



**Polylogos. 2013-2024**

ISSN 2587-7011

URL - <http://polylogos-journal.ru>

All right reserved

N 2 Volume 8. 2024

## **Ontological model of the concrete universal in the logic of all-unity: from the neo-Hegelianism of F.G. Bradley to the sophiology of P.A. Florensky**

**Artyom Bezmenshchikov**

*RAS Institute of Philosophy*

*12/1, Goncharnaya Str., 109240 Moscow, Russian Federation*

### **Abstract**

The article analyzes the experience of applying the ontological model of the concrete universal in the systems of all-unity of English and Russian neo-Hegelianism and Russian religious philosophy. The object of the study is the systems of all-unity of Hegel (in the interpretation of Ilyin), Bradley, Solovyov and Florensky. The subject of the study is the method and results of using the model of the concrete universal by the indicated authors to resolve internal contradictions in the monistic logic of all-unity. Particular attention is paid to the strengths and weaknesses of the author's solutions from the point of view of increasing the heuristic potential of the logic of all-unity for anthropological and socio-philosophical explications. The key heuristic transition from pantheistic to sophiological Hegelianism within the framework of the evolution of the philosophy of all-unity is also examined in detail. The sophiology of Solovyov and Florensky is considered as a stage of assimilating and ideologically overcoming the Hegelian legacy in the Russian philosophy of all-unity in general and the experience of using the model of the concrete universal in particular. The metaphysical and socio-philosophical elements of the key works of these authors are examined on the basis of historical-philosophical, comparative and hermeneutic types of analysis of the process, logic and results of the philosophers' thinking, as well as the main explications from them. The changes in the logic of unity studied in the article, first considered from the angle of application of the Hegelian model of the concrete universal, are explained by the transition, starting from the last third of the 19th cen., to the ethical and anthropological, and then to the cosmological, problematics of both neo-Hegelianism and thinkers who transmitted Hegel's logocentrism, despite the critical attitude towards

his entire system as a whole. The most important analytical conclusion is the conclusion about the low significance of the concrete universal model for resolving contradictions in the logic of all-unity, while at the same time the high heuristic power of this model for the tasks of practical philosophy. The main historical and philosophical conclusion, which also reflects the novelty of the results, is the analysis-substantiated statements about the Hegelian nature of all-unity in Russian religious philosophy and about the secondary nature and “forcedness” of sophiological images in Florensky’s philosophy.

**Keywords list (en):** concrete universals, Neo-Hegelianism, Sophiology, Sophia, all-unity, Florensky, Solovyov, Hegel, Ilyin, Bradley

**Date of publication:** 11.08.2024

**Citation link:**

Bezmenshchikov A. Ontological model of the concrete universal in the logic of all-unity: from the neo-Hegelianism of F.G. Bradley to the sophiology of P.A. Florensky // Polylogos. – 2024. – V. 8. – N 2. URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110031584-4-1/>. DOI: 10.18254/S258770110031584-4

<sup>1</sup> I.

<sup>2</sup> Частные и общие проблемы философии всеединства являются популярной и актуальной темой исследований метафизики. Они могут рассматриваться как проблемы сложных диалектически-антиномических отношений человека и Бога, например, в работах А.Ф. Лосева, Т. Шпидлика, В.И. Моисеева, М. Френча. Или как проблемы сопоставления Бытия и Всеединства как двух пантеистических стратегий мировоззрения в эпоху доминирующего сциентизма – в работах Ф. Кляйтона, Т. Хэнке и К. Ванда.

<sup>3</sup> В частности, в своих лекциях В.И. Моисеев предлагает универсальные положения всякой системы всеединства, некоторыми из которых являются следующие: 1) монизм; 2) триадичность Высшего Начала: самобытие, инобытие и проявленное; 3) включение относительных начал в единство Высшего начала, превышающее любое их множество; 4) возможность непротиворечивого упорядочивания всей объектной онтологии начал относительно их меры онтологической инвариантности (неизменности в преобразованиях); 5) невозможность непротиворечивого упорядочивания субъектной онтологии индивидуальных начал или ктойностей (субъектностей-субъективностей) в силу их инвариантной индивидуальности; 6) непрерывное развитие ктойностей по мере онтологической инвариантности; 7) развитие ктойности – это диалектический процесс расширения объектной совместимости разных онтологических уровней объектной иерархии, в которых индивидуальность себя выражает. Желая охватить свои положения одним коротким определением, исследователь пишет: всеединство – «это “антиномистический моноплюрализм”, который антиномистически соединяет в себе монизм и плюрализм, выражая категорию всеединого – такого вида единого, которое открыто на многое, включает его в себя как свое иное»<sup>1</sup>.

<sup>4</sup> В этих пунктах (с 4-го по 7-й) обозначено одно из проблемных мест любой теории всеединства, а именно неравновесность и неравноценное развитие в ней

множественностей объектной, описание единства которой всегда является первичным делом всеединства как системы, и субъектной. Эти плюральности имеют различный функционал, различное положение и свойства перемещения в онтологии, но при этом обязаны быть встроены на равных началах (и равно непротиворечиво) в систему моноплюралистического единства. Кроме чисто функционально и иерархически обусловленных различий эти типы множественностей несут в себе сущностные противоречия, схватываемые в онтологиях посредством оппозиций к «нормальному», т.е. подчиняющемуся базовой, первичной логике всеединства. Антиномичное по отношению к этой логике может обозначаться следующими терминами: эмпирический, хаотический, иррациональный, своевольный и т.п.

<sup>5</sup> Ради встраивания в систему всеединого единичных ктойностей, с исходным множеством которых, как оно есть, первичная логика всеединства работать не может, их помещают путем дизъюнктивного включения в нее в качестве внутренних агентов становления. Встроенные и выделенные по своей противоречивой сущности эти агенты далее должны получить в системе собственное, по возможности оригинальное единое-во-многом – или собственный тип онтологического единства. Для этого используется вторичная логика, одним из вариантов которой является модель конкретно универсального единства или конкретно-всеобщих универсалий.

<sup>6</sup> Эта модель характеризуется следующими базовыми положениями: 1) единство определяется по основанию универсалий в классическом смысле; 2) универсалия является не общим свойством множества, а его единой субстанцией; 3) универсалии не присутствуют в вещах, но вещи присутствуют (онтологически включены в объем) в универсалиях; 4) таким образом, универсалии – это единства, «свойствами» или «частными проекциями» которых являются единичные вещи; 5) если «вещью» универсалии является ктойность, то и сама универсалия оказывается «личностью»<sup>2</sup>. Очевидно, что эта модель используется для одного из видов обоснования т.н. реалистической позиции в споре об универсалиях, причем основной эвристической имагинацией в ней является сам термин «конкретный» (лат. *concretum*), означающий сращение [частей].

<sup>7</sup> Первым эту оригинальную модель использовал Г.В.Ф. Гегель, строго отличавший абстрактные («рассудочные») и конкретные («разумные») универсалии<sup>3</sup>. На языке «идей» и «понятий» у Гегеля это могло звучать следующим образом: «Единичное бытие представляет собой какую-либо сторону идеи, последней нужны поэтому еще другие действительности... Лишь во всех них вместе и в их отношениях друг с другом реализуется понятие. Единичное, взятое для себя, не соответствует своему понятию»<sup>4</sup>. Из всех уже обозначенных положений, используя термин Э.Дж. Лоу, П. Роек резюмирует: «Универсалии – это не просто целостности, то есть мереологические суммы. Части конкретных универсалий не могут существовать без своей универсалии. Они абстрактные, экзистенциально зависимые от своих универсалий»<sup>5</sup>.

<sup>8</sup> В статье в порядке приращения логики (а не в порядке историческом) будет рассмотрено несколько взаимосвязанных оригинальных и интерпретационных концепций всеединства, в которых модели конкретно-

универсального единства отведена ключевая роль в решении проблемы непротиворечивого внедрения множества ктойностей.

## 9 II. БРЭДЛИ

10 **Вопрос.** Как английское неогегельянство последней трети XIX в. пытается решить проблему непротиворечивого внедрения множества ктойностей в систему постгегелевского Единства и каким образом использует модель конкретно универсального?

11 В 1876 г. в Лондоне появилась одна из главных и революционных в своей области книг английского неогегельянства – «Этические исследования» Ф.Г. Брэдли, – в которой автору «удалось преодолеть косность научной картины мира и предложить точку зрения, согласно которой человечество – нечто большее, чем материя, движимая инстинктом, и сделать это, не прибегая к устаревшей религиозной концепции универсума»<sup>6</sup>. Брэдли построил свою версию всеединства в этической плоскости рассмотрения, избежав использования существенных онтологических схем. И все же, не имея возможности игнорировать имманентные для этики теории индивидуальности и социальности и при этом обращаясь к проблеме упорядочивания онтологии индивидуальных начал, он впервые использовал в метафизическом фундаменте своей книги не оцененную современниками гегелевскую модель конкретных универсалий.

12 Брэдли строит этику добродетели, отвечающую на вопрос «каким человеком я должен быть?». Ответ на этот вопрос приоткрывается в цели всякого поступка – самореализации – и в предмете этой самореализации – самости. Понятие о последней взято им у Гегеля. Для немецкого философа самость – это судьба индивидуальной души, интенсивное «ядро» души: потому индивид должен осознанно принимать ее «как конкретное и особенное» в развитии духа<sup>7</sup>. Кроме того, Гегель не устает подчеркивать, что эта самость-судьба не должна быть понятна как абстрактно-внутреннее (как связь с Фатумом, как неотвратимость), поскольку в такой судьбе «особенный индивид и нравственность, человечность индивида подавляются, не смеют наличествовать конкретно, развиваться»<sup>8</sup>. В антропологии Гегеля индивидуальность обретает судьбу, познавая себя как «момент» самореализации конкретно существующего (имеющего в себе все свои моменты – бывшие и небывшие) духа<sup>9</sup>.

13 Таким образом, гегелевскую индивидуальную судьбу, свободную и открытую в направлении развития конкретно универсального духа, Брэдли структурно понимает как единичную содержательную целостность собственных задач, собственной эмпирической полноты индивида<sup>10</sup>. Философский анализ английского неогегельянца открывает, что индивидуальная интуиция целостности в стремлении к самореализации – это интуиция бесконечности целого. Бесконечность Брэдли понимает как гегелевскую «самодостаточность» или кантовскую «моральную автономию» – и тогда бесконечность как атрибут означает определенность и обоснованность не извне, а из себя. Конечный человек, не способный избежать воздействия извне, может и не может (!) стать таким бесконечным целым, ибо Брэдли определяет условие: «Целым можно стать, только войдя в него»<sup>11</sup>.

14 Эта антиномия, подводящая к полноценному использованию модели конкретно универсального в метафизике Брэдли, отсылает к парадигматическому ее использованию в онтологии всеединства вообще. Вероятно, наиболее точным образом иерархической структуризации всеединства как среды бытия был бы образ фрактала: структурное самоподобие уровней неизменно, причем каждый более низкий уровень сложен как часть самоподобной структуры более высокого уровня<sup>12</sup>. Это значит, что «бесконечное целое» индивидуальной самости структурно подобно «бесконечному целому» самости коллективной и что ее мощностность (гегелевская «судьба») вложена как часть в коллективную мощностность (гегелевский «дух»), но и коллективная мощностность (мощностность – т.е. реальное содержание) вложена как символ<sup>13</sup> в мощностность индивидуальную.

15 Следовательно, Брэдли сначала задает индивидуальный этический ориентир: само-реализация собственной индивидуальной целостности-самости индивидом. Потом указывает на то, что целостность самости не может быть достигнута атомарным индивидом, поскольку это качество наследуется самостью от единства более высокого порядка, причем наследуется по линии именно конкретно универсального вхождения бытия единичной самости в бытие самости коллективной. А значит, самореализация (если вернуться в этическую плоскость) – это реализация коллективной самости в рамках самости единичной: реализация не себя-в-себе и не себя-для-себя, а всех-в-себе и себя-для-всех.

16 Для Брэдли описанного простого метафизического перехода (от индивидуальности к универсальности) в этической теории недостаточно, поскольку таковой является содержательно формальным (чистой интуитивной проективностью собственной реализации самостью). Потому мыслитель продолжает: «Вопрос стоит о том, чтобы найти то истинное целое, реализовав которое воля с точки зрения морали на самом деле реализует истинную самость»<sup>14</sup>. Задача реализовать самость теперь, после открытия конкретно-универсального характера этики, должна отсылать к синтетическому пути универсального и особенного, который бы удерживал то и другое в качестве несводимых друг к другу и не выводимых друг без друга коллективной и индивидуальной ктойностей соответственно в уже явно полагаемой логике всеединства. На уровне практической социально-этической теории Брэдли доказывает социальную природу истинной самости индивида, самореализация которого возможна лишь в обществе и никогда в каком-либо атомарном состоянии. Но типичная аксиология внутри логики всеединства заставляет его на этом не останавливаться. Он разделяет самость на «дурную» и «идеальную», связывает первую с индивидуальными и социальными заблуждениями, а второй дает возможность независимости от исторического социума и выхода из него ради рефлексии над ним и попыток его улучшить<sup>15</sup>. Эта независимость необходима для диалектики «партикулярного» (особенного) и «универсального» (коллективного целого)<sup>16</sup>. Диалектика же приводит Брэдли к констатации конкретно-универсальной структуры социально обусловленного акта, который сам фрактально вложен в масштабирующую его через понятие о целеполагании и реализации самости в этом акте структуру социальной реальности. Тотальность последней, необходимым свойством которой должна быть способность поглощать на себя все многообразие практической и созерцательной деятельности всех входящих

ктойностей, таким образом, представляется мыслителю существующей конкретно Универсалией. «Самость, которую следует реализовать, не есть самость ни как собрание партикулярностей, ни как универсальное, каким являются все состояния определенного чувства; и что самость, опять же, не есть абстрактное универсальное подобно форме долга; каковы определенности не сочетаются ни с жизнью, ни с моральным сознанием, ни с самими собой... когда самость отождествляется с конкретно универсальным, тотальностью реального, когда волит и реализует его, только тогда обнаруживает себя, только тогда удовлетворена, определена в себе и свободна, – “свободная воля, которая волит себя как свободную волю”»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Несмотря на то, что Брэдли в целом склонен растворять самость в Универсалии, т.е. не утверждать структуру и иерархию как свойства самой Универсалии, представляется, что до религиозно-философской интерпретации, и даже интерпретации софиологической, ему остается не более одного шага. «Идеальная моральность» как выстроенная им этика добродетели оценивается автором в качестве временного явления или ступени к учению более высокого рода: «Не было и не может быть совершенно морального человека; а если бы и был, то он не был бы уже моральным. Там, где нет несовершенства, не может быть долженствования, там, где нет долженствования, нет моральности»<sup>18</sup>. Иначе говоря, этика в своих теории и практике лишь стремится к достижению идеала, но само достижение ей недоступно по определению, и потому она ограничивается идеалистической метафизикой должного, гегелевская конкретность которого диалектически достижима лишь в религиозной вере в реальное бытие идеала<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Брэдли развивает, демонстративно снимая типично метафизические коннотации, социально-этическое измерение онтологии всеединства, в котором получает религиозно индифферентную этику абсолютного идеализма (со снятой монистической доктриной). Впервые прибегая к эвристически насыщенной модели конкретных универсалий, он избегает самых острых вопросов, возникающих при любой попытке интегрировать множество ктойностей как оно есть в структуру всеединства. Брэдли восстанавливает самую общую картину гегелевской социальной реальности: трансцендентальный монизм ограничивается полаганием все конкретизирующей Универсальной Самости и ее же всеобщей (всеколлективной) самореализации, должной охватить весь доступный мир практики... но фактически за пределом такой Универсалии Брэдли полагает, повторяя скорее упования И. Канта, нечто трансцендентное, и потому наукой (в данном случае этикой) не учтенное<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> **Вывод.** В этической теории английского неогегельянства Брэдли строит трансцендентальное по своему онтологическому масштабу всеединство. Само Единое полагается во вненаучной надежде. Множество конечных относительных начал представлено в практической (этической или также активистской) проекции. Всеединство – это бесконечное целое коллективной самореализации как задачи, онтологически фундируемой из себя же как из своего содержания и решения. При этом решение очевидно открыто (не предзадано, не предсуществует), и потому – с точки зрения логики всеединства – свободно определенные ктойности не входят в состав конкретно универсального всеединства. Однако и последнее не является у Брэдли специальной логикой (встроенной моделью) внутри большего единства. Из

всего сказанного можно сделать вывод, что модель конкретно универсального в этой системе всеединства используется для описания базовой структуры отношений идеального (должного) и эмпирического, и потому пределом непротиворечивого вхождения ктойностей в нее полагается этически заряженный акт. По отношению к нему ктойность становится опосредующим звеном: через нее, но не в ней самой, соединяются целостность (в качестве бесконечной телеологии) реализации ее жизни и целостность реализации жизни коллектива.

### 20 **III. ИЛЬИН**

21 **Вопрос.** Как русское неогегельянство первой трети XX в. пытается решить проблему непротиворечивого внедрения множества ктойностей в систему постгегелевского Единства и каким образом использует модель конкретно универсального?

22 Более радикально и объемно раскрыл гегелевскую систему всеединства И.А. Ильин. В начале XX в. ее антисубъективистские элементы<sup>21</sup> привлекли его внимание. Более того, он создал уникальную для своего времени по полноте и – главное – по артикулированности идеи конкретности интерпретацию гегелевской философии в работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918).

23 К этому исследованию Ильин подходит как фихтеанец, рассматривающий абсолютно свободный человеческий дух как причину фундаментального противоречия в социальной реальности между одинокостью индивидуального начала и тягой к единству в начале сверхчувственной целостности. На основании «антропоцентрического пантеизма» Фихте он видит это противоречие также помещенным и в Бога – одновременно духовную сущность единства и фундамент личностного бытия. В силу этой интуиции «мировой трагедии», основанной с точки зрения логики всеединства на преувеличенно субъективистском (фихтеанском) и как таковом вносящем усиленный (дуалистический) антиномизм в уже присутствующую во всеединстве проблему включения множества ктойностей, базовой системой интерпретации Гегеля Ильин избирает вслед за В. Дильтеем иррационализм, объявляя в конце концов и самого Гегеля иррациональным интуитивистом. Поэтому он полностью принимает философский пантеизм и онтологию всеединства Гегеля и рассматривает последнюю не как «исследование универсальных определений мышления, действующих при любой попытке мыслить то, что есть»<sup>22</sup>, но как философскую систему, в которой сам мыслитель включен в борьбу с человеческой конечностью ради помощи Богу в реализации конкретно универсального бытия. Можно также сказать, что Ильин возвращает, в отличие от Брэдли, включенного им в текст исследования в список неогегельянцев-предшественников, не сумевших раскрыть все содержание гегелевской онтологии, одну из коренных антиномий логики всеединства в ее отношении ко множеству ктойностей – антиномию свободы воли и предопределения.

24 При рассмотрении «Логики» Гегеля в своем исследовании Ильин обнаруживает, что немецкий идеалист полностью отвергает эмпирическую традицию понимания единичного объекта эмпирической реальности как

реального, особенного и потому конкретного, а абстрактного как собирательно-всеобщего, нереального и неконкретного. Противопоставление по эмпирической данности (фактичности) Гегель заменяет на противопоставление по отношению к Другому и, таким образом, включенности или невключенности в целое. Абстрактное (единичное или всеобщее) всегда положительно, ибо в нем подавлены все отношения к Другому и к целому (единству), оно нереально и дискретно. В то же время конкретное (единичное или всеобщее) спекулятивно диалектично и потому реально как существующее в связи с отрицающим его Другим, в отношении к целому. Ильин показывает, что спекулятивное мышление у Гегеля как субъект и как среда этого противопоставления и эксплицирования конкретного появляется в контексте кантовской «Критики чистого разума» с ее идеей «субъект-объектного тождества», но объектом (соотнесенным с абсолютной реальностью) становится не эмпирическая вещь, а «объективная мысль»<sup>23</sup>. Анализируя предметность постижения субстанции у Спинозы, которая есть в себе самой и постигается через себя, Гегель поручает этой предметности тождество бытия и мышления, которое, однако, не сильнее аналогии: и бытие, и мышление означают начала самодеятельного творчества, на себя обращенного и сохраняющего их самотождественность<sup>24</sup>. Таким образом, этот самый общий базис всеединства, по мнению Ильина, Гегель сразу же обогащает (или усугубляет) ктойностями – носителями «объективной мысли», – которые, с одной стороны, как носители уже являются искомыми во всякой системе всеединства агентами ее развития, но, с другой стороны, в рамках разворачиваемой онтологической логики фундаментально отличны ото всякой иной реальности, поскольку синтезируют в себе, на себя и через себя вовне то, что назначено в этой логике Гегелем несовместным и противоборствующим (на последнем настаивает Ильин), – бытие абсолютного и небытие эмпирического.

<sup>25</sup> Гегель у Ильина начинает работу по встраиванию ктойностей в онтологию с установления новой природы всеобщности, которая оказывается не методом, не предметом и не множеством – а сознающим себя спекулятивным разумом<sup>25</sup>. Отношение же, связывающее всеобщее и единичное, – это отношение «вхождения»: «единичное входит во всеобщее как его живая часть, а всеобщее входит в единичное как его живая сущность»<sup>26</sup>. Причем саморазвитие Всеобщего как всеобъемлющей субстанции (т.е. объекта), которое само для себя как для разума (т.е. субъекта) есть Понятие, заключается в «пульсации» между диалектическим разъединением-отрицанием, производящим особенное и единичное, и спекулятивным сращением в отрицании отрицания, конкретизацией: это процесс обогащения исходно пустого, неопределенного Всеобщего потенциальными и актуальными содержаниями. Именно в этом сращении-конкретизации Ильин видит ядро философии Гегеля: конкретность – вот главная цель всякого бытия и становления<sup>27</sup>. Но также с помощью этой интуиции, по мнению Ильина, Гегель определяет оригинальную органическую роль и вовлеченность ктойностей как посредников в логику и процесс всеединства: «Диалектическое осуществление реальною мыслью спекулятивной конкретности есть сущность всякого бытия и всякой ценности»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Более того, подлинной задачей, подлинным повествованием в системе Гегеля Ильин считает трагедию вовлеченных в опосредование Абсолюта



индивидуальных субъектов: Абсолют (Всеединство, Всеобщее) как Субъект не справляется с процессом, начавшимся и продолжающимся в нем как в Объекте. Самобытное существование инобытия дискретно-эмпирического, чьи природа и онтологический статус у Гегеля окончательно не определены<sup>29</sup>, не поддается, как считает Ильин, в целостном учении немецкого мыслителя опосредующим усилиям Абсолюта и индивидуальных субъектов и в принципе не может быть ими преодолено: Всеобщее-Субъект не может стать связующим звеном всей реальности, не может стать Всеобщим всего объективного, эмпирического и всех субъективных индивидуальностей (личностей, ктойностей).

<sup>27</sup> Таким образом, фундаментальное исследование Ильина, задавшее в себе основу и критерии нового русского неогегельянства и предполагавшее центральным в гегелевской системе учение о конкретно универсальном, констатировало, с точки зрения логики всеединства, неспособность абсолютного логоцентризма непротиворечиво примирить саморазвитие Всеединого с постулируемыми в нем агентами творческой свободы и хаоса. При этом для Ильина толкование спекулятивной конкретности – это исследование природы Бога, который пантеистически тотализирует в себе и все ктойности, но не создает из них никакой самостоятельной Универсалии.

<sup>28</sup> Иррационально особенное, которым управляет собственная воля, эгоистичная и злая, и самобытные закономерности эмпирической стихии, введенные, с точки зрения Ильина, Гегелем как дуалистический компонент в исходной монистической (и пантеистической) системе, не дают состояться социальной утопии Абсолютного Государства, которое как конкретное единство мира рационально-иррациональных ктойностей не существовало и не могло существовать вне истории, вне ее диалектики-конкретизации. Бог пытался и будет пытаться, но не сможет – на этом теодицея Ильина заканчивается. И фокус внимания в будущих работах переносится на абсолютную ответственность самого человека за себя, за других и за весь мир.

<sup>29</sup> В конечном итоге не следует упускать из виду, что интерпретация Ильина – это именно неогегельянская интерпретация Гегеля: вслед за такими неогегельянами, как Брэдли, он желает видеть фихтеанский и, можно сказать, христианский конфликт встроенным в логику всеединства классического немецкого идеализма<sup>30</sup>. Причем конфликт этот, если подходить к нему религиозно-философски, обнаруживает ту самую «уязвимость» католической ортодоксии (и протестантского богословия), которую, начиная с И.В. Киреевского и А.С. Хомякова через В.С. Соловьева и вплоть до П.А. Флоренского<sup>31</sup>, связывали с понятием омиусии (ὁμοιούσιος). Последнее для русской религиозно-философской традиции, взявшей на вооружение аргументы религиозных споров периода великой схизмы, означало то самое [философское] сращение Бога через Его второе Лицо с миром – пантеизм, – или, говоря ближе к гегельянству и его системе всеединства, внесение особенного единичного содержания в содержание всеобщего, внесение содержания индивидуальных человеческих личностей в содержание Бога<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Неопосредованность отношения Бога и мира во главе с человеком, как выяснил Ильин, была одной из ключевых проблем гегелевской логики вообще и ее

социальной составляющей в частности. Однако, начиная с тех же самых Киреевского и Хомякова, русская религиозная философия предложила свою идею и форму опосредования Бога и мира, которые бы соответствовали принципу омоусии (ὁμοούσιον)<sup>33</sup>. Ключевым элементом этого предложения (вовсе не очевидным для самой восточно-христианской ортодоксии) был смыслообраз Софии.

<sup>31</sup> **Вывод.** В интерпретации Ильина гегелевское всеединство как процесс представляет собой «пульсирующее» между диалектикой и конкретизацией формирование внутри и на основе всеобщего онтологического единства новой формы единства – конкретно универсального «государства». Генетически оно вторично по отношению к заданному как условие всеединству, но логически, поскольку конкретизация есть одна из двух присущих форм связи «идеального» и эмпирического, процессуальная иерархия как бы снята. Именно снятая процессуальная иерархия характеризует логику пантеизма в этой системе. Ктойности-агенты, задействованные в «трагедии» Абсолюта, не справляющегося со свободой в полноте бытия, должны войти как они есть (т.е. и со всей своей иррациональностью) в формирующееся в истории ими и из них конкретно универсальное единство: рациональность (еще сократовской рациональной логики, где познание блага направляет к нему неотвратимо), ставшая спекулятивной и объективной, должна направить их прогресс навстречу формируемой достигаемыми единичными содержаниями [жизней] полноте бытия. Отмеченную осторожным Брэдли бесконечность целостности, т.е. бесконечность процесса ее достижения, Ильин, предъявляющий к Гегелю требования христианской справедливости на Земле, трактует как фиаско. Следовательно, в этой системе всеединства модель конкретно универсального, не вторично-дополнительная, но сущностно-встроенная<sup>34</sup> в основную логику, развернута сама (т.е. сама модель, сама логика предполагаемой структуры, по замыслу Гегеля, оформляемая Абсолютным государством) как окончательная задача самих же ктойностей-агентов. И в том числе тех ктойностей, как сам философ Гегель, которые обязаны ради ее становления ее познать, открыть ее самому спекулятивному разуму.

#### <sup>32</sup> IV. СОЛОВЬЕВ

<sup>33</sup> **Вопрос.** Как пытается решить русская софиология последней трети XIX в. проблему непротиворечивого внедрения множества ктойностей в систему постгегелевского Единства и каким образом использует модель конкретно универсального?

<sup>34</sup> Начиная с 1880 г., Соловьев выстраивает свою философию всеединства<sup>35</sup>, в которой синтезирует славянофильские «цельное знание» и соборность с мистикой ветхозаветной и гностической Софии и которая должна быть раскрыта в новых формах теории, практики и общественного строя (соответственно теософии, теургии и теократии).

<sup>35</sup> Элементы историко-философской преемственности в системе всеединства Соловьева уже не раз отмечались<sup>36</sup>. В частности, В.И. Красиков, склоняясь к прямому заимствованию, указывает на обстоятельство нахождения Соловьева в

1875 г. в Лондоне «вблизи центра английского неогегельянства»<sup>37</sup>. В Лондоне за 10 лет до приезда Соловьева вышла книга Д.Х. Стирлинга «Секрет Гегеля», которая не только способствовала появлению в Англии абсолютного идеализма, но и направлена была, подобно сочинениям молодого Соловьева, против позитивизма и материализма. Собственной целью Гегеля Стирлинг объявлял задачу «вернуть нам в новом свете новой мысли Бессмертие и Свободу воли, христианство и Бога»<sup>38</sup>. Но фундаментально важным для развития как неогегельянства, так и философии всеединства было его указание на абсолютную ценность конкретного в гегелевской системе: «Секрет Гегеля можно обозначить вкратце так: как Аристотель – при значительной помощи Платона – эксплицировал абстрактное всеобщее, присутствовавшее имплицитно у Сократа, так и Гегель – при менее значительной помощи Фихте и Шеллинга – эксплицировал конкретное всеобщее (concrete Universal) имплицитное у Канта»<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Таким образом, начатое Стирлингом и продолженное в 1876 г. Брэдли использование гегелевской модели конкретно универсального в социальной философии могло дать Соловьеву метод разработки всеобщего конкретного – смыслообраза Софии. В литературе можно встретить различные трактовки места Софии во всеединстве Соловьева. Несмотря на то, что София является, по-видимому, лишь одной из интуиций мыслителя, не центральной и не определяющей, благодаря его работам она окончательно получает фундаментальное значение в религиозно-мистическом футуризме русской философии Серебряного века. У Соловьева, в отличие от Флоренского или С.Н. Булгакова, София еще не представляет собой «реалорной» свертки социальной реальности и человечества, однако определяющим для развития софиологии образом она уже задается им в чисто онтологическом плане как «единое-многое», «вместе и единое, и все» и «множество в единстве»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Триадический монизм, развивавшийся Соловьевым, естественным для европейского утопизма вообще и русской общественной мысли в частности образом венчается социальным вопросом. И хотя в структуре его всеединства проблема прогресса<sup>41</sup> была решена свойственным утопическому мышлению путем гипостазирования метафизических категорий в социально-практическую плоскость, неопределенной оставалась диалектика ктойности. Соловьев сформулировал одну из магистральных линий осмысления этой диалектики в рамках онтологии всеединства. Уже в «Философских началах цельного знания» (1877) в поиске синтеза религии, философии и науки он относит проблемы «цельного знания» и всеединства к человечеству как субъекту исторического развития и «единому существу». И речь идет не только и не столько об «окончательном фазисе исторического развития», составляющем общую цель человечества и выражающемся «в образовании всецелой жизненной организации, долженствующей дать объективное удовлетворение всем коренным потребностям и стремлениям человеческой природы»<sup>42</sup>, т.е. субъекте будущего, сколько об особенном субъекте прошлого и настоящего. Его фундаментальные и хорошо известные характеристики, такие как по-гегелевски диалектическое самораскрытие в истории и метафизическое единосущие (омоусия)<sup>43</sup>, следует, как представляется, рассматривать вместе с той парадигмой собирательного единства

и идеальной коллективности в единосущии, с помощью которой Соловьев описывает должную социальную реальность.

<sup>38</sup> Соловьев по-гегелевски различает идеи и понятия. Последние порождаются разумом как абстракции от общих свойств вещей и существуют в мышлении. Идеи же пребывают объективно как довлеющие мышлению его субъектности (независимо привходящие в мышление). Понятия формируются и наполняются содержанием в мышлении и истории, при этом чем более общо понятие – тем менее оно содержательно (поэтому мышление дробит понятия ради накопления содержания). Идеи, наоборот, тем более содержательны, чем более общи, причем содержание их обогащается именно понятийной разработкой в мышлении. Происходит последнее за счет того, что «частные идеи, составляющие объем идеи общей, вместе с тем составляют и ее содержание»<sup>44</sup>. Таким образом, София как «всеединая идея» обогащается (или раскрывается) в мире и по своему прямо обозначенному Соловьевым строению является конкретной универсалией – но конкретной универсалией идей.

<sup>39</sup> С другой стороны, «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе»<sup>45</sup>. То есть (по-гегелевски) обогащаемая понятийно постигаемым особенным мира София как конкретная универсалия идей является и (по-шеленговски<sup>46</sup>) идеальной полнотой действительности, заключенной в творческой божественной силе (Боге-Логосе)<sup>47</sup>. Поскольку же эта сила воплощена во «всеединой личности» Иисуса Христа, заключающей в себя все человечество (в его прошлом, настоящем и будущем)<sup>48</sup>, то и София у Соловьева с логической неизбежностью становится структурой (конкретной универсалией) не только идей, но и человечества.

<sup>40</sup> Разобранного впоследствии Ильиным гегелевского пантеизма с его «ошибкой» противопоставления Богу и в Боге духа и хаоса [эмпирии] Соловьев пытается избежать именно благодаря смыслообразу Софии: после каббалистического цимцума (отступления Бога в Себя) между Богом и Его инобытием встает София в своих гностическом и эманационном смыслах. В.В. Кравченко указывает на это: «Как идея София отличается двойственностью: она имеет отношение и к вечному миру изначального и неизменного Божества, и к инобытию Бога – природному миру»<sup>49</sup>. Хаос субъектной эмпирии (множество ктойностей в системе всеединства) становится в таком случае совокупностью бессмертных человеческих душ, составляющих в идеальном целом «организм» Софии, но в реальности, последовавшей за свободно-волевым отпадением мировой души от Бога (в гностической доприродной историософии Соловьева), представляющих собой несовершенные проявления или индивидов<sup>50</sup>. Из чего следует вполне брэдливская этика социального бытия: душа мира, природное бессознательное, получает в человеке новую форму свободы – сознание. Это свобода и от Бога, и от материального начала как от новых трансцендентов по отношению к сознанию (разуму), но в то же время эта свобода – задача по осознанию и восстановлению (самореализации в полноте содержания и целостности) новой внутренней действительности (брэдливской «самости», точно так же, как у Брэдли, не связанной с Фатумом эмпирического предопределения).

41 Таким образом, неогегельянская этика самореализации самости и социально-коллективной фундированности этой реализации синтезируется Соловьевым с вовлечением хаотического «абсолюта» эмпирии, ассоциируемого им с образом «бессознательного», в сферу логики всеединства. В этой логике, как бы запрограммированной (или предумышленной Богом) в Софии, конкретно всеобщее не только обладает гегелевской диалектикой «пульсации», но и само служит идеей «организма», моделью его, для всего [содержания] всеединства. Более того, в присутствии Софии в логике всеединства процесс собственного прогресса или становления всего его содержания легко превращается в историософский и эсхатологический процесс возвращения. По сути, упускаемое в неогегельянстве «Великое Существо» становится мифологическим ориентиром и – что еще более важно – универсальным мостом для социальной философии и этики, который, вопреки мысли Брэдли, позволяет не прерывать ни ту, ни другую ради вхождения в их предмет религии. И для богочеловечества как предстоящей идеальной коллективности человеческого единсуция Соловьев в своей версии всеединства подчас допускает сверхмонистические перспективы: «Но человек (или мировая душа в человечестве) свободен не только от своего материального бытия, он свободен безусловно и по отношению к своему божественному началу: ибо как становящееся абсолютное, а не сущее, он сам есть основание бытия своего»<sup>51</sup>.

42 **Вывод.** В «софиесловии» (Булгаков) Соловьева рассматриваемая гегелевская модель наконец-то предстает, с точки зрения логики всеединства, как встроенная и вспомогательная структура. Несмотря на то, что сам автор существенно затуманил философско-эвристический потенциал этой модели, сфокусировавшись в первую очередь на личностном характере Софии<sup>52</sup>, именно в его философии неогегельянская социально-этическая модель возвращает себе подлинно онтологическое значение. Однако это значение, которое будет лишь расти с развитием софиологии, обозначает и своеобразный пересмотр исследуемой задачи непротиворечивого внедрения множества ктойностей в логику всеединства. Уже рассмотренные [условно] чисто гегелевские системы, назначая ктойности агентами или посредствующими звеньями по отношению к Универсалии, чью конкретность они «строили», несмотря на попытки «фильтрующих» уловок («дурная самость» у Брэдли и ее эквиваленты у Гегеля) и скрытой или открытой иерархии [ценностей] (например, ничтожность индивида по сравнению с государством в политической философии Гегеля), не могли лишить их субстанциальной инвариантной индивидуальности, поскольку только в сочетании с этим свойством они видели возможность свободы (т.е. полноты) и второго субстанциального свойства – непрерывного развития. Встроить – значит включить как творческого агента, но полнота творчества достигается лишь при условии субстанциальной свободы. Полнота, цельность, абсолютность – незавершенная, несформулированная задача, для которой всеединство и конкретные универсалии – ее собственные условие и инструмент. Софиология же, возвращая Богу неотмирность и тем самым передавая весь онтологический вес смыслообразу Софии, за которым скрывается гегелевское конкретно всеобщее, преображает строительство Универсалии в ее реконструкцию, что повлечет за собой, хотя уже не в философии Соловьева, цепочку изменений в оценке субстанциального характера ктойностей в системе всеединства.

44 **Вопрос.** Как софиология первой трети XX в. пытается решить проблему непротиворечивого внедрения множества ктойностей в систему постгегелевского Единства и каким образом использует модель конкретно универсального?

45 Вопрос, который будет впоследствии поставлен Ильиным по отношению к философии Гегеля, об эффективности модели конкретно универсального для решения проблемы вхождения множества ктойностей в систему монистически объективного всеединства, по-видимому, оставался трудным для философии Соловьева. Как уже было сказано, смыслообраз Софии не был в ней ключевым, кроме того, структура единства, как и историософская предыстория его, не были для Соловьева «открыты» раз и навсегда<sup>53</sup>. Сами ктойности он оценивал вне единства как мнимости, однако в социально ориентированном «Оправдании добра» (1897) обозначил безусловные индивидуальные нравственные начала этих мнимостей, «нормализовав» (отождествив с идеальным), таким образом, не только софийную, но и единично-особенную реальность.

46 Флоренский внес свою лепту как в решение этого вопроса, так и в использование модели конкретно универсального единства в работе «Столп и утверждение Истины» (1914). Особенно интенсивно это обсуждается в главах, не вошедших в основанные на данном сочинении диссертации автора<sup>54</sup>. И в этом нет ничего удивительного для богословских диссертаций, поскольку обсуждение Софии Флоренский начинает почти с буквального пересказа онтологии Соловьева из «Чтений о Богочеловечестве», единственно исключая гностические и схоластические тенденции оригинала.

47 Поскольку автор «Столпа» настаивает как на одной из ключевых своих задач на философском (и экзистенциальном) обосновании восточно-ортодоксального христианского мышления, он заменяет чисто схоластические, более всего напоминающие методику Спинозы, метафизические расчеты Соловьева (т.е. логику) мистикой всеединства. При этом философская интерпретация ортодоксии Афанасия Великого приводит Флоренского к гегелевской в своей сути конструкции – диалогической и квазиэманационной «пульсации», подобной неогегельянской паре диалектики-конкретизации. Нумерическая тройка, в Боге сущая как гносеологическая Троица и в социуме сущая как надындивидуалистическое само-доказательное бытие трех лиц (Я-Ты-Он), имеет единственный тип саморазвития (творческого акта) – кенотическую пару истощения-прославления (умерщвления-оживления), в которой единичное умирает для самое себя, чтобы родиться для триединства Я-Ты-Он, для общества и для Бога. Этот онтогносеологический акт Флоренский связывает с христианским смыслообразом Любви<sup>55</sup>. «Любовь Божия, струящаяся в этом Существо – вот творческий акт, которым оно получает: во-первых, жизнь, во-вторых, единство, и, в-третьих, бытие; единство, будучи не фактом, но актом, есть мистическое производное жизни, а бытие – производное единства: истинное бытие есть субстанциональное отношение к другому и движение из себя, – как дающее единство, так и вытекающее из единства бытия»<sup>56</sup>.

48 Центральным решением для прочного фундамента всеединства Флоренский вообще видит именно представление о единстве как об акте<sup>57</sup>, которое выводит из все той же омусианской ортодоксии Афанасия Великого. Поскольку единящим является не факт, но акт<sup>58</sup>, то тем оправдывается экзистенциальное и духовное значение церковной жизни, в которой тот же самый акт Любви соединяет подвижника и Бога. Однако все же главы, начиная с «Софии», были не случайно удалены Флоренским из диссертаций. Развивая соловьевское игнорирование христологии – превращая на сей раз Логос (Христа) в некий объективный закон самого всеединства, в «норму» и «красоту» всеединства, – Флоренский, подобно Соловьеву и Булгакову, ищет разрешение феномена личности (т.е. ктойности логики всеединства) в платонически (и математически) понимаемой Софии.

49 Действительно, в отличие от уже рассматривавшихся авторов, Флоренский, следуя за логикой развертывания восточно-христианской ортодоксии, все предстоящие «Софии» главы проводит как раскрытие факта Бога-Личности, но личности имперсоналистической (т.е. без субстанциальной индивидуальности в ней) и соответственно требующей имперсоналистической диалогической коммуникации. Потому акт соприкосновения Бога и подвижника в практической церковной жизни мыслитель связывает со взаимодействием обоих как триипостасных «монад»<sup>59</sup> через ипостась четвертую, только по отношению к которой могут быть развернуты и внутрикосмическая промыслительная деятельность Отца-Сына-Духа, и духовно-космическая деятельность эмпирических индивида и человечества. Следовательно, весь акт со всей своей божественной энергией, с точки зрения Флоренского, заключается внутри «четвертой ипостаси» – т.е. внутри Софии: она получает в себя от Бога божественные энергии и она же получает в себя от индивидов эмпирические и духовные реализации объективно-реальных задач, в ней для них записанных. В этой мистической социологии человеческие индивиды составляют такое много-единое существо, в котором подобный божественному вечный акт всегда осуществляет их единосущное и разноипостасное единство. Разработку Флоренским этих существенных для него нюансов в общей теории логик всеединства, предложенной Моисеевым, можно ясно связать с необходимым развитием такой теории в направлении структур различного многообразия, в котором, в частности, появляется и т.н. «исключающее коллективное» в качестве более высокого и независимого субъекта коллективности. Это именно то, чем является смыслообраз Софии у Флоренского<sup>60</sup>. Это много-единое существо (всеединство) определяется не статикой вечной данности «мира идей» – а деятельно-процессуальным равновесием жизни (организма Церкви): оно – неподвижное движение и движущийся покой<sup>61</sup>.

50 Однако это не единственный механизм, которым Флоренский стремится закрепить множество ктойностей в системе всеединства<sup>62</sup>. Подобно Гегелю, Брэдли или Соловьеву, он расщепляет «духовную» и «феноменально-эмпирическую» составляющие бытия индивида и делает это, подобно им, по оси отношения этих составляющих к Другому: у Флоренского появляются соответственно «самость» как эмпирически и психологически замкнутое на себе Я и «личность» как нечто разомкнутое внутри описываемого акта Любви. Но если обычно такая негативно-эмпирическая составляющая становилась объектом

приложения философских или этических усилий, подобно тому, на самом деле, как она же является таковым во всех религиях спасения, то Флоренский, по-видимому, воспринимает критику индивидуализма Соловьевым буквально и выводит «самость» за рамки реального бытия. Таким образом, истощение этой составляющей в духовной и церковной жизни, в акте Любви, ведет ее к меоническому состоянию чистой эмпирической потенциальности<sup>63</sup>.

<sup>51</sup> Именно это допущение, как представляется, вносит и последний оригинальный штрих в переосмысление соловьевской Софии Флоренским<sup>64</sup>. Дело в том, что подобным образом осмысленный принцип гармонизации внутри ктойности требует распространения его не только на низшую эмпирию, но и на высшую духовную (и предсуществующую) составляющую – «личность».

<sup>52</sup> Оригеновское предсуществование душ принимал и Соловьев, но Софию гнозиса и притч, как было указано ранее, он описывал двояко: и как сверхидею, и как идеальное человечество. Флоренский же снимает схоластическую напряженность в Софии-универсалии, возвращая ей, можно сказать, всю гегелевскую конкретность. Ради этого он также отказывается от соловьевской ссылки на каббалистический цимцум (отступление в себя) Бога как принцип творения из ничего. В «Столпе» он трактует (не совсем явным образом) творение как процесс проявления мыслимого-памятуемого-познаваемого Богом: существовать – это быть памятуемым в «психическом содержании» Бога. В этой слишком близкой к эманационной (неоплатонической) динамике София становится образуемым содержанием Бога-разума (т.е. овеществлением Его памяти в вечности), первичным, идеальным содержанием<sup>65</sup> и как «исключающая коллективность» – идеальной личностью мира или личностью Адама Кадмона<sup>66</sup>. Таким образом, София – это осуществленная память (т.е. бытие) или осуществленное содержание всей системы мыслей Бога о Его ином (о творении)<sup>67</sup>. Соответственно, каждый элемент этой «памяти» – т.е. каждый предсуществующий в Софии человек – есть как бы свертка всех его возможностей, всех его судеб. Каждый предсуществующий человек (именно его Флоренский называет «личностью», и его невозможно понимать по аналогии с человеком эмпирическим) сам по себе есть конкретная универсалия себя (Флоренский называет этот принцип по-своему – «символом»<sup>68</sup>), и вся София тем более становится конкретно универсальным сущим по преимуществу.

<sup>53</sup> Именно в такой опосредующей Бога и его иное Софии и должен быть реализован гармонизирующий каждую «личность» принцип. В некотором исходном (после грехопадения) моменте все «личности» в Софии (кроме Христа и Приснодевы) меонически пусты или чисто потенциальны, они не представляют собой как есть идеального человечества, но скорее они – именно они – должны, подобно социальным индивидам Брэдли, искать самореализации<sup>69</sup>, обращенной по-гегелевски к эмпирическому и особенному. Однако эта самореализация представляет собой не только проецирование «личностью» себя в мир в виде своего момента – эмпирического индивида – ради насыщения себя (демеонизации) действительным содержанием (гегелевской «судьбой»), но и гармонизацию: чем менее меонична «личность», чем более она насыщена, реализована в Софии, чем более она действительно существует – тем менее насыщена и менее существует каждая последующая ее проекция, каждая ее



эмпирическая «самость». Последняя меонизирует, ее оригинальные черты – индивидуалистическое своеволие Эго, – т.е. как раз те самые черты, которые и составляют корень проблемы вхождения ктойностей в систему всеединства, сходят на нет, заменяясь все более полно сознанием реализации внутримировых задач «личности» (сознанием и волей, т.е. второй волей в единичном человеке, – что напоминает вновь об антихристологическом содержании «Столпа»).

<sup>54</sup> В специальной встроенной в систему всеединства логике «конкретной метафизики» Флоренский (также неочевидно) выделяет элементы своей собственной метафоры «движущегося покоя». С одной стороны, его всеединство описывает структуру динамического покоя: это иерархия монад, в которой присутствует лишь предикативная соотносительность, символика качеств или слоев интенсивности (внутри Софии). С другой стороны, это же всеединство описывает и структуру покоящейся динамики: матрица внешних слоев Софии практически погружена в мир и с ориентацией на нравственные типы личностей (типы подвижничества) претворяет деятельные отношения не только эмпирической (программируемой в ее задачах) социальной реальности, но и соотношения во все той же фрактальной структуре свертки, которой является София. Здесь эта фрактальность дана буквально и подробно: не только проекции-индивиды вложены и как единосущие подобны общей «личности» («род»), но и сами «личности» вложенно-подобны более крупным мистическим коллективностям – «именам».

<sup>55</sup> Фиксация внимания на единстве как акте дает возможность Флоренскому открыто ставить философскую задачу возвращения социального измерения религиозной действительности (религиозному мифу). Утрату или игнорирование этого измерения он ставит в вину как славянофилам (особенно Хомякову), так и Соловьеву. Социальная значимость конкретности проявляется в «Столпе» на уровне экзистенциалистского нарратива: гносеологические и онтологические комментарии вплоть до главы «София» отражают лишь работу рассудка, в то время как повествование от первого лица рассказывает о межличностном контакте. Этот контакт поначалу представляется контактом с реальным человеком, потом – контактом с Богом, и на основании этих мнимых и продуманных автором атрибуций читатель (а книга Флоренского рассматривалась им как часть защищаемой практической церковности) учится доверию к бытию Идеи-Истины. Но в главах, начиная с «Софии», автор внезапно открывает читателю, что речь шла не о доверии к трансцендентному – но о доверии к собственному существованию через обращение к универсально конкретному «Великому Существо». Оно при этом не эссенциально и не субстанциально (дилемма Соловьева) онтологически фундирует читателя, а исключительно актуально: памятование Богом как бытие – это почти ничто (меон) без вхождения в целостность монистически единящего акта Любви (что напоминает о брэдливской этике, которая, однако, в сравнении с концептом божественной Любви оказывается чисто абстрактной структурой единства). И потому этап развития гегелевской модели конкретно универсального в философии Флоренского невозможно непротиворечиво связать (и описать) с софиологией: смыслообраз Софии в его «Столпе» – это преходящая, историко-философски «вынужденная» метафора, за которой скрывается попытка синтетического обновления неогегельянской составляющей (в первую очередь

идеи конкретно универсального) в содержании русской религиозной философии, в ее оригинальной идее развития логики всеединства.

<sup>56</sup> **Вывод.** Начатая Соловьевым переформулировка проблемы непротиворечивого вхождения ктойностей в систему всеединства на основании модели конкретно универсального подхватывается в философии Флоренского. Интуиция подобного логического хода присутствовала в мистике и философии задолго до софиологии: включить, но лишь в антропологическую ткань, дуалистический гностически-манихейский компонент и лишить его тем или иным схоластическим путем субстанциальности. С точки зрения христианской ортодоксии это означает отрицание высших достижений христологии, в которой лишь спустя 14 веков развития богословия было достигнуто теоретическое описание необходимости и возможности преображения (также ключевое понятие «Столпа») всего (без остатка!) содержания эмпирического человека. Таким образом, решение проблемы путем ее переформулировки встраивается в историософию ортодоксии, но не встраивается в ее фундаментальную логику. Так же и с точки зрения логики всеединства: лишение в себе и ради себя свободного эмпирического содержания единичного индивида субстанциальности заменяет и реального актора-агента (т.е. ктойность как агента всеединства), которым оказывается элемент самой структуры конкретно универсального единства. И тогда это конкретно универсальное единство в качестве модели, используемой ради попытки непротиворечивого включения множества ктойностей в систему всеединства становится даже не задачей-в-себе (как у Гегеля или Брэдли) и не эсхатологической реальностью (как негативно у Гегеля-Ильина или Соловьева) – а реконструирующим самое себя Эдемом<sup>70</sup>.

<sup>57</sup> Таким образом, логика в решении проблемы непротиворечивого включения множества ктойностей с использованием модели конкретно универсального в систему всеединства развивается на материале этого краткого обзора в следующих этапах.

<sup>58</sup> 1) Анализ онтологии всеединства у Гегеля (в интерпретации Ильина), предполагавшего, что его модель и включает в себе предел прогресса действительности, но не смогшего описать снятие противоречий в этом пределе.

<sup>59</sup> 2) Апробация модели в социально-этической теории неогегельянства, где при снятии трансцендентной «трагедии» ктойности являются телеологическими посредниками между их полагаемой этико-экзистенциальной целостностью (реализованной самостью-судьбой – бытием, задачей, ориентиром жизни) и идеалистически устанавливаемой коллективной целостностью. Последняя и становится конкретно универсальным единством, к которому все возможные самости-самореализации опосредованы.

<sup>60</sup> 3) Софиология Соловьева, перенимая тип использования модели второго этапа, возвращает ей место в онтологии всеединства. И ради преодоления пантеистического содержания гегельянства превращает само конкретно универсальное в посредника и всеобщую ктойность (личность – и как субъектность, и как субъективность).

61 4) Это преобразование подхватывает Флоренский, систематически развивая его как переформулировку самой проблемы вхождения множества ктойностей в систему всеединства. У Флоренского в нее входит лишь София как Всеобщая Личность, сложно (фрактально) состоящая из множества предсуществующе-непротиворечиво вложенных в вечное всеединство «личностей». И лишь последние ради реконструкции софийной действительности порождают эмпирические ктойности, чья субстанциальность не описывается логикой всеединства (в которой они были бы проблемно, противоречиво для самой этой логики независимы). Она описывается исключительно дополнительной логикой конкретно универсальной модели, в которую внесена из платонической традиции негация эмпирической субстанциальности: лишь в ней и через нее как ее компоненты эмпирические ктойности наконец включены во всеединство.

---

#### Remarks:

1. Моисеев В.И. Лекции по философии неовсеединства. [Электронный ресурс]. URL: >>>> (дата обращения: 02.05.2024).
2. Роек П. София и проблема универсалий // Софиология. М., 2010. С. 180–181.
3. См. особенно: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 2002. С. 527–645.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 400.
5. Роек П. София и проблема универсалий // Софиология. М., 2010. С. 183.
6. Мэндер В.Дж. Вступительная статья // Брэдли Ф.Г. Этические исследования. СПб., 2010. С. 5.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. М., 1976. С. 139.
8. Там же. С. 191.
9. «Данность судьбы – вовсе не то же, что ее исполнение. По Гегелю, необходимо овладеть своей судьбой, подчинить свою душу, ее интенсивность, ее судьбу высшему в себе, т.е. духу. Таким образом, как видно из гегелевской антропологии, поскольку это антропология именно современного человека, принцип утешения не отменяет принцип судьбы, но придает ему новый духовный смысл, и тем самым духовный смысл придается самой антропологии, индивидуальной человеческой душе. Интенсивность души дарована человеку духом; к духу – как ответный дар – она и должна вернуться. Только тогда абсолютный дух сможет прийти к самому себе» (Чепурин К.В. Человеческая душа, ее интенсивность и судьба. Введение в антропологию Гегеля // Вопросы философии. 2012. № 17. С. 155).
10. «Некое конкретное целое, которое мы можем реализовать в своих действиях и осуществить в течение жизни» (Брэдли Ф.Г. Этические исследования. СПб., 2010. С. 95).
11. Там же. С. 79.
12. «Структура философского логоса такова, что любая определенность 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» (Моисеев В.И. Логика всеединства. М., 2001. С. 241–242).
13. Этот термин дан здесь для того, чтобы показать необходимую связь с религиозно-философским мышлением Серебряного века, о представителях которого речь пойдет ниже.
14. Брэдли Ф.Г. Этические исследования. СПб., 2010. С. 69.
15. «Содержание идеальной самости не определяется всецело только сообществом; коротко говоря, идеальная самость не есть просто представление об идеальном члене общества» (Там же. С. 203–205).
16. «“Я” было единой индивидуальностью; затем, когда “я” встало перед возможностью совершить какой-то поступок, мы поняли, что оно включает в себя все возможные частные проявления и превосходит их; и наконец, в “я хочу” партикулярное и универсальное не разделены, но составляют неделимое целое... универсальное реально и... это универсальное знает о себе» (Там же. С. 58).

17. Там же. С. 112–113. «Есть самость, которую мы должны понимать как целое, живую тотальность, существующую в своих частях; как универсальное, присутствующее в каждом своем моменте и конституируемое партикулярными элементами, входящими в него, – вот эта самость имеет интенцию, пусть и неосознанно, обрести и удовлетворить себя как таковое и только как таковое» (Там же. С. 128–129).
18. Там же. С. 234.
19. «Рефлексия над моралью выводит за ее пределы. Мы приходим, коротко говоря, к необходимости религиозной точки зрения» (Там же. С. 314).
20. Ср.: «Мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать достойными счастья. Только в том случае, если к ней присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть счастья в той мере, в какой мы заботились о том, чтобы не быть недостойными его... Но когда она (возлагающая только обязанности, а не предлагающая правила для своекорыстных желаний) излагается полностью, только тогда, после того как порождено основывающееся на законе моральное желание содействовать высшему благу (привести нас к царству божьему), которое прежде не могло появиться ни в одной своекорыстной душе, и ради этого желания сделан шаг к религии, – только тогда это учение о нравственности можно назвать и учением о счастье, так как надежда на счастье начинается только с религии» (Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 528–529).
21. Ср.: в исследовании «Бог и самость по Гегелю» П.Д. Буббио на основе фигуральной интерпретации религиозных понятий в философии Гегеля утверждает, что, по мнению Гегеля, «субъективизма можно избежать и религиозное содержание можно восстановить только в тех рамках, в которых Бог понимается через отношение Бога к людям, а люди – через их отношение к Богу» (Bubbio P.D. *God and the Self in Hegel: Beyond Subjectivism*. NY, 2017. P. 162).
22. Longuenesse B. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge, 2007. P. 17.
23. Ильин А.И. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. Т. 1. М., 1918. С. 39–43.
24. «Спекулятивная мысль есть не что иное, как абсолютная реальность; субстанциальное бытие есть не что иное, как спекулятивная мысль» (Там же. С. 73).
25. «Так, спекулятивная всеобщность есть нечто само себя сознающее; она есть сам-себя-знающий разум. Она есть настолько же объект, предмет, данный сознанию, насколько и субъект, сознание: объект, “охватывающий” субъекта, и субъект, “охватывающий” свой объект; тождество субъекта-объекта» (Там же. С. 195).
26. Там же. С. 96.
27. Там же. С. 141–142.
28. Там же. С. 142.
29. Само различие бытия и инобытия можно резонно подвергнуть сомнению в системе Гегеля, ибо «самоопосредование... охватывает и себя самое, и другое; и все различия захватываются в пределах замкнутого круга» (Desmind W. *Desire, Dialectic and Otherness*. New Haven, 1987. P. 120).
30. Здесь необходимо заметить, по крайней мере, темпоральное смещение в основных смыслах и описаниях – у самого Гегеля и у Ильина. Если у последнего, как было показано, речь идет об эсхатологическом и в сути своей утопическом строительстве, в онтологическом масштабе и разом глубине которого – самопостижение Духа, то у самого Гегеля прямое темпоральное приращение (из настоящего в будущее) не является ни тотальным, ни главным в смысловой структуре системы. К. Мангейм, изучавший темпоральные характеристики утопического способа мышления (у Мангейма – типа мышления), пишет по этому поводу следующее. «Заслуга консервативных романтиков, и особенно Гегеля, состояла в том, что они истолковали смысл консервативного бытия на уровне идеи и, отправляясь от этого, интерпретировали в рамках идеи отношение к миру, которое уже существовало в форме неосознанной деятельности... Гегель поднял существующий тип бытия и опыта до уровня идеи и определил своеобразие этой идеи в ее отличии от либерального отношения к миру. Либерально-просветительская идея... для Гегеля... была просто “мнением”, представлением, только возможностью, за которой прячется, скрывается тот, кто пытается уйти от требования дня. Этому “мнению”, этому чисто субъективному представлению противопоставляется погруженная в реальную действительность... обретающая в ней свое конкретное выражение идея. Смысл и действительность, долженствование и бытие здесь не разделены... В подлинных законах государства чисто формальное долженствование либерализма обретает конкретное содержание. В объективации культуры, в искусстве и науке раскрывается духовное начало, и идея осязательно выражает себя во всей своей полноте... В либеральной утопии, в гуманистической идее наблюдается... известное приближение к “hic et nunc”. В консервативном сознании этот процесс приближения уже завершен, утопия уже с самого начала погружена в бытие. Этому соответствует... то... что бытие, “hic et nunc”, воспринимается не как “дурная действительность”, но как воплощение всей полноты смысла... И здесь, следовательно, идея, занимающая центральное место в политическом опыте, оказывает формирующее воздействие на всю духовную жизнь. В основе всех этих поисков “внутренней формы” лежит та же эмфатически акцентированная консервативная идея обусловленности, которая, будучи проецирована вовне, находит свое выражение и в подчеркивании исторической обусловленности. С этой точки зрения... человек совсем не абсолютно свободен, совсем не все и вся возможно в любой момент и в любом историческом сообществе. Внутренняя форма исторической индивидуальности, будь то отдельная личность или народный дух, и внешние обстоятельства, а также стоящее за ними историческое прошлое, в каждом данном случае определяют образ становящегося. Именно поэтому каждый данный исторический образ не может быть сделан, он, подобно растению, вырастает из некоего внутреннего центра» (Мангейм К. *Идеология и утопия*. М., 1976. С. 176–

177). Последнее замечание Манхейма можно отнести и к тому консервативному следу в софиологии (как утопии), который в ней, несмотря на очередное преодоление Гегеля в русской философии конца XIX – начала XX вв., сохраняется и развивается.

31. Последние двое выделены из куда большего списка, в первую очередь потому, что являются персонажами статьи.

32. «Особенное входит не только в объем, но и в содержание всеобщего, ибо самое есть член его содержания: содержание всеобщего есть содержание всех особенных понятий, созданных им в себе. Особенное есть, так сказать, кость от кости и кровь от крови всеобщего; однако, оставаясь в его составе, оно подобно не отъединившемуся детищу, но ветви, имеющей жизнь только в связи с единым деревом» (Ильин А.И. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. М., 1918. С. 133).

33. Моисеев удачно и сжато констатирует соответствующее противоположение: «Рациональная философия – это философия логики вещей (омиусианская), христианская философия – философия личности (омоусианская)» (Моисеев В.И. Логика всеединства. М., 2002. С. 173).

34. М. Френч пишет о гегелевской дилемме и «встроенности» как ее логической причине следующее. Благодаря цимцуму «возникает некое “бытие”, которое уже не есть Бог, поскольку Бог его от Себя “от-творил» (Шеллинг) или устранился из него (Лурия). Это “бытие”, более уже не идентичное Все-сущему, или, говоря иначе, в котором Бог Своей сущностью больше не пребывает, – бытие, которое по этой причине есть в то же самое время ничто, – согласно Лурия, делается “пространством”, в котором Бог может полагать отличное от Него Самого творение. Прежде чем такое творение актуализируется, это “пространство”, это пустое, совлекшееся Бога бытие, которое в силу этого есть ничто, оказывается условием возможности творения как такового. Если творение совершается, если приходит к действительности эмпирическое, то это может происходить только внутри этого “пространства”, этого пустого бытия. Поэтому чистое, пустое бытие содержит в себе а priori диалектическую структуру эмпирического, которая может быть развернута силой движущегося разума (в качестве априорного рассудочного знания). Таков подход гегелевской логики, которая, как показал Шеллинг, есть поэтому априорный эмпиризм. Чистое бытие, которое Гегель помещает в начало своей логики, потому представляет собой покинутое Богом непостижимое прабывие. Гипотеза цимцума является условием возможности исследовать “природу” этого пустого “пространства” или ничто» (Френч М. Лик Премудрости. СПб., 2015. С. 148).

35. «Какова духовная жажда современного человечества? Оно жаждет более всего того, что составляет основное начало всей философии Соловьева, ея альфу и омегу, – положительного всеединства» (Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философию Владимира Соловьева? // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб., 1903. С. 195).

36. Например, Н.О. Лосский писал по этому поводу следующее: «Русская философия в лице В. Соловьева и его последователей придает особое значение концепции конкретно существующих идеальных принципов (Логос, София, Адам Кадмон, душа всякого индивидуума) и их воплощению. Абстрактные идеальные начала как таковые неспособны дать миру единство и определенность. Существование подтверждает абстрактные идеи только через посредство живых деятелей, конкретно идеальные принципы (“конкретные универсалии” в английской философии) индивидуумов, действующих в соответствии с идеальными формами» (Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 143). Нужно, однако, учитывать, что явно используя гегелевские противопоставления, Лосский имел в виду все-таки персоналистическую доктрину по отношению к онтологической ктойности, строящуюся на «гипертрофии» (эпитет, который использует сам Лосский к своим противникам, рационалистам, в указанной далее статье) пятого пункта (невозможность непротиворечивого упорядочивания субъектной онтологии индивидуальных начал или ктойностей в силу их инвариантной индивидуальности) из характеристик системы всеединства по Моисееву, данных ранее во введении. Ясно и отчетливо Лосский пишет о конкретности в статье «Идея конкретности в русской философии»: «Слово “конкретный” означает “сращенный”, а словом “абстрактный” (отвлеченный) обозначается то, что мысленно извлечено из конкретного, т.е. из сращения... всякая человеческая личность... есть целое, неисчерпаемое никаким множеством отвлеченных определений, подчиненных закону тождества и противоречия: живое, личное бытие не есть только единство и порядок таких определений: оно есть носитель и, более того, творческий источник бесконечного множества своих моментов, выразимых в отвлеченных понятиях... конкретное бытие есть индивидуальное целое, содержащее в себе бесконечное множество доступных отвлечению определенностей, в основе которых лежит металоогическое, сверхвременное и сверхпространственное начало как неиссякающий творческий источник их» (Лосский Н.О. Идея конкретности в русской философии // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 127–135). Можно также обратить внимание на то, что такая интерпретация конкретности как фактически целого является логически слабой (т.е. тривиальной) и потому используется в философии как очевидность об индивидуальности (как и о жизни вообще) или проходное место рассуждений о ней (см. сноску 16).

37. Красиков В.И. Идеинный импорт как форма существования русской философии в XIX–XX вв. // Электронный научный журнал «Вестник Омского государственного педагогического университета». Выпуск 2006. URL: [>>>>](#) (дата обращения: 02.05.2024). Там же: «Я полагаю, что и здесь, в феномене якобы “основания” имела основное значение общая закономерность становления молодой национальной философии: специфическое самобытное содержание развивается в импортированных концептуальных формах. Положение о конкретных универсалиях, которое, можно сказать, “экзистенциализирует” понимание всеобщих логических форм, смысла истории и существования человека, на мой взгляд, фундировало философскую систему Соловьева и явилось также удачной понятийной формой для выражения российских ментальных особенностей: этически насыщенных рациональности и коллективизма, эмоциональной открытости, эстетического пафоса, амплитудности нравственных оценок и т.п. Всем этим качествам молодого, “варварского” национального духа не место в зрелом, “иссушенном” рационализме, ренессанс же западной душевности в ее полнообъемности (философия жизни, персонализм, экзистенциализирующее неогегельянство) предоставил подходящий шанс соответствующих концептуальных

форм».

38. Stirling J.H. *The Secret of Hegel: Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*. Edinburgh, 1898. P. 751.

39. Там же. P. 522.

40. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 202–213, 222.

41. «Прежде всего надо признать общее влияние эпохи 60-х годов на духовный склад Соловьева. По словам его друга Л.М. Лопатина, Соловьев “в годы юности был очень последовательным и убежденным социалистом”. Конечно, было бы преувеличением признавать, как говорит Флоровский, что “весь творческий путь Соловьева может быть понят именно из искания социальной правды”, – но надо признать, что в духовных исканиях Соловьева момент социальный никогда не отступал на задний план. Это, конечно, все та же “вера в прогресс”, которой вдохновлялся весь XIX в.» (Зеньковский В.В. *История русской философии*. М., 2001. С. 460).

42. Соловьев В.С. *Собрание сочинений*. Т. 1. СПб., 1911. С. 288.

43. «Не космоцентризм, даже не антропоцентризм, но историоцентризм определяет подход Соловьева ко всем вопросам – не в том смысле, что он превращает проблемы в исторический обзор их решений, а в том, что для него все “лики” бытия раскрываются в истории, в развитии человечества. Это относится столько же к этике (где Соловьев строит “оправдание” добра в истории), сколько и к теории познания (где овладение “смыслом” бытия осуществимо лишь благодаря раскрытию человеческого духа в историческом действовании), и к метафизике (как это с исключительной силой проявилось уже в “Чтениях о Богочеловечестве”))» (Зеньковский В.В. *История русской философии*. М., 2001. С. 461).

44. Соловьев В.С. *Чтения о Богочеловечестве*. М., 2020. С. 87.

45. Там же. С. 163.

46. Ср.: Флоровский Г.В. *Пути русского богословия*. М., 2009. С. 301–304.

47. «По представлениям Соловьева, Бог в непостижимости Своей, не являясь безличным, безвольным и бездеятельным, – проявляет и выражает Себя. Раз несомненно, что Бог, для того чтоб существовать действительно и реально, должен проявлять Себя, свое существование, т.е. действовать в другом, то этим самым утверждается необходимость существования этого другого... Это другое не есть безусловно другое для Бога (что немислимо), а есть его собственное выражение или проявление, в отношении которого Бог и называется Словом» (Кравченко В.В. *Владимир Соловьев и София*. М., 2006. С. 17–18).

48. «Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть явление нового духовного человека, второго Адама. Как под первым Адамом, натуральным, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и второй Адам не есть только это индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человечество» (Соловьев В.С. *Чтения о Богочеловечестве*. М., 2020. С. 178).

49. Кравченко В.В. *Владимир Соловьев и София*. М., 2006. С. 18.

50. Там же. С. 118.

51. Соловьев В.С. *Собрание сочинений*. Т. 2. СПб., 1911. С. 323.

52. Можно сказать, то было совершенно естественное поэтическое вопрошание, потому и неслучайно подхваченное поэзией Серебряного века: если София – личность, то что это за личность (т.е. какова она лично – коммуникативно, психологически и т.п.)?

53. Кравченко по этому поводу пишет: «К учению о Софии Соловьев специально обращается и в своей работе “Россия и вселенская Церковь” (1889). И здесь ошутимы изменения в трактовке этого философско-мифологического образа. Соловьев уже не отождествляет в Софии идеальное человечество и душу мира. Душа мира рассматривается им как противоположность домирной, божественной Софии, вечно являющейся абсолютно божественной и нераздельной с предвечным Божеством. Он четко определяет “душу мира” как “противоположность и антитип существенной Премудрости Божией”» (Кравченко В.В. *Владимир Соловьев и София*. М., 2006. С. 89).

54. См. Архм. Никанор. Рецензия на кн.: «*Столп и Утверждение Истины*» // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 316–322.

55. Исследователь антропологии Флоренского Н.Н. Павлюченков пишет по этому поводу: «Но и в учении о Софии... “персонализм” Флоренского далеко не однозначен, даже на идеальном онтологическом уровне; в “Столпе” вовсе не София, как идеальная Личность твари, является основой всей онтологии. В качестве таковой у “раннего” Флоренского выступает Любовь – Божественная Сущность, которая объединяет как Три Божественные Ипостаси, так и идеальные тварные личности, и она же является условием жизни и единства самой Софии. Результат поиска Абсолютной Истины, осуществленного в “Столпе”, оказался совсем не “персоналистическим”: Истина – это “Отношение Трех”, “отношение-субстанция”, каковой и является Любовь. Многократно подчеркивая абсолютную важность в онтологии идеи единосущия, “ранний” Флоренский фактически заменяет “Бога-Вседержителя” высшей реальностью, если можно так сказать, “Любви-Вседержительницы”. Но в системе “Столпа” в этом нет ничего



удивительного и странного, поскольку здесь о. Павел настаивает на том, что Бог есть Любовь по Самой Своей Сущности» (Павлюченков Н.Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2013. С. 29).

56. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. М., 2003. С. 267.

57. То есть уже на этапе «Столпа» противоречит известному выводу Хоружия о «статичности» (статуарности) его метафизики. См.: Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 525–558.

58. И это существенная доработка в постсоловьёвской софиологии. Френч описывает религиозно-философскую метафизику этого акта следующим образом: «В воззрениях софиологов... любовь... имеет одну-единственную цель – подарить себя; одну-единственную надежду – чтобы та самая полнота, которой она сама в себе обладает, принадлежала также и другому; одно-единственное стремление – чтобы Другой, любя, узнал ее сущность... Так как она не хочет быть для себя, но хочет целиком принести себя в дар, так как она, надеясь, желает только того, чтобы другой смог узнать и пережить то счастье любви, которым является она сама, – тот, кто переживает любовь, будет любить любовь, – и он будет любить ее как свою полнейшую, глубочайшую свободу. И поскольку Бог открылся как любовь, можно предположить, что Он пожертвовал Своим существом по любви, что одним-единственным побудительным мотивом для цимцума и последующего отказа от принесенной в жертву субстанции была любовь, – во имя того, чтобы в Другом была та же самая свобода любви, что и в Нем Самом... Чем другим, как не жертвой любви, мог быть первый, изначальный творческий акт, – первой и всеобъемлющей жертвой любви, первообразом, прообразом всех последующих жертв, которые когда-либо приносились и будут приноситься по любви? В этой жертве Бог приносит в жертву Самого Себя, чтобы сделать возможным возникновение из любви, в любви независимого от Него, свободного творения... Но если любовь есть причина всей твари, то она должна была и существовать прежде всей твари. Однако поскольку она обладает действительностью только в личном взаимоотношении двух или трех любящих, отсюда должно вытекать то, что Бог обладал действительностью прежде всей твари не в одной, но в нескольких Личностях или Ипостасях» (Френч М. Лик Премудрости. СПб., 2015. С. 107–109).

59. Моисеев комментирует это употребление термина следующим образом: «Флоренский отмечает, 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» (Моисеев В.И. Логика всеединства. М., 2002. С. 180).

60. См.: Моисеев В.И. Лекции по философии неовсединства. [Электронный ресурс]. URL: >>>> (дата обращения: 02.05.2024).

61. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. М., 2003. С. 266–267.

62. Причем эмпирический объективный «хаос» он действительно и последовательно связывает исключительно с духовно-телесным устройством человека как микрокосмоса, т.е. конъюнктивно (привходяще) подвывает его, в отличие от логики неогегельянства, к человеческому индивиду как актору и символу одновременно, в деятельно-смысловом плане включающему в себя объективно его превосходящее.

63. В главе «Геена» Флоренский следующим (удивительным для логики всеединства) образом описывает это применительно к посмертию: «Еще при жизни злая, похотная сторона самости должна быть “усекаема” и “отбрасываема напрочь”; при жизни еще “плева дел” должна быть отвеваема; еще при жизни должна быть раздраема “плачевная риза страстей”. Греховное “дело”... выбрасывается вон из области Божией, из бытия и отодвигается на край его, в агонию вечного уничтожения, в пределы ледяной и жгучей смерти второй, во “тьму внешнюю”... т.е. “вне” или “кроме” Бога обретающуюся, о которой столько раз говорит Писание. “Негодного раба” (Мф(.) 25:14–30), не путившего в оборот врученный ему талант и вернувшего его Хозяину, т.е. человека честного, но не создавшего на божественном основании высокой эмпирической личности, Господин лишает и того, что ему дано было, а затем велит выбросить “во тьму внешнюю... где будет плач и скрежет зубов”, т.е. мука и бессильная ярость... Ведь то ценное, что было у раба, – талант его – осталось в руках Господина, и лишь негодная, непригодная для Царствия самость его... извергается вон. Решительное приточное слово Иисуса Христа о вечности мук для людей не любивших (Мф(.) 25:31–46)... имеет целью математически-точно выразить восприятие суда самостью осужденного, его субъективное переживание этого суда, а не метафизическое положение вещей, – относится не к области бытия, но к области небытия, сущего лишь для себя. Для самости, извергаемой из Царства, иначе и быть не может, ибо все само-сознание злобной воли изгоняется вон, в огненную тьму черного и несветящего огня геенского... Этот-то самый миг страшного лицезрения Святого Лица Христова, как огонь плевую попяляющего самость, навязчивую идею навеки запечатлевается в самости, уже более не творческой... И вся дальнейшая участь этой призрачной самости определяется неподвижной идеей собственного греха и огненной муки Истины. И та и другая объективно не существуют; они – чистые субъективности. Но, не имея творчества – так как не имеет... субстанции, – самость всецело ими наполнена и не может даже мысленно отвлечься от них, стать выше их, – ибо для этого необходим творческий акт, – почему не может и уничтожиться. Ее бытие исчерпывается ее “психическим содержанием”... самость есть только психический феномен без ноумена, застывшее явление без являющегося» (Там же. С. 205–206).

64. После «Столпа» автор практически не будет обращаться к смыслообразу Софии, что большинство исследований связывает с тем, что он открывает для себя паламитское богословие энергий, и платоническая (а также оригеновская или соловьевская) София станет излишней.

65. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. М., 2003. С. 170–180.

66. Здесь происходит логическая сцепка с соловьевским каббалистическим нарративом после прерыва на аргументацию из Оригена и различных теологуменов.

67. Необходимо отметить, что образно-философский строй развития смыслообраза Софии в русской софиологии, несомненно, является разработкой потенций философии Откровения позднего Шеллинга, у которого София не только является озарением-предвидением в Боге и у Бога, что, пожалуй, но лишь через посредство теологии Григория Нисского, воспроизводит Флоренский, но и проанализирована в трех ключевых аспектах: как образ в мышлении Бога, как трехчленное идеальное существо и как идеальный образ девственного человеческого разума. См.: Френч М. Лик Премудрости. СПб., 2015. С. 147–153.

68. «Логика всеединства – логика символов трансцендентного. Она впитывает ими абсолютное и постоянно подчеркивает в лице своих представителей необходимость не ограничиваться только собою, удерживать существенно символическую роль своих конструкций. Булгаков и Флоренский в этом смысле очень показательны» (Моисеев В.И. Логика всеединства. М., 2002. С. 241).

69. В том же месте главы «Геена» Флоренский так пишет о неплодотворном для «личности» визите в мир, имея в виду под «самим» духовную составляющую эмпирического индивида (утяжеленную всей субстанцией разумную часть души платоновской и восточно-ортодоксальной психологии): «Для самости, извергаемой из Царства, иначе и быть не может, ибо все само-сознание злобной воли изгоняется вон, в огненную тьму черного и несветящего огня геенского. Так – субъективно. Но объективно, для Сущего, Бога, и для сущих, праведников, “сам” спасся, пройдя через момент огненной операции, по только спасся нагим, в состоянии чистой потенциальности само-сознания» (Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. М., 2003. С. 206).

70. Ср.: Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 548–550. В частности: «Утрата и паки-обретение Эдема... признаются сутью и схемой всей истории творения... цикл... полностью независимый от хода земных и человеческих дел. В итоге история бытия решительно переводится из ключа экзистенциального в космический и вместо драмы человеческой свободы перед нами снова – круговращение небесных сфер» (Там же. С. 549).

---

## References:

1. Arhm. Nikanor. Recenziya na kn.: «Stolp i Utverzhdenie Istiny» // P.A. Florenskij: pro et contra. SPb.: RHGI, 1996. 752 s. S. 316-355.
2. Bredli F.G. Eticheskie issledovaniya. SPb.: Russkaya hristianskaya gumanitarnaya akademiya, 2010. 421 s.
3. Bulgakov S.N. CHto daet sovremennomu soznaniyu filosofiyu Vladimira Solov'eva? // Bulgakov S.N. Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896?1903). SPb.: Obshchestvennaya pol'za, 1903. 347 s. S. 195-262.
4. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. SPb.: Nauka, 2002. 800 s.
5. Gegel' G.V.F. Filosofiya religii. V 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1976. 532 s.
6. Gegel' G.V.F. Enciklopediya filosofskih nauk. V 3 t. T. 1. M.: Mysl', 1974. 452 s.
7. Zen'kovskij V.V. Istoriya russkoj filosofii. M.: Akademicheskij proekt, 2001. 880 s.
8. Il'in A.I. Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka. V 2 t. T. 1. M.: Izd. G.A. Lemana i S.I. Saharova, 1918. 312 s.
9. Kant I. Sobranie sochinenij. V 8 t. T. 4. M.: CHORO, 1994. 630 s.
10. Kravchenko V.V. Vladimir Solov'ev i Sofiya. M.: Agraf, 2006.
11. Krasikov V.I. Idejnyj import kak forma sushchestvovaniya russkoj filosofii v XIX-XX vv. // Elektronnyj nauchnyj zhurnal «Vestnik Omskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta». Vypusk 2006. URL:



<https://cyberleninka.ru/article/n/ideynyy-import-kak-forma-suschestvovaniya-russkoy-filosofii-v-xix-xx-vv> (data obrashcheniya: 02.05.2024).

12. Losev A.F. Vladimir Solov'ev i ego vremya. M.: Molodaya gvardiya, 2000. 624 s.
13. Losskij N.O. Ideya konkretnosti v russkoj filosofii // Voprosy filosofii. 1991.N 2. S. 127-135.
14. Losskij N.O. Istoriya russkoj filosofii. M.: Sovetskij pisatel', 1991. 480 s.
15. Mangejm K. Ideologiya i utopiya. M.: AN SSSR, 1976. 247 s.
16. Moiseev V.I. Lekcii po filosofii neovseedinstva. URL: <http://www.neoallunity.ru/lec/lec1.pdf> (data obrashcheniya: 02.05.2024).
17. Moiseev V.I. Logika vseedinstva. M.: PER SE, 2002. 415 s.
18. Mender V.Dzh. Vstupitel'naya stat'ya // Bredli F.G. Eticheskie issledovaniya. SPb.: Russkaya hristianskaya gumanitarnaya akademiya, 2010. 421 s. S. 5-20.
19. Pavlyuchenkov N.N. Religiozno-filosofskoe nasledie svyashchennika Pavla Florenskogo. Antropologicheskij aspekt. M.: PSTGU, 2013. 287 s.
20. Roek P. Sofiya i problema universalij // Sofiologiya. M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andrey, 2010. 269 s. S. 178-195.
21. Solov'ev V.S. Sobranie sochinenij. V 10 t. T. 1. SPb.: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911. 406 s.
22. Solov'ev V.S. Sobranie sochinenij. V 10 t. T. 2. SPb.: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911. 414 s.
23. Solov'ev V.S. CHteniya o Bogochelovechestve. M.: Akademicheskij proekt, 2020. 293 s.
24. Florenskij P.A. Stolp i utverzhdienie Istiny: opyt pravoslavnoj teodicei. M.: AST, 2003. 640 s.
25. Florovskij G.V. Puti russkogo bogosloviya. M.: Institut russkoj civilizacii, 2009. 848 s.
26. French M. Lik Premudrosti. SPb., 2015. 527 s.
27. Horuzhij S.S. Filosofskij simvolizm P.A. Florenskogo i ego zhiznennye istoki // P.A. Florenskij: pro et contra. SPb.: RHGI, 1996. 752 s. S. 525-558.
28. CHepurin K.V. CHelovecheskaya dusha, ee intensivnost' i sud'ba. Vvedenie v antropologiyu Gegelya // Voprosy filosofii. 2012. <sup>1</sup> 17. S. 141-159.

29. Bubbio Paolo Diego. *God and the Self in Hegel: Beyond Subjectivism*. NY: SUNY Press, 2017. 242 pp.
30. Longuenesse Beatrice. *Hegels Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 270 pp.
31. Desmind William. *Desire, Dialectic and Otherness*. New Haven: Yale University Press, 1987. 290 pp.
32. Stirling James Hutchison. *The Secret of Hegel: Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1898. 761 pp.

# **Онтологическая модель конкретно универсального в логике всеединства: от неогегельянства Ф.Г. Брэдли до софиологии П.А. Флоренского**

**Безменщиков Артём Евгеньевич**

*Институт философии РАН*

*Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1*

## **Аннотация**

В статье анализируется опыт применения онтологической модели конкретно универсального в системах всеединства английского и русского неогегельянства и русской религиозной философии. Объектом исследования являются системы всеединства Гегеля (в интерпретации Ильина), Брэдли, Соловьева и Флоренского. Предметом исследования – способ и результаты использования указанными авторами модели конкретно универсального для разрешения внутренних противоречий в монистической логике всеединства. Особое внимание уделяется сильным и слабым сторонам авторских решений с точки зрения увеличения эвристического потенциала логики всеединства для антропологических и социально-философских экспликаций. Также подробно разбирается ключевой эвристический переход от пантеистического к софиологическому гегельянству в рамках развития философии всеединства. Софиология Соловьева и Флоренского рассматривается как этап освоения и идейного преодоления гегелевского наследия в русской философии всеединства вообще и опыте использования модели конкретно универсального в частности. Метафизические и социально-философские элементы ключевых сочинений указанных авторов исследуются на основании историко-философского, компаративистского и герменевтического типов анализа процесса, логики и результатов размышления философов, а также основных экспликаций из них. Исследуемые в статье изменения логики всеединства, впервые рассматриваемые под углом применения гегелевской модели конкретно универсального, объясняются переходом, начиная с последней трети XIX в., к этической и антропологической, а после и к космологической проблематике как неогегельянцев, так и мыслителей, транслировавших логоцентризм Гегеля, несмотря на критическое отношение ко всей его системе в целом. Важнейшим аналитическим выводом является заключение о малой значимости модели конкретно универсального для разрешения противоречий в логике всеединства при одновременно высокой эвристической силе этой модели для задач практической философии. Основным историко-философским выводом, который отражает также и новизну результатов, являются утверждения о гегельянской природе одной из ключевых концепций всеединства в русской религиозной философии и о вторичности и «вынужденности» софиологических образов в философии Флоренского.

**Ключевые слова:** конкретные универсалии, неогегельянство, софиология, София, всеединство, Флоренский, Соловьев, Гегель, Ильин, Брэдли

**Дата публикации:** 11.08.2024

**Ссылка для цитирования:**

Безменщиков А. Е. Онтологическая модель конкретно универсального в логике всеединства: от неогегельянства Ф.Г. Брэдли до софиологии П.А. Флоренского // Полилог/Polylogos. – 2024. – Т. 8. – № 2. URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110031584-4-1/>. DOI: 10.18254/S258770110031584-4

---

User code: 0; Download date: 09.10.2024; URL - <http://polylogos-journal.ru/s258770110031584-4-1/> All right reserved.