематизирующие аргументы по поводу исключительности пентады:

1) рассмотрение причастности «сущего» категории «покоя» предполагает предварительное использование более общей категории «времени» (t) – это особенно хорошо видно из структуры «покоя сущего» как $(X=X)\downarrow t$. «Покой» и «движение» (как «антипокой») – это два предела категории «времени». Если даже допустить, что предельные категории рядоположены с «медиальной» категорией, пределами которой они являются, то и в этом случае мы должны предположить фундаментальность категории «времени» для характеристики «сущего»,

2) причастность «сущего» категориям «покоя», «различия» и «тождества», с одной стороны, не однопорядкова с причастностью «сущего» категории «движения», с другой стороны. Если категориям «покоя», «различия (от «иного»)» и «тождества (себе)» «сущее» причастно прямо, то причастность его категории «движения» может быть показана только на основе дополнительных конструкций, ослабляющих на порядки степень причастности. Такими дополнительными конструкциями выступают либо категория «возможности» (\diamond), либо категория «границы» (∂) (эти категории, кстати, также вносят свой вклад в определение категории «сущего» и должны тогда явно рассматриваться). В обоих случаях возникает возможность применить подобного рода технику для показа причастности категории «сущего» любой другой категории. Например, можно показать причастность категории «сущего» категории «целого» на том основании, что «сущее» выступает как единство себя и своей границы с «иным», и т.д.

В связи со сделанными замечаниями исключительность только пентадной дифференциации «одного»-«абсолютного» сильно проблематизируется, и логика всеединства, по Лосеву, во многом предстает как один из частных вариантов логики категорий и логики абсолютного в рамках рассмотренного выше общего варианта логики всеединства.

Приложение 12. Логика общего и логика целого в философии всеединства

Мы благодарны Мариз Денн за обращение нашего внимания на эту проблематику. В одном из своих писем к автору она отметила, что в работе «Сознание и его собственник» [55] Г.Шпет говорит о необходимости неаристотелевской логики при описании феномена сознания, ссылаясь при этом на С.Трубецкого и Вл.Соловьева. Обратившись к этой работе, автор осознал типичность этой темы в русской философии всеединства и необходимость отметить ее в рамках «Логики всеединства».

Используя терминологию Соловьева, отмеченную тему можно сформулировать следующим образом: представители русской философии всеединства достаточно часто используют интуицию некоторой новой логики, отличной от аристотелевской логики тем, что эта новая логика предполагает концепцию «идей единичного». Утверждение о том, что возможна «идея единичного» кажется парадоксом, поскольку идея со времен Платона связывается с понятием «общего». Аристотелевская логика как раз и оперирует «идеями общего», в то время как возможна, утверждают представители философии всеединства, логика иного типа, опирающаяся на «идеи единичного». Мотивы такого хода мысли мы можем встретить, например, в различении «понятия» и «идеи», формулировке «закона развития» у Владимира Соловьева, в концепции «нумерического тождества» у Павла Флоренского, возможности «идей единичного» у Г.Шпета, и т.д. Например, согласно Соловьеву, развитие есть ряд изменений, имеющий начало (первый момент развития), конец (третий момент развития) и множество

промежуточных этапов (второй момент развития). “Общая формула, выражающая эти три момента, есть **закон развития**”(I, С.142). Т.о. закон развития – это задание развития в его *целостности*, в единстве всех его моментов. Зная один момент, мы, благодаря закону развития, знаем и все иные его моменты. Закон развития – это скорее не знание общего в истории, но знание того целого, которое выражает себя разными стадиями-частями в эмпирической истории. Т.о. идея истории (как ее закон) – это скорее «идея целого», а не «идея общего». «Идея целого» – та же шпетовская «идея единичного», поскольку «единичное», например, уникальная человеческая личность, всегда может быть представлена как целое всех своих отдельных проявлений, но не может быть выражена (или ограничена в этом) как общее этих проявлений и проявлений других людей. Например, Г.Шпет пишет: «такие отношения, как отношения целого и части, организма и органа, личности и ее переживаний, организации и членов и т.п., должны были бы дать повод к пересмотру всепоглащающих в логике отношений рода и вида. Наконец, "типичное" как проблема логики, или обходилось молчанием или рассматривалось весьма поверхностно. Логика упорно остается в плоскости, в двух своих измерениях (имеются в виду измерения «объема» и «содержания» понятия, причем, предполагающие между собой обратное отношение, – В.М.), и от этого мы встречаем такие затруднения при изъяснении «единичной идеи», – по существу же и непредвзято остается признать, что никакого противоречия в этом понятии нет» [55, С.31]. Т.о. можно утверждать, что аристотелевская логика – это логика общего, в то время как в русской философии всеединства в гораздо большей мере всегда подчеркивалась необходимость развития некоторой логики целого. Это, впрочем, должно быть понятно уже из главной идеи философии всеединства – идеи «всеединства», которое во многом есть целое («единство») своих частей. Учитывая, однако, преимущественно включающий, а не исключаящий, характер философии всеединства, вряд ли стоит противопоставлять «логику общего» и «логику целого». Некоторую экстремальность в негативной оценке логики Аристотеля у представителей русской философии всеединства, если она и есть, стоит скорее отнести к желанию уделить большее внимание развитию еще во многом неясной «логики целого», в то время как «логика общего» уже и так достаточно хорошо развита. Более того, если «логика общего» главным образом применима в «слабых» неорганических онтологиях, где велика роль повторения, массовости и копирования, то «логика целого» должна играть важную роль в «сильных» органических онтологиях (изучаемых биологией, психологией и гуманитарными науками) – поскольку именно в этих онтологиях возрастает роль индивидуальности и системности, падает удельный вес общего и повторяемого.

Пожалуй, одним из наиболее ярких выразителей идей «логики целого» в философии всеединства был Г.Шпет (здесь конечно же нужно помнить о поправке на то, что так или иначе эта тема звучит у всех представителей русской философии всеединства). Для него логика целого во многом была интересна в связи с логикой гуманитарных наук, в частности, истории [59]. С этим же связан и интерес Шпета к идеям средневекового теолога И.М.Хладениуса [56], к математической теории рядов (например, говоря о специфике «Я», имени собственного, Шпет пишет: «совокупность нарицательных имен здесь есть только длинная формула собственного имени» [55, С.25] – ср. с рассуждениями о роли предельных процессов у Флоренского и Франка).

В терминах концепции ментального многообразия отмеченное различие «логики общего» и «логики целого» можно сформулировать как проблему двух видов операции проецирования \downarrow при образовании мод $A\downarrow B$ из модуса A . Здесь можно установить следующую систему соответствий:

	Модус (A)	Мода (A↓B)	Операция Проецирования (↓)
Логика общего	Общее	Частное	Образование частного из общего (↓ ₁)
Логика целого	Целое	Часть	Образование части из целого (↓ _p)

Единичное-мода $A\downarrow B$ образуется как добавление к модусу-общему A некоторой индивидуализирующей прибавки, в качестве которой и можно рассматривать модель B. В этом случае мы могли бы записать: $A\downarrow_1 B = A + B$, где «+» – операция булевого сложения. С этой точки зрения переход от мод к модусу, т.е. от $A + B$ к A, есть процедура обобщающего обеднения определенности. Что же касается «логики целого», то здесь отношение модуса-целого A к модам-частям $A\downarrow_p B$ легче всего проиллюстрировать, пожалуй, на примере трехмерного тела и его двумерных проекций. Для того чтобы в этом случае получить моду-часть из модуса-целого, необходимо определить ту проекционную систему отношений (в нашем примере в виде отношения трехмерного тела и проекционной плоскости), в рамках которой модус-целое представляет себя как мода-часть. Важным здесь является, по-видимому, наличие некоторого «эмерджентного» свойства, отсутствующего у частей-мод и присутствующего у модуса-целого. В нашем примере это топологическое свойство «трехмерности», и логика целого в этом случае оказывается связанной с топологией. В качестве подобных же примеров эмерджентных свойств можно указать на свойства, связанные с понятиями «мощности», «открытости», «меры», «случайной величины» и т.д. в современной математике. Отношение «целое-часть» может также осложняться дополнительным отношением «предел (модус) – допредельное значение (мода)», когда, например, происходит не просто проецирование тела на плоскость, но еще и замена непрерывных элементов проекции на дискретные их приближения. В общем случае можно рассматривать переход к пределу как частный случай перехода к части или целому (в этом случае можно обозначить операцию проецирования \downarrow_p как \downarrow_{LP} – операцию взятия части как (до)предельного значения по отношению к целому). Например, связь перехода к пределу с идеей целого-суммы вытекает уже из хорошо известного факта математического анализа, когда оперирование с предельными последовательностями всегда можно представить как оперирование с бесконечными сходящимися рядами, и наоборот. По-видимому, проблема «логики целого» – это во многом проблема выявления некоторых универсальных закономерностей в такого рода отношениях «целого» и «части», т.е. в рамках операции проецирования \downarrow_p . С этой точки зрения достаточно интересной может оказаться, например, «мереология» польского логика С.Лесьневского (см. напр. (60, Глава 8)) или другие, подобные ей, и активно развиваемые сегодня варианты «мереологии». Заметим, что требованию ассоциативности для операции \downarrow_p отвечает как раз транзитивный предикат «быть частью» в мереологии Лесьневского, но не теоретико-множественный нетранзитивный предикат «быть элементом».

Можно отметить соответствие этих двух образов логики с двумя крайними теориями абстракции, развиваемыми в теории познания. Условно можно обозначить эти теории как «элиминативную» и «продуктивную» теории абстракции. В элиминативной теории абстракции образование абстракции – это обеднение чувственной реальности,

элиминация из нее единичного и восхождение к повторяемо-общему. В продуктивной теории абстракции процесс образования абстракции рассматривается как образование новой сущности, не просто обедняющей, но и существенно изменяющей чувственную реальность. Наиболее яркий пример такой продуктивности – образование абстракций-идеализаций, предполагающих переход к пределу в предельной последовательности чувственно-конкретных положений дел (таковы, например, абстракции «точки», «идеального газа», «абсолютно черного тела», и т.д.). В продуктивной теории абстракции «логика целого» соединяется с теорией пределов, образуя феномен «предельного целого» и «идеального целого». Интересно отметить, что указанные две теории абстракции находят свое согласование в так называемой «интервальной теории абстракции», развиваемой в отечественной философии М.М.Новоселовым, В.И.Кураевым, Ф.В.Лазаревым (см. напр. [57, 58]). Идеи «интервальной теории абстракции» уже чрезвычайно напоминают основные положения философии всеединства, дорастая до идеи синтеза в единой операции проецирования \downarrow ее «генеративного» (\downarrow_I) и «холистического» (\downarrow_P) вариантов (следует заметить, что понятие «интервал абстракции» может быть проинтерпретирован как «модель», объект абстрагирования – как «модус», сама абстракция – как «мода»).

С этой же дихотомией «логики общего» и «логики целого» связаны, по-видимому, многие проблемы современной философии науки. Например, критика кумулятивизма и соизмеримости научных теорий в постпозитивизме во многом опираются на интуицию явной недостаточности «логики общего» для логики науки. Часто, однако, отсюда делается слишком поспешный вывод вообще об отказе от рационализации феномена науки (достаточно здесь упомянуть П.Фейерабенда и его лозунг методологического анархизма «anything goes»). С позиции единства «логики общего» и «логики целого» подобного рода критику «логики общего» в современной философии науки можно проинтерпретировать более оптимистично – как указание на поиск более богатой логической системы научного знания. С этой точки зрения дедуктивная несоизмеримость научных теорий может оказаться выражением более глубокого «дедуктивно-предельного» (или: «кумулятивно-предельного») отношения между теориями, выражающем себя, например, в принципе соответствия, т.е. в предельных отношениях квантовой механики, теории относительности, с одной стороны, и классической механикой, с другой.

К дихотомии «логики общего» и «логики целого» близка неокантианская позиция разделения «номотетического» и «идиографического». Здесь достаточно упомянуть работу Э.Кассирера «Понятие о субстанции и понятие о функции», также во многом опирающуюся на интуицию иной логики научного познания, отличной от аристотелевской логики рода и вида. Однако, в отличие от резкой дихотомии баденской школы неокантианства, отрицающей всякую возможность законов в гуманитарных дисциплинах, философия всеединства настаивает на возможности хотя и иного, но все же логоса гуманитарных наук, опирающегося на некоторую новую «логику целого».

Приложение 13. О варианте “логики всеединства”, по Ю.И.Левину

Наиболее интересный и глубокий вариант экспликации идей логики всеединства, известный автору, принадлежит, с нашей точки зрения, Юрию Иосифовичу Левину. Ниже мы кратко описываем этот вариант, опираясь на работу [14, Левин Ю.И. Избр. труды. Поэтика. Семиотика. – М., 1998. – С.676-742. Ниже будет цитироваться именно эта работа], и затем показываем возможность органичного выражения модели Левина в терминах развиваемых нами конструкций логики всеединства.

Ю.И.Левин пишет: «Внимательное чтение философских текстов Вл.Соловьева (далее С.) показывает, что в основе большей их части лежит некий единый «образ», «парадигма», или «схема» – условно можно назвать ее «основной схемой» (ОС), или «схемой всеединства», – являющаяся, таким образом, инвариантом философии С. и обусловленная, по-видимому, соловьевской интуицией изоморфизма (или, по крайней мере, гомоморфизма) всех частных сфер жизни и мысли. Целью настоящей работы является экспликация этой инвариантной схемы... и рассмотрение ее конкретных интерпретаций в текстах С. на разном тематическом материале...» [14, С.676]. Таким образом, мы видим, что подход Ю.И.Левина прямо коррелирует с нашим и ставит перед собой ту же задачу – найти и эксплицировать некоторые концептуальные инварианты философии всеединства Вл.Соловьева, с точки зрения которых различные тематические решения Соловьевым тех или иных философских проблем могли бы быть представлены как частные интерпретации этих инвариант («схемы всеединства», или «основной схемы», у Левина, и «логики всеединства» у нас). Вполне солидаризируется с нашей исследовательской установкой следующее убеждение Ю.И.Левина: «Я склонен утверждать, что ОС (Основная Схема – В.М.) не является только исследовательской абстракцией, но что в сознании С. (Соловьева – В.М.) с самого начала его философской работы был некий порождающий механизм типа ОС. Это обстоятельство подтверждается, с одной стороны, неоднократным изложением подобной схемы по самым различным поводам и притом в достаточно абстрактном и эксплицированном виде (см., в частности, «Три силы» (1877), «Чтения о Богочеловечестве» (1877-1881), «Духовные основы жизни» (1882-1884), «Общий смысл искусства» и «Разбор книги С.Трубецкого...» (1890)) и, с другой стороны, тем, что, обращаясь к новым для себя темам – например, национальному вопросу, эстетике или «эратологии», – С. как бы – по крайней мере, такое впечатление возникает при чтении – имеет готовую принципиальную трактовку данного предмета, а уточнению подлежат лишь детали, т.е. мы как бы присутствуем при работе единого порождающего механизма, могущего творить из любого материала» [14, С.686].

Рассмотрим теперь “основную схему” (ОС) как своего рода вариант экспликации “логики всеединства”, по Ю.И.Левину.

ОС предполагает рассмотрение некоторого абстрактного универсума U , состоящего из множества (частных) элементов \mathcal{E}_i , и «высшего начала» (ВН) – как некоторого выделенного элемента U . На U задаются два класса отношений: 1) *естественные (органические) отношения*, выражающиеся в антисимметричном отношении «органического доминирования» \gg , и симметричном отношении «органической связи» \approx , причем, $(*) \forall i (ВН \gg \mathcal{E}_i) \wedge (\mathcal{E}_i \approx ВН)$. Обозначим структуру, образованную на U с органическими отношениями \gg , \approx и выполнением указанного свойства $(*)$, через SI – идеальную структуру. 2) *реальные отношения*, состоящие из антисимметричного отношения «реального доминирования» $>$, и симметричных отношений «реальной связи» \sim , и «смещения» $=$. Обозначим структуру, образованную на U с реальными отношениями $>$, \sim , $=$, через SR – реальную структуру. Если органические отношения заданы раз и навсегда на U , то реальные отношения могут меняться от одной системы реальных отношений к другой, образуя множество реальных структур («положений вещей») SR . С этой точки зрения возможны различные виды SR , среди которых Левин выделяет: 1) «норму» (обозначим ее как SRN) – такую систему реальных отношений, при которой между элементами нет смещения ($\forall i, j \neg (\mathcal{E}_i = \mathcal{E}_j)$), и установлен изоморфизм φ с идеальной структурой SI , где $\varphi(X \gg Y) = X > Y$, $\varphi(X \approx Y) = X \sim Y$ (имеется в виду, что $\varphi(X) = X$). 2) все прочие системы реальных отношений, так или иначе отличные от «нормы», – обозначим эти структуры через $SR \setminus N$ (“ненорма”). Левин рассматривает также различные предикаты, которые могут быть определены на реальных структурах

и характерны для “нормы” (“свободная множественность”, “свобода”, “единство”, “внутренняя целостность”, и др.) или “ненормы” (“смешение”, “обособление”, “раздробленность”, “анархия”, и др.). Например, можно говорить, согласно Левину, что на реальной структуре SR реализовано «единство», если $\forall i, j (\mathcal{E}_i \approx \mathcal{E}_j) \rightarrow (\mathcal{E}_i \sim \mathcal{E}_j)$ – на SR реализованы все органические связи между элементами в виде реальных связей. Или, на реальной структуре SR реализована «раздробленность», если $\forall i, j \neg (\mathcal{E}_i \sim \mathcal{E}_j)$ – ни один элемент реально не связан ни с каким другим элементом. Далее, элементам \mathcal{E}_i «могут быть присущи ментально-волевые и действенные потенции, описываемые предикатами 2-го порядка: $Des(\mathcal{E}_i, A)$ (\mathcal{E}_i желает (стремится, чтобы) A , где A – некоторое положение вещей) и $Caus(\mathcal{E}_i, A)$ (\mathcal{E}_i каузирует A)» [14, С.679]. Эти субъектные состояния также могут входить в определение реальных структур, например, согласно Левину, на реальной структуре SR осуществлено «свободное подчинение низшего высшему», если $\forall i, j [(\mathcal{E}_i >> \mathcal{E}_j) \rightarrow Des(\mathcal{E}_j, \mathcal{E}_i > \mathcal{E}_j) \wedge (\mathcal{E}_i > \mathcal{E}_j)] \wedge [Des(\mathcal{E}_i, ВН > \mathcal{E}_i) \wedge (ВН > \mathcal{E}_i)]$ – “если какой-либо \mathcal{E}_i естественно доминирует над \mathcal{E}_j , то этот \mathcal{E}_j желает реально подчиниться \mathcal{E}_i и действительно подчиняется; каждый элемент желает реально подчиниться ВН и действительно подчиняется” [14, С.680]. Два крайних предела “ненормы” – это “смешение” (обозначим эту реальную структуру как SRM) и «обособление» (обозначим как SRD). Один из наиболее важных признаков «смешения» – свойство $\forall i, j (\mathcal{E}_i = \mathcal{E}_j)$ смешения всех элементов, важные признаки «обособления» – «раздробленность», и др. (см. [14, С.680-681]). Левин вводит понятие “окрестности” элемента \mathcal{E}_i : «Окрестность \mathcal{E}_i – это множество тех \mathcal{E}_j , которые связаны с \mathcal{E}_i теми или иными (естественными или реальными) отношениями» [14, С.681, примечание]. Окрестность элемента часто заменяет для элемента весь универсум, выступая как “малый универсум”, в пределах которого могут формулироваться для элемента все основные определения – в этом случае достаточно, чтобы кванторы были ограничены в пределах окрестности. Особое место среди структур реальных отношений занимает так называемый “идеал” (обозначим эту реальную структуру через SRI). Левин пишет: “В рамках ОС идеал в абстрактном $У$ может быть описан как такое состояние $У$, когда реальные отношения отождествлены с органическими (а не просто соответствуют им, как в норме) или когда первые элиминированы путем их замены вторыми” [14, С.683]. Заметим, что с точки зрения теории множеств такого рода структура (SRI) не отличается от идеальной структуры SI, и Левину приходится прибегать здесь к неформальным средствам описания отличий “идеала” SRI от идеальной структуры SI или “нормы” SRN. Например, он пишет: “В некоторых $У$ органические отношения могут по своей природе совпадать с реальными (“ $У$ без трансценденции”). В таком случае идеал и норма совпадают” [14, С.683, примечание]. Таким образом, здесь Левиным предполагается существование двух видов универсумов – 1) “универсумы с трансценденцией”, в которых органические отношения “по своей природе” не совпадают с реальными, и, по-видимому, именно эти универсумы должны быть в первую очередь интересны в подходе Левина, поскольку именно на различии органических и реальных отношений, их “природы”, выстраивается этот подход, 2) “универсумы без трансценденции”, предполагающие совпадение “по природе” органических и реальных отношений. Следовательно, подходом Левина предположена некоторая весьма важная предпосылка рассмотрения “универсумов с трансценденцией” (обозначим эту предпосылку как “предпосылку трансцендирования”), но сама концепция этого “трансцендирования” практически не эксплицирована у Левина, выражая себя лишь в различии “по природе” органических и реальных отношений. Не является она эксплицированной и в современной теории множеств, только рамками которой ограничивает себя Левин, в связи с чем и возникают трудности более строгой экспликации “предпосылки трансцендирования”.

На основе введенной “схемы всеединства” (“основной схемы”, ОС), Левин дает ряд последующих определений. Например, “прогресс” в этом случае понимается как приближение реальной структуры SR к «норме» SRN, «регресс» – как удаление SR от SRN. Элементы универсума в свою очередь могут рассматриваться как «малые универсумы», в связи с чем возможно введение «внутреннего» (в рамках элемента как «малого универсума») и «внешнего» «прогресса» (в рамках «большого» универсума). Вводится «закон развития» как утверждение о необходимости последовательного прохождения четырех основных классов реальных структур в процессе «развития»: «смещения» (SRM), «обособления» (SRD), «нормы» (SRN) и «идеала» (SRI). Наконец, Левин анализирует различные работы Вл.Соловьева как различные реализации, на разном материале, инвариантной «схемы всеединства». Очень важным нам кажется здесь следующее заявление Ю.И.Левина, которое, с нашей точки зрения, вполне приложимо к «логике всеединства» вообще: «ОС ни в коем случае не является прогностической схемой: «закон развития У»... определяет лишь тенденции развития, и то далеко не безусловным образом. Функции ОС можно определить как эвристические и аксиологические: она подсказывает Э (элементу – В.М.), обладающему сознанием и доброй волей, как он должен (и как не должен) поступать в той или иной конкретной ситуации, и дает критерий оценки того или иного действия Э и вообще того или иного состояния или изменения состояния У» [14, С.686].

Далее мы предполагаем рассмотреть проблему согласования варианта «логики всеединства», развиваемого Ю.И.Левиним, с нашим вариантом.

Как уже отмечалось выше, основной предпосылкой подхода Левина является «предпосылка трансцендирования», выражаемая в различии органических и реальных отношений. Уровень органических отношений в этом случае трансцендентен для уровня реальных отношений, и последние, уже по своему названию, выступают как реализация-искажение уровня органических отношений. В паре «органическое (естественное) – реальное» у Левина явным образом проступает неоднократно обсуждавшаяся нами выше конструкция «ментальной диады». Здесь прослеживается сходство и вплоть до терминологии – Левин использует то же терминологическое выражение «трансцендентное – имманентное», что и С.Н.Булгаков. Такого рода просматривание структуры «ментальной диады» в подходе Левина дало нам возможность проинтерпретировать уровень органических отношений как уровень отношений *на модусах* некоторого ментального многообразия, а уровень реальных отношений – как уровень отношений *на модах* этих модусов. Поскольку переход от модусов к модам связан с отношением к моделям, то в этом случае мы получаем явное выражение основания отличия реальных отношений от органических как условия моделируемости модусов на моделях. Каждая модель в этом случае может быть определена как та система условий, которая приводит к выражению идеальной структуры SI на модусах-элементах в виде той или иной реальной структуры SR на модах-элементах. Наконец, отмечая тот факт, что Ю.И.Левин предполагает наличие «ментально-волевых потенциалов» у элементов универсума, необходимо интерпретировать ОС не просто на ментальном многообразии, но на *субъектном* ментальном многообразии – ментальном многообразии на субъектах.

Итак, пусть дано некоторое субъектное ментальное многообразие

$$\mathfrak{M} = \langle M_1, M_2, M_3, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

M_1 – непустое множество объектов, называемых “модусами”,

M_2 – непустое множество объектов, называемых “моделями”,

M_3 – непустое множество объектов, называемых “модами”,

\downarrow – операция проецирования.

Предполагаем, что на множестве модусов M_1 заданы некоторое асимметричное отношение \gg и симметричное отношение \approx , причем, выделен максимальный модус M^1 , и для любого модуса M верно: если $M \neq M^1$, то $M^1 \gg M$ и $M \approx M^1$. Далее полагаем, что $M_2(M) = M_2$ для любого модуса M (что приводит к биекции множества модусов и множества мод в любой модели), и для каждой модели m на модах $M_3(m)$ этой модели определены три отношения: асимметричное отношение $>$, и два симметричных отношения \sim и $=$.

Итак, мы интерпретируем органические отношения как отношения на множестве M_1 модусов, реальные отношения – как отношения на множестве мод $M_3(m)$ каждой модели m . С этой точки зрения, идеальная структура SI – это структура вида: $SI = \langle M_1, \gg, \approx \rangle$. Реальные структуры SR – это структуры вида: $SR = \langle M_3(m), >, \sim, = \rangle$. Выражая связь реальной структуры SR с моделью m , мы можем использовать обозначение $SR(m)$. Структура SI единственна, и она фиксирована, в то время как структур $SR(m)$ – множество, и они варьируют от модели к модели.

Модель, для которой выполнено состояние «смешения», можно обозначить как m_M ; модель, где реализуется состояние «обособления» – как m_D ; модель, на которой реализуется «норма», – как m_N . В этом случае получаем: $SRM = SR(m_M)$, $SRD = SR(m_D)$, $SRN = SR(m_N)$. Далее, для всякого ментального многообразия может быть введена так называемая *модельная единица* 1_m – как модель, играющая роль нейтрального элемента в операции проецирования, т.е. $M \downarrow 1_m = M$ для любого модуса M . С этой точки зрения структура SRI , выражающая состояние «идеала», может быть определена как реальная структура вида $SR(1_m)$. В этом случае мы можем предположить, что, хотя для состояния «нормы» выполнен изоморфизм между структурами SI и $SR(m_N)$, но, тем не менее, здесь имеем: $M \downarrow m_N \neq M$ для любого модуса M . Так, явным образом, мы можем выразить различие состояний «нормы» и «идеала». При такой трактовке состояние «нормы» трактуется как, хотя и вполне точное, но все же существенное моделирование идеальной структуры, в то время как состояние «идеала» выступает как некоторый предельный случай моделирования, при котором в качестве условий моделирования выступает нечто безусловное, что позволяет отождествить оригинал (модус) и его выражение (моду).

Наконец, отметим, что каждая мода $M \downarrow m$ – это субъект, в частности, способный быть самосознающим субъектом и стремящимся к изменению положения дел в терминах составляющих реальной структуры. С этой точки зрения в качестве семантики предиката $Des(\mathcal{E}_i, A')$ для элемента \mathcal{E}_i , интерпретируемого в модели m как мода $M \downarrow m$, можно рассмотреть желание субъекта (см. Приложение 8) перейти от текущего положения дел A к положению дел A' . В этом случае отрезок $[A, A']$ выступает как лишь «потенцион». Если же этот отрезок реализуется субъектом в форме актуальной деятельности, то отрезок $[A, A']$ можно рассматривать как семантику для предиката $Caus(\mathcal{E}_i, A')$.

Заметим, что наша трактовка подхода Левина несколько отходит от идеи односоставности идеальной и реальной структур, т.е. того условия, что идеальная (SI) и реальные (SR) структуры определяются на одном и том же множестве элементов (в нашей интерпретации идеальная структура SI определяется на множестве модусов, реальные структуры SR – на множествах мод). В качестве обоснования такого рода условия Левин замечает: «То обстоятельство, что идеальное состояние не есть нечто абсолютно новое, но является состоянием того же $У$, хотя и особым, и притом именно «естественным» (=божественным), С. формулирует (в инверсном порядке) так: наш

мир, который во зле лежит, «не есть какой-нибудь новый, безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых ... элементов, а это есть только другое, недолжное взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг другу положение тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного» (III, 122) (В.С.Соловьев. Собрание сочинений, 2-е изд. – СПб., 1911-1914. – т.3. – С.122. – В.М.)» [14, С.683]. Здесь можно отметить, что, во-первых, хотя существа в эмпирическом мире для Соловьева – *те же* существа, что и в мире ноуменальном, но, несомненно, это не *такие же* существа, но “лежащие во зле”. Во-вторых, такое различие существ не приводит к их “безусловной отдельности”. Ровно этот смысл выражается в отношении модуса M и его моды $M \downarrow m$. Модус M и мода $M \downarrow m$ – это не два разные элемента (на что могли бы претендовать либо два разных модуса, либо их моды, либо модус и мода иного модуса), это один и тот же элемент (модус), но вначале данный безусловно (M), а затем условно ($M \downarrow m$), что порождает только “условную отдельность” их друг от друга.

Таким образом, подходы Ю.И.Левина и наш достаточно органично, как нам представляется, могут быть согласованы. Формулируя общее итоговое заключение о соотношении указанных подходов, можно отметить, что, если мы в гораздо большей мере делали акцент на концепте “ментальной диады” (как бы “вертикальной” системе отношений в логике всеединства, что у самого Левина выражено как СБ – “Схема Богочеловечества”, “вертикальная” акцентуация “основной схемы”), то сам Ю.И.Левин больше уделяет внимание различным состояниям многообразия как разным системам отношения более рядоположенных элементов (как бы “горизонтальной” системе отношений в логике всеединства, что у Левина выражено как СВ – “Схема Всеединства”, “горизонтальная” акцентуация “основной схемы”).

Приложение 14. О теории познания в философии всеединства

Конструкции ментального многообразия играют существенную роль в гносеологии философии всеединства. Ниже мы приводим своего рода «гносеологическое ментальное многообразие» \mathfrak{M}_G и обсуждаем основные идеи гносеологии всеединства, выражаемые этой структурой.

$$\mathfrak{M}_G = \langle M^G_1, M^G_2, M^G_3, \downarrow \rangle, \quad \text{где}$$

$M^G_1 = \{M\}$ – непустое множество объектов, называемых “модусами”,

$M^G_2 = \{m\}$ – непустое множество объектов, называемых “моделями”,

$M^G_3 = \{M \downarrow m: M \in M^G_1, m \in M^G_2\}$ – непустое множество объектов, называемых “модами”,

\downarrow – операция проецирования.

Мы предполагаем, что \mathfrak{M}_G – это ментальное мноообразие со всеединством, т.е. регулярное, правильное булево, экранирующее и голоморфное ментальное многообразие с каноническим доминированием. В \mathfrak{M}_G , кроме того, определен максимальный модус M^1 (в смысле единицы булевой алгебры на модусах), и для любого модуса M , где $M \neq M^1$, предполагаем существование бесконечной цепи модусов $M_0 \leq M_1 \leq M_2 \leq \dots$, где порядок согласован с булевыми операциями, $M = M_0$, и имеющих своим пределом модус M^1 . Предел для бесконечной последовательности модусов

полагаем определенным в том же смысле, что и для множеств, в частности, пределом бесконечной последовательности модусов, где каждый последующий модус больше или равен предыдущего, полагаем бесконечное объединение (булеву сумму) этих модусов.

Введем на множестве модусов условное равенство $(M_1 = M_2) \downarrow m$ – модус M_1 равен модусу M_2 при условии модели m (или: M_1 m -равен модусу M_2), – понимая под этим факт равенства мод $M_1 \downarrow m = M_2 \downarrow m$ в модели m . В частности, если $M_1 < M_2$, то, в силу феномена экранизации, получим: $(M_1 = M_2) \downarrow m_1$, где m_1 – каноническая модель для модуса M_1 . Условное равенство $(M_1 = M_2) \downarrow m_1$ можно понимать как еще одно выражение феномена экранизации: больший модус M_2 экранируется меньшим модусом M_1 в модели m_1 .

Переходя к интерпретации на материале гносеологии ментального многообразия \mathfrak{M}_G , можно опираться на следующие базовые соответствия: модусы M , где $M \neq M^1$, можно понимать как относительные (условные) истины; максимальный модус M^1 – как абсолютную истину (Истину).

Пусть $M_1 \leq M_2$, тогда $(M = M_2) \downarrow m_1$, где m_1 – каноническая модель для модуса M_1 . Таким образом, Истина неотличима от больших относительных истин в моделях меньших относительных истин, в связи с чем большие относительные истины вполне могут представлять собою Истину для меньших относительных истин. Например, в качестве M_1 можно представить классическую механику, M_2 – специальную теорию относительности, M – Физическую Истину как некоторую предельную физическую теорию T , к которой реальные физические теории могут только стремиться. Под отношением «меньше» на теориях ($T_1 < T_2$) можно в этом случае понимать тот факт, что теория T_1 может быть представлена как частный случай теории T_2 , что, в том числе, может предполагать и условия перехода к пределу для ряда параметров теории T_2 . В этом случае в качестве канонической модели m_1 классической механики можно представить ряд условий, включающий в себя в том числе условие ($v \ll c$), или ($c = \infty$), – скорость движения тела v много меньше скорости света c . В рамках этой модели специальная теория относительности переходит в классическую механику, что выражается условным равенством $(M_1 = M_2) \downarrow m_1$, и одновременно специальная теория относительности вполне может представлять собою Физическую Истину для классической механики в рамках модели m_1 : $(M = M_2) \downarrow m_1$. В то же время для специальной теории относительности также существует каноническая модель m_2 , эксплицитное выражение которой может начаться только после погружения теории относительности в какую-то более общую теорию. До тех пор научное познание отождествляет себя с моделью m_2 , что, в частности, выражается и в невозможности экспликации этой модели в данное время. Условия истинности теории T впервые начинают осознаваться только при переходе к более общим теориям T^* , «на фоне» которых только и могут проявить себя ограничивающие условия данной теории T . Тот факт, что одна теория T может обобщаться несколькими теориями, мы можем увидеть на примере той же классической механики T_1 . Теория T_1 обобщается, как известно, не только специальной теорией относительности T_2 , но и квантовой механикой T_3 . В связи с этим, каноническая модель m_1 теории T_1 содержит не только условие ($c = \infty$), но и условие ($h = 0$), где h – постоянная Планка. Выражая квантовую механику T_3 через модус M_3 , мы и в этом случае можем записать: $(M_1 = M_3) \downarrow m_1$, $(M = M_3) \downarrow m_1$. Как известно, специальная теория относительности T_2 и квантовая механика T_3 начинают находить свое объединение в квантовой теории поля T^* . В этом случае можно было бы символически выразить это объединение булевой суммой: $T^* = T_2 + T_3$, или, для модусов: $M^* = M_2 + M_3$. Для булевых операций * выполнены для ментального

многообразия со всеединством следующие правила: $(M_1 * M_2) \downarrow m = M_1 \downarrow m * M_2 \downarrow m$. Для нашего примера получим: $T^* \downarrow m_1 = (T_2 + T_3) \downarrow m_1 = T_2 \downarrow m_1 + T_3 \downarrow m_1 = T_1 \downarrow m_1 + T_1 \downarrow m_1 = T_1 \downarrow m_1$. Таким образом, в рамках канонической модели классической механики Физическая Истина может представляться как самой механикой, так и всеми теми теориями, которые ее так или иначе обобщают.

Развитие познания выражается в этом случае в переходах от мод модели m к модам модели m^* , где m, m^* – канонические модели модусов M, M^* соответственно, и $M < M^*$. Здесь мы будем иметь пример кумулятивности знания, однако, как уже отмечалось выше, эта кумулятивность не сводится только к дедуктивному обобщению предыдущей теории в рамках последующей, предполагая в том числе и процедуры перехода к пределу. Такого рода предельные отношения между модами $M \downarrow m$ и $M^* \downarrow m^*$, тем не менее, согласуются с отношением порядка на модах, $M \downarrow m^* < M^* \downarrow m^*$, и модусах, $M < M^*$, что позволяет соединить идеи порядка (кумулятивности) и предельного перехода. Такое совмещение невозможно только для идеи порядка как дедуктивного обобщения теорий, что и привело к известному конфликту между сторонниками кумулятивности и сторонниками несоизмеримости в современной философии и методологии науки. Использование идей ментальных многообразий и связь идеи порядка (кумулятивности) с философией и логикой условного бытия позволяют, с нашей точки зрения, преодолеть подобного рода несовместимость.

Наконец, рассматриваемая модель познания позволяет преодолеть и крайности попперовского фальсификационизма. Предшествующие теории не отбрасываются, но сохраняются как именно относительные истины, способные по-прежнему экранировать собою объект в рамках определенных систем условий. До тех пор, пока такого рода экранизация, $(M_i = M) \downarrow m_k$, реально существует в истории общечеловеческого познания, гносеологический образ M_i вполне тождественен объекту-Истине M (что можно выразить как L -статус модуса M_i , т.е. $M_i \downarrow L$, в модели m_k), и только после выявления своей условности (M -статуса, $M_i \downarrow M$), гносеологический образ обнаруживает себя как таковой. Это означает, что здесь мы имеем дело с такой концепцией сознания, в которой сознание при некоторых условиях вполне тождественно объекту, т.е. сознание перестает быть сознанием. В то же время, в других системах условий, такое объект-сознание может обнаруживать себя именно как сознание, и тогда объект превращается в сознание. Такого рода природа сознания не может быть уже совершенно отличной от объективной реальности, но становится сознанием-бытием, при одних условиях обнаруживающим себя как бытие, при других – как сознание. Примеры разработки подобной гносеологической концепции сознания-бытия мы можем найти у всех представителей русской философии всеединства, но, пожалуй, наиболее яркое свое выражение эта концепция получила в интуитивизме Н.О.Лосского.

Приложение 15. К выражению идеи нумерического тождества

В русской философии всеединства, как уже отмечалось выше, не раз звучит тема так называемого «нумерического тождества» (тождества по числу). Например, Флоренский в приложениях “Понятие тождества в схоластической философии” и “Понятие тождества в математической логике” к «Столпу и утверждению истины» *напоминает существовавшее в схоластике деление на три вида тождества – по роду, виду и нумерическое тождество (по числу). Последнее тождество – самое сильное, оно требует ментальной предельности для своего определения. Разного рода*

“имманентные” направления отрицают этот вид тождества, пытаются свести его к первым двум видам.

Нумерическое тождество – это тождество такой предельной силы, что в нем отождествляемые начала оказываются абсолютно неразличимыми. Например, описывая триединую природу абсолютного, Флоренский использует сравнение сущности и ипостаси с предметом и его отражением – пример разности, выявляющейся только в сравнении, но исчезающей в самобытии сравниваемых элементов. Это пример, близко выражающий возможность нумерического тождества лиц Троицы при их неслиянности. Так Флоренский намечает пути к трансрациональной природе абсолютного, которая не может быть постигнута силами рассудка. Здесь нужен свободный подвиг и вера, утверждающая невозможное для рассудка.

Только личности, считает Флоренский, способны к нумерическому тождеству, во время как вещи обладают, самое большее, генерическим (признаковым) подобием. Личность, как и абсолютное, трансрациональна, выходит за рамки рассудочной объяснимости и обладает деятельным творчеством, в котором она способна преодолевать всякую данность, сохраняя совпадение с собой на уровне высшей формы тождества. Рациональная философия – это философия логики вещей (омиусианская), христианская философия – философия личности (омоусианская). Флоренский не раз использует идею нумерического тождества как предельной ментальной конструкции, требующей укоренённости в самотождестве сознания и абсолютного. Нумерическое тождество не может быть в этом случае рационально выражено, оно требует – как и любая трансрациональная сущность – условий выхода за пределы всякого понятия. “Можно лишь создать символ коренной характеристики личности, или же значёк, слово, и, не определяя его, ввести формально в систему других слов, и распорядиться так, чтобы оно подлежало общим операциям над символами, “как если бы” было в самом деле знаком понятия. Что же касается до содержания этого символа, то оно не может быть рассудочным, но – лишь непосредственно – переживанием в опыте само – творчества... Вот почему термин “нумерическое тождество” есть лишь символ, а не понятие” (IV, С. 83).

Любовь – это нумерическое тождество двух, а весь мир представляет из себя иерархию Троиц-любвей, обладая структурой самоподобного целого.

Подобная же тема звучит в идее двух видов закона тождества – высшего и низшего. Низший закон тождества во многом предполагает только нумерическое (по времени) различие отождествляемых начал. Высший закон тождества отождествляет существенно разные начала и вплоть до нумерического их тождества в сущем-всеедином.

Попытаемся выразить эти идеи несколько более строго, используя конструкцию L-противоречия (см. выше). Предположим, что отношение тождества ($=$) – это отношение существенно условное, т.е. всегда предполагающее для своего бытия ограничение некоторыми системами условий. Иллюстрацией подобного рода вывода является часто встречающееся в русской философии всеединства рассуждение о том, что если $A=A$, то уже тем самым предполагаемое отношением тождества расположение A слева и A справа позволяет с некоторой более “чувствительной” точки зрения различить эти A как разные начала. Тем самым происходит восхождение к более тонкому определению двух A , позволяющее различить их как некие различные X (A слева) и Y (A справа). В этом случае требования к тождеству усиливаются, и, если первое тождество обозначить как $=_0$ (0-тождество), то более “чувствительное” тождество можно было бы обозначить как $=_1$ (1-тождество). В этом случае $X =_0 Y$, но $X \neq_1 Y$ (здесь $X \neq Y$ понимается как

отрицание $X=Y$). Переходя на уровень 1-тождества, также можно было бы найти такие X_1 и Y_1 , взяв области совпадения (в рамках требований 1-тождества) $X \cdot Y$ для X и Y соотв., где \cdot – булево умножение, так что и для более “чувствительного” тождества $=_1$ оказалось бы $X_1=_1 Y_1$. Однако, и в этом случае мы вновь могли бы увеличить степень “чувствительности” нашей различающей способности, введя еще более “чувствительное” тождество $=_2$, где оказалось бы, что $X_1 \neq_2 Y_1$. И так этот процесс можно продолжать до бесконечности. Идея нумерического тождества оказывается связанной в этом случае с пределом данной бесконечности, выражая бесконечно “чувствительное” тождество, отождествляющее два начала до их исчезновения в друг друга. Для такого нумерического тождества более “чувствительным” тождеством окажется только оно само.

Воспроизводя описанную модель более формально, получим для любого n : $X_n \neq_{(n+1)} Y_n$ и $X_{n+1} =_{(n+1)} Y_{n+1}$. Допустим, что бесконечные последовательности $\{=_n\}_{n=0}^{n=\infty}$,

$\{X_n\}_{n=0}^{n=\infty}$, $\{Y_n\}_{n=0}^{n=\infty}$ имеют пределы. В этом случае мы можем образовать L-

противоречие $[X_n \neq_{(n+1)} Y_n \wedge X_{n+1} =_{(n+1)} Y_{n+1}]_{n=0}^{n=\infty}$. Под нумерическим тождеством в

этом случае можно понимать предельную последовательность тождеств все более высокого уровня «чувствительности» $\{=_n\}_{n=0}^{n=\infty}$, обозначая его как предельное

тождество $=_L$. Здесь можно принять следующее правило о применении нумерического тождества для предельных последовательностей выражений $\{A_n\}_{n=0}^{n=\infty}$ и $\{B_n\}_{n=0}^{n=\infty}$:

$(\{A_n\}_{n=0}^{n=\infty} =_L \{B_n\}_{n=0}^{n=\infty}) = (\{A_n\}_{n=0}^{n=\infty} \{=_n\}_{n=0}^{n=\infty} \{B_n\}_{n=0}^{n=\infty}) = \{A_n =_n B_n\}_{n=0}^{n=\infty}$.

Предельные последовательности формул, содержащие нумерическое тождество, можно расценивать как вид высказываний о нумерическом тождестве. Например, указанное

выше L-противоречие $[X_n \neq_{(n+1)} Y_n \wedge X_{n+1} =_{(n+1)} Y_{n+1}]_{n=0}^{n=\infty}$ можно интерпретировать как

антиномию “объекты тождественны и различны между собой”, выражая тем самым отмеченный в русской философии всеединства антиномический характер нумерического тождества. Так как $X_n \neq_{(n+1)} Y_n$ тогда и только тогда, когда $X_n =_n Y_n$, то указанное L-противоречие может быть представлено следующим равносильным

предельным высказыванием: $[X_n =_n Y_n \wedge X_{n+1} =_{(n+1)} Y_{n+1}]_{n=0}^{n=\infty}$. Если через D обозначить

оператор перехода к более высокому уровню «чувствительности», то для обычных тождеств $=_n$ получим: $D(=_n) = (=_{(n+1)})$, в то время как для нумерического тождества

естественно этот оператор определить в следующем виде: $D\{=_n\}_{n=0}^{n=\infty} = \{D(=_n)\}_{n=0}^{n=\infty}$

$= \{=_n\}_{n=0}^{n=\infty}$, что также является нумерическим тождеством. Таким образом, если для

любого конечного тождества оператор D позволяет выйти за рамки этого тождества, обнаруживая ограниченность осуществляемого им отождествления, то для нумерического тождества более «чувствительным» тождеством оказывается оно само,

что выражает предельный характер проводимого в данном случае отождествления – отождествления вплоть до исчезновения друг в друге.

Приложение 16. Логика абсолютного как L-противоречивая теория

Как уже неоднократно упоминалось, важнейший раздел логики всеединства – логика абсолютного. Основными положениями логики абсолютного являются утверждения о том, что 1) существует некоторое высшее начало – «абсолютное», 2) всякое иное начало может быть представлено как условное существование «абсолютного». «Абсолютное» играет в философии примерно такую же роль, как бесконечность в математике.

Пытаясь выразить природу «абсолютного» как высшего источника предикации, рассмотрим следующее ментальное многообразие:

$$\mathfrak{M}_A^0 = \langle M^{A^0}_1, M^{A^0}_2, M^{A^0}_3, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M^{A^0}_1 = \{A^0\}$ – множество модусов, состоящее из одного элемента A^0 («абсолютное нулевого ранга»)

$M^{A^0}_2 = \{m^0\}$ – бесконечное множество моделей нулевого ранга,

$M^{A^0}_3 = \{A^0 \downarrow m^0 : m^0 \in M^{A^0}_2\}$ – множество мод нулевого ранга,

\downarrow – операция проецирования нулевого ранга.

Такое ментальное многообразие назовем «абсолютным ментальным многообразием нулевого ранга», модус A^0 – «абсолютным нулевого ранга». В качестве мод нулевого ранга теперь можно пытаться представить любые относительные начала – идеи, материальные объекты, субъектные онтологии, любые возможные миры – от миров микромира до Вселенных и Космоса. Однако, введенные средства выражения логики абсолютного пока еще явно недостаточны по следующей простой причине. Абсолютное в рамках ментального многообразия \mathfrak{M}_A^0 представлено как модус A^0 . Все иные начала должны рассматриваться в этом случае как моды данного модуса. Однако, это условие не распространяется, например, на модели \mathfrak{M}_A^0 и на само ментальное многообразие \mathfrak{M}_A^0 , которые в рамках \mathfrak{M}_A^0 являются сущностями, отличными и от мод, и от самого модуса A^0 . В то же время необходимо любые сущности представить как либо само абсолютное, либо как его моды. Чтобы осуществить такого рода условия, можно перейти к некоторому новому ментальному многообразию («абсолютному ментальному многообразию первого ранга», \mathfrak{M}_A^1), где в качестве мод «абсолютного первого ранга» (A^1) будут представлены все моды нулевого ранга, и, кроме того, все то, что не удалось представить в качестве мод нулевого ранга. Однако, с построением абсолютного ментального многообразия первого ранга, опять, самим построением этой структуры, будут определены сущности, не входящие в состав мод теперь уже первого ранга, и всю процедуру придется вновь повторять. Здесь, таким образом, просматривается индуктивная процедура порождения бесконечной последовательности абсолютных ментальных многообразий i -го ранга, \mathfrak{M}_A^i , где $i=0,1,2,\dots$. Такое повторение приведет к бесконечной последовательности все более мощных абсолютных ментальных многообразий, и мы могли бы использовать эту последовательность, предполагая ее предельность и «слипание» в пределе последующего и предыдущего элементов последовательности, для развития техники L-противоречия в логике абсолютного. Именно, считая, что построено абсолютное ментальное многообразие i -го ранга \mathfrak{M}_A^i :

$$\mathfrak{M}_A^i = \langle M_1^{Ai}, M_2^{Ai}, M_3^{Ai}, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M_1^{Ai} = \{A^i\}$ – множество модусов, состоящее из одного элемента A^i (“абсолютного i -го ранга”),

$M_2^{Ai} = \{m^i\}$ – бесконечное множество моделей i -го ранга,

$M_3^{Ai} = \{A^i \downarrow m^i : m^i \in M_2^{Ai}\}$ – множество мод i -го ранга,

\downarrow – операция проецирования i -го ранга;

мы можем на этой основе построить абсолютное ментальное многообразие $(i+1)$ -го ранга \mathfrak{M}_A^{i+1} :

$$\mathfrak{M}_A^{i+1} = \langle M_1^{Ai+1}, M_2^{Ai+1}, M_3^{Ai+1}, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M_1^{Ai+1} = \{A^{i+1}\}$ – множество модусов, состоящее из одного элемента A^{i+1} (“абсолютного $(i+1)$ -го ранга”),

$M_2^{Ai+1} = \{m^{i+1}\}$ – бесконечное множество моделей $(i+1)$ -го ранга,

$M_3^{Ai+1} = \{A^{i+1} \downarrow m^{i+1} : m^{i+1} \in M_2^{Ai+1}\}$ – множество мод $(i+1)$ -ранга,

\downarrow – операция проецирования $(i+1)$ -го ранга;

Положим, что множество моделей $(i+1)$ -го ранга: 1) включает в себя множество моделей i -го ранга $M_2^{Ai} = \{m^i\}$, причем, $A^{i+1} \downarrow m^i = A^i \downarrow m^i$, 2) включает в себя новое множество моделей $M_m^{Ai+1} = \{m_m^{i+1}\}$ таких, что это множество поставлено во взаимно–однозначное соответствие φ с множеством $M_2^{Ai} = \{m^i\}$, и $A^{i+1} \downarrow m_m^{i+1} = m^i$, где $\varphi(m_m^{i+1}) = m^i$, т.е. модели i -го ранга представляются как моды $(i+1)$ -го ранга, 3) включает в себя еще одно множество моделей $M^{*Ai+1}_2 = \{m^{*i+1}\}$, где моды $(i+1)$ -го ранга $A^{i+1} \downarrow m^{*i+1}$ выражают различные метаобъекты по отношению к модусу A^i , в том числе и сам модус A^i . Например, среди этих мод оказываются такие метаобъекты, как абсолютное ментальное многообразие i -го ранга \mathfrak{M}_A^i , множества его модусов M_1^{Ai} , моделей M_2^{Ai} и мод M_3^{Ai} , операция проецирования i -го ранга. В общем случае это множество может быть расширено (см. ниже некоторые примеры подобных расширений). Таким образом, можно явно записать множество моделей $(i+1)$ -го ранга в следующем виде: $M_2^{Ai+1} = M_2^{Ai} \cup M_m^{Ai+1} \cup M^{*Ai+1}_2$. Множество M^{*Ai+1}_2 пока можно понимать как множество моделей $(i+1)$ -го ранга $\{m^{*i+1}\}$ таких, что $A^{i+1} \downarrow m^{*i+1}$ – это либо A^i , либо \mathfrak{M}_A^i , либо M_1^{Ai} , либо M_2^{Ai} , либо M_3^{Ai} , либо \downarrow как операция проецирования i -го ранга.

На этой основе построим далее следующее абсолютное ментальное многообразие \mathfrak{M}_A как бесконечную последовательность абсолютных ментальных многообразий i -го ранга $\{\mathfrak{M}_A^i\}_{i=0}^{i=\infty}$ в следующем смысле:

$$\mathfrak{M}_A = \langle M_1^A, M_2^A, M_3^A, \downarrow \rangle, \text{ где}$$

$M_1^A = \{A = \{A^i\}_{i=0}^{i=\infty}\}$ – множество модусов, состоящее из одного элемента A (“абсолютного”),

$M_2^A = \{m_j^A = \{m_j^i\}_{i=0}^{i=\infty} : m_j^i \in \prod_{i=0}^{\infty} M_2^{Ai}\}$ – бесконечное множество моделей,

$M_3^A = \{A \downarrow m_j^A : m_j^A \in M_2^A\}$ – множество мод,

\downarrow – операция транс-проецирования.

Здесь предполагается, что $\mathbf{A} \downarrow m^A_j = \{\mathbf{A}^i\}_{i=0}^{i=\infty} \downarrow \{m_j^i\}_{i=0}^{i=\infty} = \{\mathbf{A}^i \downarrow m_j^i\}_{i=0}^{i=\infty}$.

Положим, что в рамках абсолютного ментального многообразия \mathfrak{M}_A мы имеем дело только с предельными последовательностями.

Рассмотрим далее некоторую теорию T_A , в которой рассматриваются свойства «абсолютного» на основе абсолютного ментального многообразия \mathfrak{M}_A как модели теории T_A . «Абсолютное» выражается в этом случае как модус \mathbf{A} . Множество теорем теории T_A можно представить как бесконечное объединение множеств теорем некоторых теорий T^i_A . Для теории T^i_A в качестве модели выступает структура \mathfrak{M}^i_A абсолютного ментального многообразия i -го ранга. Для всех составляющих \mathfrak{M}^i_A – модусов, моделей, мод, их множеств, самого \mathfrak{M}^i_A – в теории T^i_A имеются соответствующие константы. Переменные теории T^i_A (i -переменные) пробегают по составляющим \mathfrak{M}^i_A .

В этом случае язык теории T_A включает в себя константы языков теорий T^i_A , и множество теорем теории T_A включает в себя любую i -теорему. Предполагается, что T_A – это непротиворечивая формальная t -предельная теория, моделью которой является структура \mathfrak{M}_A .

Для теории T_A , как t -предельной теории, согласно описанной выше процедуре в Приложении 5, может быть построена ft -предельная теория T^*_A . Теорию T^*_A и будем рассматривать в качестве логики абсолютного. В теории T^*_A , например, существует L -

противоречие $\{\mathbf{A}^i = \mathbf{A}^i \wedge \neg(\mathbf{A}^i = \mathbf{A}^{i+1})\}_{i=0}^{i=\infty}$ – “абсолютное равно и не равно себе”

(“совпадает с относительным и отлично от него”), через которую можно выразить антиномию (парадокс) абсолютного. В общем случае, это не единственный вариант такого рода антиномии. Например, в качестве еще одной такой антиномии можно представить следующее L -противоречие: $\{(\forall x \in \mathfrak{M}^i_A \exists y \in M^{Ai+1}_2: x = \mathbf{A}^{i+1} \downarrow y) \wedge \neg(\forall x \in \mathfrak{M}^i_A$

$\exists y \in M^{Ai}_2: x = \mathbf{A}^i \downarrow y)\}_{i=0}^{i=\infty}$ – «всякое начало является проявлением (модой)

абсолютного и в то же время существует начало, не являющееся проявлением (модой) абсолютного». В такого рода терминах могла бы быть представлена, например, антиномия теодицеи, т.е. противоречие существования Бога и зла: с одной стороны, зло – проявление Бога, и тогда это не зло, а только видимость зла; с другой стороны, если зло реально, то оно не имеет отношения к Всеблагому Богу, т.е. не является проявлением Бога. В то же время оба эти положения следует признать в той или иной мере обоснованными.

Заметим также, что в качестве одного из типов метаобъектов, т.е. элементов $\mathbf{A}^i \downarrow m^i$, где $m^i \in M^{*Ai}_2$, $i=1,2,3,\dots$, можно рассмотреть теорию T^{i-1}_A и/или ее составляющие. В этом случае можно получить антиномию абсолютного, выражающую отношения абсолютного и теории об абсолютном, в виде, например, следующего L -противоречия:

$\{(\exists y \in M^{Ai}_2: T^{i-1}_A = \mathbf{A}^i \downarrow y) \wedge \neg(\exists y \in M^{Ai-1}_2: T^{i-1}_A = \mathbf{A}^{i-1} \downarrow y)\}_{i=0}^{i=\infty}$ – “теория абсолютного

является проявлением (модой) абсолютного (позиция Л1) и не является им (позиция Л2)”. С этой антиномией связаны те контраргументы для доказательства бытия Бога, в которых утверждается, что доказательство абсолютности Бога одновременно делает

идею Бога зависимой от этого доказательства и тем самым представляет абсолютное относительным.

Подобный способ решения, который мы продемонстрировали выше, включая теорию об абсолютном в состав мод абсолютного, может достаточно унифицированно применяться для выражения разного рода L-противоречий, связанных так или иначе с природой абсолютного. Именно, пытаясь выразить L-противоречие, связанное с природой абсолютного, для того или иного объекта X , можно пытаться ввести предельную последовательность ранговых объектов X^i как мод $\mathbf{A}^{i+1} \downarrow m_j^{i+1}$, где $m_j^{i+1} \in M^{*A^{i+1}}_2$. В этом случае объект X можно пытаться отождествить с предельной последовательностью $\{X^i\}_{i=0}^{i=\infty}$, выражая для нее тем или иным способом L-

противоречивые отношения с абсолютным $\{\mathbf{A}^i\}_{i=0}^{i=\infty}$. Такого рода методологию будем

называть «техникой предельного представления», согласованного с «абсолютным». Выше такого рода техника была продемонстрирована для X как теории абсолютного T_A .

Даже при всех такого рода обоснованиях логики абсолютного можно продолжать утверждать, что полного представления любого начала в качестве моды абсолютного еще не достигнуто. В самом деле, остаются еще теории T_A и T^*_A , а также их модель \mathcal{M}_A , которые отличны от мод \mathbf{A} . Такая позиция предполагала бы воспроизведение всей описанной конструкции на более высоком уровне, что не принесло бы ничего принципиально нового с точки зрения логики L-противоречий. В связи с этим можно принять постулат, ограничивающий избыточные трансценденции в логике абсолютного рамками теорий T_A и T^*_A и их модели \mathcal{M}_A . Такой постулат, который можно было бы называть постулатом смирения, налагает ограничения на возможность «внешнего» рассмотрения указанных теорий и их семантики, т.е. такого рассмотрения, которое позволило бы продолжить трансценденции за рамки абсолютного \mathbf{A} , и воспроизвести уже всю описанную структуру на еще более высоком уровне. Все последующие дифференциации в логике абсолютного будем рассматривать в этом случае только в рамках теорий T_A , T^*_A и их модели \mathcal{M}_A . В самом деле, для любых дальнейших дифференциаций нам вполне хватит уже множества мод нулевого ранга, т.к. на это множество не налагалось пока никаких ограничений, кроме утверждения о его существовании. Постулат смирения напоминает в некотором смысле «лезвие Оккама», призывающее не умножать сущностей сверх необходимости. Предполагается тем самым, что для выражения всех необходимых конструкций логики абсолютного, представляющих антиномизм этой логики, достаточно уже введенных средств (подчеркиваем, что речь идет о достаточности уже рассмотренных средств для выражения только *антиномичности* логики абсолютного).

Заметим, что как абсолютные ментальные многообразия i -го ранга \mathcal{M}^i_A , так и абсолютное ментальное многообразие \mathcal{M}_A , можно рассматривать как субъектные ментальные многообразия. Это уточнение не требует внесения каких-либо изменений во все вышесказанное, т.к. субъектное ментальное многообразие – это, в частности, ментальное многообразие, а только с этой точки зрения и проводились все сделанные выше рассуждения о логике абсолютного. Принимая во внимание субъектность абсолютных ментальных многообразий, необходимо будет только иметь в виду, что все модусы и моды этих ментальных многообразий могут быть, кроме того, представлены как атомарные субъектные онтологии (атомарные субъекты).

Покажем, в какой форме предложенный нами метод позволяет сформулировать идею доказательства бытия (существования) абсолютного. Пусть утверждение « X i -есть» равносильно тому, что X не является i -модой в ментальном многообразии \mathbb{M}_A^i . Тогда мы можем сформулировать L-противоречие следующего вида: $\{(A^i \in M_3^{Ai}) \wedge \bigwedge_{i=0}^{i=\infty} (A^{i+1} \in M_3^{Ai})\}$ – «абсолютное не есть и есть». Здесь как раз и выражен

рассмотренный нами выше двойственный статус доказательства бытия Бога «Если есть условное (конечное), то есть и безусловное», т.к. в этом утверждении, с одной стороны, Бог рассматривается как безусловное (в нашей интерпретации это соответствует тому, что Бог есть, если под «есть» понимается свойство «быть безусловным»), с другой, – само доказательство предполагает условность бытия Бога, зависимость его от доказательства (это соответствует у нас тому, что Бог не есть – не есть как безусловное бытие).

Заметим также, что «абсолютное» $\{A^i\}_{i=0}^{i=\infty}$ рассматривается как высший модус для всех возможных мод, в том числе и для любых иерархических ментальных многообразий внутри \mathbb{M}_A , в которых могут порождаться цепочки все более безусловных состояний. Такое представление “абсолютного” обобщает методологию рассмотрения Бога как высшего основания (действующей, целевой причины, Высшего совершенства, и т.д.) в иерархических структурах различных известных доказательств бытия Бога.

Таким образом, в отличие от метафизических доказательств бытия Бога, в L-противоречивой логике абсолютного с бытием абсолютного также связана антиномия, выражающая включение в природу абсолютного даже возможности небытия. Особенно в последнем L-противоречии видно, что это небытие является на самом деле выражением сверх-бытия: $(i+1)$ -абсолютное не «вмещается» в состав i -мод. Созвучное решение указанной трактовки мы можем найти, например, в работе «Непостижимое» С.Л.Франка. Франк пишет: «Поскольку под словом «есть» или «существует» подразумевается принадлежность к «действительности» или к «предметному бытию» (т.е. к некоторому превышаемому уровню бытия, в нашем случае – уровню i -мод – В.М.), нужно – даже рискуя быть неправильно понятым, – сохраняя полное сознание высшей, абсолютной очевидности Божества и благоговейно ощущая его вездесущее присутствие, – иметь мужество – в кажущемся согласии с атеизмом – утверждать, что Бог не «существует»» (VI, С.453). Таким образом, Франк утверждает, что Бог более чем есть, Он в том числе и не есть, т.е. Он не есть ни одно предметное бытие, – и в этом момент правды даже атеизма в логике абсолютного. Та же антиномическая двойственность природы Бога в отношении к бытию обнаруживает себя и в наличии традиций апофатического и катафатического богословия в разного рода религиях.

Далее, рассматривая все новые начала, например, категории, частных субъектов и т.д., можно предполагать, что для любого из этих начал найдется мода нулевого ранга, в качестве которой можно представить данное начало. С этой точки зрения все начала окажутся рядоположенными. В то же время, можно предполагать и такую точку зрения на природу начал, при которой они окажутся в большей или меньшей мере соответствующими природе абсолютного.

Можно заметить, что все выстраиваемые выше конструкции логики абсолютного, вся «гносеология абсолютного», в свою очередь должны относиться к модам нулевого ранга, являясь нашим, человеческим, знанием об абсолютном. С другой стороны, отмечая верность подобного хода мысли, мы, казалось бы, должны будем при такой постановке вопроса вообще отказаться от познания как некоторой способности выхода за рамки человеческого разума. Тем временем существует и третья возможность, не

столь радикальная, как первые две, и сохраняющая надежду как на возможность познания вообще, так и познания Высшего Начала. Эта возможность состоит в придании вообще гносеологии двойного статуса: с одной стороны, гносеология относится к модам нулевого порядка, как и вообще все человеческое; с другой стороны, логико-гносеологические структуры представляют из себя некоторый специфический вид мод нулевого ранга, являющихся эквивалентами теории абсолютного T^*_A и ее составляющих. Это особая разновидность мод нулевого ранга, одновременно определяемых человеческими субъектными онтологиями и определяющих их. Таков специфический статус вообще гносеологии, в том числе и гносеологии абсолютного. Гносеологические структуры содержат в себе неуничтожимый метаобъектный статус своего определения, в то же время выступая как определенные объекты деятельности человеческого субъекта (такого рода статус гносеологических структур похож на бытие осколков голограммы, в которых, несмотря на их частичность, отражается и нечто выходящее за их границы, возможно, даже целое). Такого рода двойственность статуса гносеологии постоянно приводит к разного рода спорам о первичности или вторичности гносеологии и онтологии. Являясь метаязыком любого познания, гносеология оказывается первичной. Являясь деятельностью человека – как ограниченного существа во Вселенной – гносеология являет из себя в свою очередь один из родов бытия среди всех прочих. Однако, это такой род бытия, который самой структурой человеческого разума предположен одной из своих сторон к бытию в качестве высшего основания всего иного. Частично эта проблема разрешается постулатом смирения, в рамках которого бытие (абсолютное как $\{A^i\}_{i=0}^{i=\infty}$) и познание

(теория абсолютного как $\{T^i_A\}_{i=0}^{i=\infty}$) образуют отношение L-противоречия. Другой

своей частью природа гносеологического бытия по самой своей сути определена к «сквозящему», или «голографичному», бытию, одновременно выступая и как метаязык всякого мышления, и как ограниченные определенности. Более конкретно выражение подобного свойства «голографичности» для гносеологии и логики абсолютного можно было бы выразить, например, в задании изоморфизма Γ множества всех составляющих теории абсолютного T^*_A (рассматриваемой вместе со своей моделью) и некоторого подмножества мод нулевого ранга, относимых к сфере бытия человеческого познания. Если x – какая-то составляющая теории T^*_A , то $\Gamma(x)$ есть соответствующая ей мода нулевого ранга из множества мод нулевого ранга, соответствующих сфере «человеческого познания» (эту сферу можно было бы обозначить через «НС» – human cognition). Всякое изменение $\Gamma(x)$ тут же приведет к соответствующему изменению x . С этой точки зрения всякая составляющая теории T^*_A оказывается одновременно и модой нулевого ранга, способной к своему дальнейшему развитию и расширению. Благодаря этой «человекоразмерной» проекции, теория абсолютного одновременно оказывается открытым знанием, обладающим свойствами обычного человеческого знания, всегда способного к своему дальнейшему росту и развитию. Даже если будет отвергнута какая-то конкретная теория абсолютного, сам подобный двойной статус всегда должен быть сохранен, предполагая как бы «место возможности» подобного рода знания. Заблуждение, бытующее и до сих пор, обычно несовместимо противопоставляет эти две альтернативы: либо знание может расти, и тогда это не может быть знание об абсолютном, либо, если это знание об абсолютном, то оно уже не может быть подвержено изменениям. Знание об абсолютном с этой точки зрения ничем принципиально не отличается от всякого иного знания, – это всегда знание образов абсолютного, способных более или менее выразить природу своего прообраза и

замещать его собою на данном этапе развития человеческого познания. На каждом из таких этапов образ абсолютного играет роль абсолютного лишь в отношении к другим гносеологическим структурам. В конечном итоге логика абсолютного всегда обнаруживает себя как лишь «символика абсолютного».

Словарь терминов

Логика всеединства – система близких логико-философских идей в русской философии всеединства, образующая единую логико-методологическую конструкцию, регулярно и достаточно унифицированно применяющуюся представителями русской философии всеединства для разрешения основных проблем этой философии.

Ментальная диада – понятийная пара «сущее – бытие», используемая Вл.Соловьевым для обозначения идей источника предидирования («сущее») и самих предикаций («бытие»).

Ментальное многообразие – такое преобразованное многообразие любых начал, при котором множество этих начал представляется как множество предикатов одного или нескольких источников предидирования. Понятие «ментальное многообразие» выступает как логическая реконструкция понятия «всеединство» в русской философии всеединства.

Голоморфность – свойство элемента (части) целого, выражающееся в потенцированном, свёрнутом, присутствии других элементов (частей) в данном элементе (части).

Самоподобие – свойство целого, выражающееся в той или иной форме актуального (не потенцированного) воспроизведения структуры целого в структуре частей (элементов).

Самореферентность – отнесенность к себе. В более узком смысле под самореферентностью можно понимать способность начала обращаться на себя, порождая себя на более высоком уровне и образуя в итоге бесконечную последовательность выхождений из себя и одновременно порождений себя на все более высоких уровнях. Пример: самореферентность сознания. Сознание может обратиться на себя (отрефлексировать себя), т.е. увидеть себя как объект. Но тем самым сознание порождает себя на более высоком уровне – как то сознание-субъект, которое смотрит на сознание-объект. Далее сознание вновь может обратиться и на сознание-субъект, делая его (сознанием-субъектом)-объектом, но опять-таки за счет порождения себя на новом уровне как (сознания-субъекта)-субъекта – такого сознания, которое смотрит на (сознание-субъект)-объект. Такого рода самообращения могут воспроизводиться сознанием неограниченно.

Антиномия – необходимое противоречие, противоречие, не являющееся ошибкой, но выражающее в разуме нечто сверхразумное.

Витология – универсальное учение о живом, рассматривающее в качестве живых существ не только (земных) животных и растений, но и, например, социальные и исторические общности людей – нации, народы, государства. Философия витологии – витализм, т.е. учение о всеобщей одушевленности всякого бытия.

Онтология – возможный мир, та или иная реальность, обладающая своим пространством-временем, своей материальностью, системой сущностей и законов, смыслов и целей.

Объектная онтология – онтология, предполагающая данность своего бытия независимо от всякого наблюдателя, как бы при условии элиминации всех возможных наблюдателей, в предположении того, «каким будет бытие, когда на него никто не смотрит».

Субъектная онтология – онтология, предполагающая существенную связь своего бытия с восприятием и жизнедеятельностью одного или нескольких существ, предполагающая позицию синтеза по отношению к категориям «бытия», «восприятия», «переживания» и «действия» (бытие как «бытие-видение», «житие»).

Субъект – синоним «субъектной онтологии».

Функционирование – обратимая жизнедеятельность субъекта, например, восстановление нормальных параметров гомеостаза.

Эволюция – необратимая жизнедеятельность субъекта, например, история жизни такого субъекта, как общество.

Развитие – вид эволюции, при котором происходит возрастание «степеней совершенства» (последние могут трактоваться по-разному, приводя к различным теориям развития).

Ктойность – бытие как «кто», а не «что».

Отрицательное начало – любое относительное начало, утверждаемое как абсолютное вне всяких условий.

Положительное начало – любое относительное начало, утверждаемое как абсолютное только в рамках соответствующих условий.

Гипостазирование предиката – термин В.С.Соловьева, обозначающий утверждение в качестве сущего предиката сущего.

Модус – субъект в логическом смысле, как источник и носитель предикаций. Понятие «модуса» является логической экспликацией понятия «сущего» в философии Вл.Соловьева.

Мода – предикация. Понятие «моды» является логической экспликацией понятия «бытия» в философии Вл.Соловьева.

Модель – условия предсказания, в рамках которых источники предсказания выражают себя теми или иными предикациями.

Анализ противоречия – метод разложения противоречивой ментальной конструкции на непротиворечивые составляющие и определения их в качестве разных модальных представлений (мод) одной системы модусов.

Модальная множественность – (синоним: «множественность мод») представление множества элементов (частей) как множества мод одного модуса. Т.о. модальная множественность – «слабая» множественность, существующая только на уровне мод-предикаций, и отсутствующая на уровне модусов-источников-предикаций.

Модусная множественность – (синоним: «множественность модусов») представление множества элементов (частей) как множества модусов. Т.о. модусная множественность – «сильная» множественность, существующая как на уровне мод-предикаций, так и на уровне модусов-источников-предикаций.

Рефлексивная мода – мода-предикация, образующаяся отношением начала-модуса к самому себе, т.е. в рамках такой системы условий (модели), которая рассматривается как наиболее адекватная для выражения природы модуса. В философской логике рефлексивная мода издавна называлась «самобытием» начала.

Трансфлексивная мода – мода-предикация, образующаяся отношением начала-модуса к иному, т.е. в рамках такой системы условий (модели), которая рассматривается как наиболее адекватная для выражения природы иного для данного модуса. В философской логике трансфлексивная мода издавна называлась «инобытием» начала.

Подсубъект – субъект-часть (элемент) по отношению к субъекту-целому.

Интенциональный подсубъект – подсубъект, выражающий качественное, не способное к независимому бытию в данной онтологии, членение субъекта-целого. Пример: экономика в рамках совокупной жизни общества как субъекта.

Экстенциональный подсубъект – подсубъект, выражающий более количественное, способное к относительно независимому бытию в данной онтологии, членение субъекта-целого. Пример: отдельные государства в рамках совокупной жизни общества как субъекта.

Релятивизация логики – предложенная В.С.Соловьевым трактовка всякой условной определенности, при которой она рассматривается как предикат сущего-всеединого, выявляемый в некотором отношении сущего к той или иной системе условий. В этом случае всякий предикат сущего оказывается отношением сущего и условий предсказания.

Логика абсолютного – уровень философской логики, связанный с выражением природы «абсолютного» как высшего источника предикации.

Логика категорий – уровень философской логики, связанный с выражением структуры категорий как первых условных определений «абсолютного».

Плерон – область бытия, обладающая по крайней мере относительной полнотой и законченностью. Примеры плеронов: музыкальная и цветовая гаммы, вообще циклические структуры и процессы, Вселенная.

Логическая позиция Л 1 – такая установка рассмотрения логических конструкций, при которой они определяются внелогическими факторами (интуицией, семантикой, смыслом, и т.д.). Это может быть подчеркивание зависимости логической способности от тех или иных свойств бытия, например, от бытия Бога, и т.д.

Логическая позиция Л 2 – такая установка рассмотрения логических конструкций, при которой они определяют внелогические факторы. Это может быть доказательство тех или иных предикатов этих факторов, например, доказательство бытия Бога, и т.д.

Позиция П 1 – позиция монизма, т.е. рассмотрения всякого начала как того или иного аспекта Высшего Начала, уже потенциально содержащегося в этом Высшем Начале.

Позиция П 2 – позиция дуализма, т.е. рассмотрения относительных начал как несводимых полностью к Высшему Началу, и обладающих собственным моментом абсолютности, не выводимом из бытия Высшего Начала.

Позиция П 3 – позиция монодуализма, антиномично соединяющая в себе позиции П1 и П2.

Положительное гипостазирование предиката – такое гипостазирование предиката (начала), при котором это начало: 1) не теряет связи с сущим, стяженно содержит его в себе, 2) данное гипостазирование выражает ритм проявления сущего, осуществляя через себя развитие сущего.

Отрицательное гипостазирование предиката – такое гипостазирование предиката (начала), при котором это начало: 1) теряет связь с сущим, изолируется в себе, 2) данное гипостазирование нарушает ритм проявления сущего, препятствуя развитию сущего.

Степень себя – важнейшая составляющая всякой субъектной онтологии, выражающая интегральную меру благополучия субъекта в том или ином положении дел в субъектной онтологии.

Закон Субъектности – утверждение о том, что всякая жизнедеятельность субъекта может быть представлена как такое изменение положений дел деятельностью своего тела в субъектной онтологии, при котором либо степени себя растут, либо предотвращается их падение.

Экран сознания – 1) образование сознания, способное становиться ментальной тотальностью, т.е. занимать собою всю область внимания. 2) та ментальная тотальность, которая определена в нашем сознании в каждый момент времени как область максимальной определенности, на которую может распространяться внимание.

Феномен экранизации – способность включаемого начала замещать собою другое, включающее, начало при тотализации в рамках экрана сознания первого начала

(большее перестает отличаться от меньшего при «растягивании» на весь экран меньшего).

Ноуменальные субъектные онтологии – субъектные онтологии, принадлежащие высшему (ноуменальному) бытию. Таковы, например, онтологии мира идей Платона.

Эмпирические субъектные онтологии – субъектные онтологии, принадлежащие низшему (эмпирическому) бытию. Таковы, например, субъектные онтологии нашего материального мира.

Умаляющие субъектные онтологии – такие эмпирические субъектные онтологии, в которых происходит лишь ослабление по степеням, но не инверсия, ноуменальных субъектных онтологий.

Искажающие субъектные онтологии – такие эмпирические субъектные онтологии, в которых происходит не только ослабление по степеням, но и инверсия, ноуменальных субъектных онтологий. Заметим, что понятие «инверсии» («искажения») предполагает наличие направленных (векторных) состояний в субъектных онтологиях, в качестве которых в первую очередь выступают структуры, связанные с изменением степеней себя.

Теофания (греч.: богоявление) – процесс воплощения ноуменальных субъектных онтологий в эмпирических.

«Черное» всеединство – всеединство начал, каждое из которых может быть представлено как искажение (инверсия) соответствующего начала из ноуменальной онтологии. Само всеединство в этом случае приводит к концентрации факторов искажения.

«Белое» всеединство – всеединство начал, каждое из которых может быть представлено не более, чем умаление, соответствующего начала из ноуменальной онтологии. Само всеединство в этом случае либо не приводит к существенной концентрации факторов умаления, либо ослабляет их.

«Серое» всеединство – всеединство как не более чем умаляющих, так и искажающих начал.

Антиномия теодицеи – антиномия, выражающая необходимость совмещения формально несовместимых утверждений об одновременной реальности Всемогущего и Всеблагого Бога и реальности зла.

Путь чистоты – такое бытие субъекта, при котором повышение его степеней себя прямо коррелирует с повышением степеней самобытия Абсолютного. Можно сказать и так, что в этом случае субъект движется к Богу прямо, избегая или преодолевая разного рода искушения. Примером такой Личности может служить Христос.

Путь полноты – такое бытие субъекта, при котором повышение его степеней себя во многом коррелирует со снижением степеней самобытия Абсолютного. Можно сказать и так, что в этом случае субъект движется к Богу окольными путями, во многом преодолевая искушения первоначальным подпаданием им и последующим их

исполнением. Примерами таких субъектов могут служить разного рода «демонические» личности – начиная с Раскольникова и заканчивая Сатаной.

Принцип Люцифера – утверждение о существовании своего рода экстремального места (топоса) в мировой иерархии существ, характеризуемого наибольшей вероятностью к наибольшему бытию в форме пути полноты. В этом топосе субъект обладает еще достаточной волей как силой, но уже ослабленной причастностью к самобытию Абсолютного.

Начало творения – тот минимум бытия, при котором Мир был сотворен Богом.

Начало грехопадения – тот минимум бытия, до которого Мир опускается за счет своего грехопадения. Тем самым предполагается, что начало грехопадения не больше начала творения.

Трансцендирование – выходение вовне, за некоторую границу или предел.

Слабое трансцендирование – выходение за границу, которая в то же время рассматривается как внутренняя область для некоторой более мощной различающей способности. Пример: выход за одни границы мышления внутри других, более обширных, границ мышления, например, переход от частных фактов к общей идее в индуктивном обобщении.

Сильное трансцендирование – выходение за границу, которая в то же время рассматривалась как граница и для некоторой более мощной различающей способности. Пример: выход за границы мышления вообще с точки зрения самого мышления оказывается сильным трансцендированием. Сильное трансцендирование, выводящее за рамки мышления, всегда можно симитировать в слабом трансцендировании внутри мышления. То, что общее для них, есть форма, то, что их различает, представляет из себя содержание.

Форма – инварианта трансцендирования, т.е. то неизменное, что воспроизводит себя в любой трансценденции.

Содержание – варианта трансцендирования, т.е. то изменчивое, что меняется от одной трансценденции к другой.

Символы трансцендентного – определенность, отсылающая к чему-то большему, чем она сама, в структурах трансцендирования. Можно выделять, по крайней мере, 1)формальные символы трансцендентного, т.е. форму трансцендирования (пример: отношение включения предшествующей трансценденции в последующую), 2)содержательные символы трансцендентного, т.е. одно содержание трансцендирования, рассматриваемое как заместитель иного содержания (пример: приближение предела допредельным значением).

Критерий логической демаркации – необходимый и достаточный признак антиномий как необходимых противоречий, позволяющий отличить их от противоречий-ошибок.

L-противоречие – антиномия как логический предел (Limit) формально-логической способности разума.

Трансрациональный синтез – L-противоречие, предполагающее абсолютизацию в пределе каждой из своих дополнительных предикаций.

M-статус (от: mediana) – состояние того или иного начала как ограниченной определенности в рамках более обширной тотальности. Пример: рефлексия над некоторым состоянием сознания приводит к ограничению этого состояния как некоторой локальности в рамках экрана сознания = к переводу состояния сознания в M-статус.

L-статус (от: limit) – состояние того или иного начала как неограниченной определенности = тотальности. Пример: эмпатия в некоторое состояние сознания приводит к тотализации этого состояния в рамках экрана сознания = к переводу состояния сознания в L-статус.

R-статус (от: relativistic) – либо M-статус, либо L-статус.

Метод ментального пополнения – метод пополнения формально-логических структур рассудка их ментальными пределами, L-противоречиями. Такого рода техника вполне напоминает пополнение рациональных чисел иррациональными в математической теории континуума.

Бесконечноподобие – интегральная характеристика всякой определенности, соединяющая в себе множество отдельных факторов “усовершенствования” этой определенности, например, голоморфность, представление как модуса абсолютного ментального многообразия, представление в качестве субъектной онтологии, и т.д.

Дополнительная литература

1. Акулинин В.Н. Философия всеединства.– Новосибирск., 1990.
2. Бердяев Н.А. Владимир Соловьев и мы// Современные записки. 1937. Кн.63.
3. Васильев Н.А. Воображаемая логика. М.,1989.
4. Вригт Г.Х. Логико-философские исследования. М.,1986.
5. Вopenка П. Альтернативная теория множеств. М.,1983.
6. Дионисий Ареопагит. Спб. 1995.
7. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Ленинград, 1991.
8. Ильин В.Н. Николай Кузанский и С.Л. Франк// Сб. Памяти Франка. Мюнхен, 1954.
9. Интервью с М. Хагемайстером// Вопросы философии, №11, 1995. – С. 58-66.
10. Ичас М. О природе живого: механизмы и смысл. М., 1994.
11. Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике. Пер Вл. Соловьева. М., 1993.
12. Колмогоров А.Н., Драгалин А.Г. Математическая логика. Доп. Главы. М., 1984.
13. Кохановский В.П. Диалектика Владимира Соловьева. Ростов н/Д., 1995.

14. Левин Ю.И. Структурный инвариант философии Вл. Соловьева// Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. – С. 102-109. См. также: Левин Ю.И. Избр. труды. Поэтика. Семиотика. – М.,1998. – С.676-742.
15. Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. М.,1994.
16. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.,1990.
17. Лосский Н.О. История русской философии. М.,1991.
18. Манин Ю.И. Доказуемое и недоказуемое. М., 1979.
19. Моисеев В.И. Шпет Густав Густавович// Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. – С.603-608.
20. Моисеев В.И., Чусов А.В. О разнообразии статусов существования и модальности предельных понятий // Вестник МГУ. Серия 7, Философия. 1997. № 4. – С.82-104.
21. Моисеев В.И. Идея ментальной полноты в философии всеединства// Историко-философские исследования: методологические аспекты. Мат. конф. молод. ученых. М.: Изд-во РГГУ, 1997.– С.20-25.
22. Переписка В.Дильтея с Э.Гуссерлем// Вопросы философии, № 10, 1995. – С. 144 – 150.
23. Подниекс К.М. Вокруг теоремы Гёделя. Рига, 1981.
24. Сидоренко Е.А. Логистика и теодицея// Вопросы философии, №5, 1997. – С. 157-166.
25. Смальян Р. Теория формальных систем. М., 1981.
26. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М.:”Лазурь”, 1991.
27. Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М., 1966.
28. Хоружий С.С. Всеединства философия // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. – С. 102-110.
29. Smullyan R.M. Languages in which selfreference is possible. – J. Symbolic Logic. V. 22, № 1.
30. Шенфилд Дж. Математическая логика. М., 1975.
31. Хайдеггер М. Время и бытие (Пер. с нем. А.С.Солодовникова)//Разговор на проселочной дороге. Избр. статьи позднего периода творчества: Сборник/ Под ред. А.Л.Доброхотова.– М.: Высш. шк., 1991. – С. 80 – 101.
32. Левин К. Теория поля в социальных науках. СПб.: «Сенсор», 2000.
33. Гурвич А.Г. принципы аналитической биологии и теории клеточных полей. М.: Наука, 1991.
34. Lefebvre, V.(1990). The fundamental Structures of Human Reflexion. N.-Y.: Peter Lang Publ.
35. Спиноза Бенедикт. «Этика». СПб.: Аста-пресс LTD, 1993.
36. Моисеев В.И. Математическая логика. Учебные материалы для студентов 4 курса математического факультета. № 357. Воронеж: Лаборатория оперативной полиграфии ВГУ, 1999.
37. Моисеев В.И. Тайна Вильгельма Дильтея // Вопросы методологии, №1-2, М., 1999. – с.131-141.
38. Моисеев В.И. Шаги истории // Историко-философская проблема: существо и типологическое многообразие. Мат. Конф. Молодых ученых, Москва, 1-2 декабря 1998 г. РГГУ, философский факультет. М., 1998. – С.26-31.
39. Введенский А.И. Логика как часть теории познания. Пг.,1917.
40. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1 / Составл., вступ.статья, примеч. М.С.Козловой. М.: Гнозис,1994.
41. Карнап Р. Философские основания физики. М.,1971.

42. Лакатос И. Доказательства и опровержения. Как доказываются теоремы. -М.: Наука, 1967. – 152 с.
43. Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки. М.:Логос,1996. – с.295-342.
44. Моисеев В.И. Неклассический тип рациональности в биологическом знании // Автореф. канд. дисс. – М. ИФАН, 1992.
45. Моисеев В.И. Рациональность как бытие субъективности // Эпистемология и неклассическая наука. – М. ИФАН, 1992. -С. 68-83.
46. Моисеев В.И. Об одном классе циклических процессов// Мат 1-й межд. конференции «Циклические процессы в природе и обществе», 18-21 октября, г.Ставрополь. Ставрополь: Изд-во СГУ, 1993. – С.65-67.
47. Моисеев В.И. О некоторых принципах биологического многообразия // Философия биологии: вчера, сегодня, завтра. – М. ИФРАН, 1996. – С. 135 – 147.
48. Никитин Е.П. Открытие и обоснование. М.:Мысль,1988.
49. Садовский В.Н. Основания общей теории систем. М.:Наука,1974.
50. Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. – М.:Политиздат,1991.
51. Сокулер З.А. Проблема обоснования знания. М.:Наука,1988.
52. Флейвелл Дж.Х. Генетическая психология Жана Пиаже. М.,1967.
53. Люстерник Л.А., Соболев В.И. Краткий курс функционального анализа. М.,1982.
54. Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993.
55. Шпет Г.Г. Философские этюды. М.: Изд.группа «Прогресс», 1994.
56. Шпет Г.Г. Первый опыт логики исторических наук // Вопросы философии и психологии. Кн.128, 1915.
57. Кураев В.И., Лазарев Ф.В. Точность, истина и рост знания. М.: Наука, 1988.
58. Новоселов М.М. Категория тождества и ее модели // Кибернетика и диалектика. М., 1978. – С.183 – 211.
59. Шпет Г.Г. История как проблема логики: Крит. и методол. исследования. Ч.1. Мат-лы. М.,1916.
60. Г.Кюнг. Онтология и логический анализ языка. – М., 1999.