УДК 111.82

© Віра Лімонченко, Володимир Возняк
Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка

ВСЕЄДНІСТЬ ТА ЇЇ ІДЕАЛЬНА ПРИРОДА[1]

Аналізується концепт "всеєдність", який визначає глибини російської релігійної філософії, крізь призму діалектики категорій "одиничне" і "загальне", "одне" і "множинне", а також через виявлення ідеальної природи всеєдності. Стверджується, що ідеальне розкриває спосіб існування всеєдності як особливого ладу буття, а сам феномен всеєдності, зі свого боку, здатний репрезентувати природу ідеальності. *Ключові слова: всеєдність, ідеальне, єдине, множинне, одиничне, загальне, софіологія.*

В сучасному філософському дискурсі категорія «ідеальне» застосовується переважно у значенні "досконалого", "еталонного", похідного від "ідеалу", через що її глибинний зміст як виявлення особливого способу, ладу існування, протилежного просто "матеріальному", залишається в тіні. На наше переконання, звертання до концепту "всеєдність", дозволяє утримати в понятті ідеального його справжній зміст. З іншого боку, саме через ідеальність можна окреслити істинну природу всеєдності як такої.

Проблемі всеєдності присвячено велику кількість праць. Це монографії В.Моїсеєва, Н.Уткіної, В.Акулініна, розділи у підручниках і статті А.Абрамова, П.Гайденко, І.Євлампієва, Н.Мотрошилової, С.Хоружого, В.Вершиної, К.Горелика, Ю.Панкова, В.Возняка, Ю.Романенка та ін. Проте питання про ідеальність як особливу природу всеєдності не знайшло своєї адекватної аналітики. Зміст категорії «ідеальне» досліджується у працях Е.Ільєнкова, М.Ліфшиця, Д.Дубровського, В.Лазуткіна, Ф.Михайлова, Г.Лобастова, В.Сагатовського, К.Любутіна та Д.Півоварова, Б.Молодцова та ін. Водночас вельми рідко поняття ідеального співвідноситься з поняттям "всеєдність".

Метою нашої статті є виявлення ідеальної природи всеєдності через аналіз і розкриття її діалектичного характеру.

Перше, на що звертають увагу всі, хто досліджує всеєдність, – це присутність інтуїції всеєдності практично у всіх досократиків: саме народження філософії і є виникнення думки, зайнятої пошуками того одного, що лежить в основі всього, й знаходження способу бачення цього одного. Вже у Фалеса (і безлічі безіменних авторів, у яких присутні таємничі *все* і *один*) зафіксовані полюси поняття всеєдності, і на перший погляд дитяча наївна напівміфологічна теза "Все з води", за собою і в собі містить повноцінну роботу думки, – як стверджує В.Петрушенко [4].

Якщо вже перші кроки смислових персонажів, що з'явилися, вводять у саму *суть мислення*, то розвинена й опрацьована форма ідеї всеєдності, що являє собою принцип досконалої єдності множини, якій притаманні повна взаємопроникненість і водночас взаємороздільність усіх її елементів, – або більш розгорнутий варіант: "всеєдність є категорія онтології, що позначає принцип внутрішньої форми досконалої єдності множини, згідно з яким усі елементи такої множини тотожні між собою і тотожні цілому, але водночас не зливаються в нерозрізнену й суцільну єдність, а утворюють особливий поліфонічний лад, "трансраціональну єдність роздільності та взаімопроникненості"» [7] – постає такою, що конституює саму здатність бачити. У світлі ідеї всеєдності буття мислиться як універсальне (що певною мірою є тавтологією, оскільки "universum" уже містить єдність і розрізнення), включає в себе і різноманітний природний світ, і людину з притаманною їй свідомістю (а, отже, включає рівень позапросторових і позачасових ідеальних форм), з усією повнотою душевно-духовних сил, і так само буття Абсолюту-Бога. Лінія всеєдності традиційно співвідноситься з лінією платонізму.

Аналіз основних етапів розвитку проблематики всеєдності як у формі цілеспрямовано-свідомої розробки, так і у прихованій формі способу руху думки (досократики – Платон і Аристотель – неоплатонізм – апофатична патристична традиція – Боецій – середньовічна суперечка з приводу універсалій – Нікола Кузанський – протистояння раціоналістичної та

[1] Стаття підготовлена в рамках проекту НАНУ-РГНФ «Генезис і шляхи розвитку російської та української філософської думки» (постанова Президії НАНУ № 50 от 14.03.2012 р.).

емпіричної гносеології – німецька класична філософія і романтики – російська філософія) дозволяє чітко зафіксувати виразну присутність двох векторів: єдності і множини, об'єднання та індивідуації, колективного та індивідуального, одиничного і загального (цікаве становище останньої пари: якщо попередні відповідності досить прямолінійні та співзвучні – єдність, об'єднання, колектив, з одного боку, і множина, індивідуація, індивідуальне з іншого, то пара одиничне – загальне все обертає: одиничне не має прямого стосунку до єдності, а загальне – до множини), що в основному визнається, хоча досить поширені зауваження, що лінія свободи і множинності залишається благим побажанням, декларацією і при свідомому залученні поняття "всеєдність" домінують тоталізуючі тенденції, які розуміються як надмірне об'єднання, оскільки мова йде про єдність роздільності та взаємопроникненості. Найбільш часто це застосовується при аналізі російської філософії, яка й ідентифікується як філософія "ми". Таке твердження підкріплюється посиланням на Г.Шпета: "хитро не собор з усіма тримати, а знайти собі крім собору і в самому соборі" [8, с.116], без чого особистість розпливається як шматок масла на сковорідці. Застосування цього метафоричного образу видає неприпустиме покладання поруч: ось шматок масла як одиничне окреме, а ось зниклий при об'єднанні шматок. Подібне покладання поруч є наслідок натуралістичного редукціонізму, який розуміє все за "логікою твердого тіла", коли способи осмислення матеріального та ідеального, тілесного і духовного, статичного і динамічного не розрізняються, що постає неакуратністю і некритичністю думки, яка орієнтується суто предметно-об'єктно і не бачить підстав (якщо згадати те, про що йшлося раніше – не здатна вловити непредметну присутність абсолюту), які не тільки важко зафіксувати як предмет, але які саме тоді, коли вони підстави, не видимі як предмет, а коли стають предметом – можуть і не бути підставою. Особлива роль поняття всеєдності виокремлюється саме тоді, коли фіксується ієрархічна структурованість самого розуму і ставиться завдання усунення редукції двоспрямованих тенденцій: цілеспрямованості на індивідуалізовано-виділене-одиничне (цеїсть), яке будучи побаченим у своїй "цеїсті", завжди вже містить "не це" – загально-ціле, що єднає. Тобто слід у баченні не розривати повноти зв'язків одинично-особливого, але й не розчиняти одинично-особливе у зв'язках і відносинах, що можливо тоді, коли два вектори постають як один – це й відбувається на кордоні конституювання особливого, в акті трансцендування.

Стосовно світу можливі дві настанови. Спробуємо позначити їх так: геракліто-парменідова незбирана єдність і платоно-демокрітова роздільна дрібність (індивідуальність). Якось неумисно вийшло об'єднання традиційно протилежних поглядів – Геракліт і Парменід: рухомий потік і всеохопна єдність, Платон і Демокрит: ієрархія смислових індивідуумів (ідей) і простір речових індивідуумів (атомів). Порядок розсуду цих двох модусів не може бути встановлений жорстко. У досвіді самосвідомості очевидно-первинні обидва порядки: первинна, початкова цілісність мене і світу, коли Я – під Усім, але тоді немає і мене, немає того, хто злитий з цілим; і первинний пункт у вигляді Я, з якого видно моє окреме існування у вигляді Я, але окреме Я – вже розділеність і вирваність з цілого ... У сприйнятті цілісність і розділеність оборотні. Впізнаються сліди тих же метань і в Августина в його дивовижному парадоксі – Бог ближче до мене, ніж я до себе, і у Декарта в його прориві до існування через "Я мисляче", і у Спінози, і у Ляйбніця – і нескінченні "і" у всі часи і у всіх.

Ця проблема і позначена як Всеєдність – сподіваний принцип об'єднання в цілісності при повному збереженні індивідуальної множинності. Вже саме слово "всеєдність" вводить якусь парадоксальність – воно поєднує непоєднуване: *усе* є як *єдність*. "Все" – обов'язково припускає множинність і розділеність, але ця множинність об'єднана, і об'єднана особливим чином – так, що кожен осібність елемент, не втрачаючи своєї осібності, втягує, наповнюється усіма іншими осібним елементами, надаючи й їм усім залишатися самим собою. "Я називаю істинною, або позитивною, всеєдністю таку, в якій єдине існує не за рахунок усіх, або на шкоду їм, а на користь усіх. Хибна, негативна єдність пригнічує або поглинає вхідні в неї елементи і сама виявляється, таким чином, *пустотою*; справжня єдність зберігає і посилює свої елементи, здійснюючись в них як *повнота* буття" [5, с.552]. Єдність стає порожною, коли відсторонюється і не помічає, не враховує своєрідності того, що об'єднує – образом такої єдності можна назвати морок, темряву, в якій у*се* є, але є як ніщо, сліпота, що не розпізнає ("тьма" і є безліч старослов'янською мовою).

Єдність, яка враховує специфіку вхідних елементів, наповнюється і переповнюється ними; образ такої єдності – світло, що дозволяє розрізняти.

До речі, адекватне розуміння всеєдності, *істинної діалектики* одного та множинного, одиничного та загального всередині неї дозволяє уникнути абстрактно-розсудкового протиставлення *індивідуалізму* та *колективізму*, абстрактного розведення по різних полюсах "особистості" і "суспільства", "індивіду" і "загалу" ("спільноти") з наступними пошуками їх синтезу, який від самого початку обтяжений початковою абстрактністю й тому не здатний вийти за межі емпіристського мислення. Отже, природа всеєдності як такої є суто *ідеальною*. Ідеальне у цьому розумінні є *присутність* одного в іншому (врешті-решт – усього в усьому). Ідеальне можна взяти як *ideelle*, що означає здатність предмета бути чимось іншим, набуаати інших форм. Тоді *ideelle* є відношенням *репрезентації, представництва* одного в іншому, *присутності* одного в іншому. Ідеальне можна брати як *ideale*, як "повноту вираження загального в одиничному, як здатність бути для іншого представленням об'єктивних меж, рамок розвитку цієї конкретності" [2, с.7]. Безперечно, ідеальному в такому розумінні (як *ideale*) відповідає соловйовська "позитивна всеєдність". Якщо ж знайти такий феномен всеєдності, ідеальність якого виражена найістотнішим і найдосконалішим чином, то це буде наша *самість*, наше "Я" як "ободиничена всеєдність", за С.Франком.

У фізичному, матеріальному світі об'єднання здійснюється як поглинання одного іншим, як знищення його – як жертва-пожирання. Але цей стан не є щось самісно-природне, відокремлене, а є неналежне здійснення того, що має гідне буття в абсолютній основі світу – це *неідеальне* здійснення єдності. Ідеальне здійснення єдності передбачає "життя всіх один для одного в одному" – тобто "повна свобода складових частин у досконалій єдності цілого" [5, с.361]. Так легко обізвати ці сподівання утопізмом і тим самим затвердити невідбутну непорушність світу, що розпався. На хворобливому місці відриву Я від цілого народжується будь-яке філософування, в російської філософії досить часто воно набуває рис софіології. Але можна відзначити, що практично завжди російська софіологія призначена обґрунтувати можливості та умови зв'язку Бога і світу, абсолютного і відносного, тобто виходить з неналежного стану наявного світу – це все та ж проблема спряженості розділеного, цілісності множини, або, зовсім інакше, – духовної тілесності (В.Соловйов, Є.Трубецькой, П.Флоренський, С.Булгаков, Л.Карсавін, А.Лосєв). С.Хоружий відзначає, що на відміну від західних варіантів софіології, які виникають на ґрунті візіонерської містики (яка тяжіє до емпіричної чуттєвості та еротики – Л. Карсавін), для російської софіології стає звичною "гносеологізоване аранжування" внаслідок зв'язку з кантіанством (не як школою, а як настановою пізнання). Він називає це "курйозом" [7], що вказує на неадекватність подібного зв'язку, але якщо акцентувати кантівську пізнавальну настанову як критичну аналітику умов пізнання, що якраз і пов'язане із зміною способу бачення, виявлення точок єдності (трансцедентальних єдностей апперцепцій – у даному випадку потрібна саме множина) – то курйоз стає просто специфічною рисою російської філософії, що визначає її тяжіння до некласичності: неприйняття поділу схоластично-логічного і містико-інтуїтивного моментів у мисленні.

Проте зі зверненням до софіології відкриваються безмежні можливості для умоглядів і спекуляцій, які часом зриваються у надмірний спіритуалізм, теософію, єресі, лірично-пафосну багатослівність, химерність – але головне, на наш погляд, бажання уникнути однобічної одномірності, абстрактних первнів лінійного мислення, що можливе тоді, коли трансраціональна (коли раціональне не відкидається, але й не афішується як єдино визначальне, а працює там, де воно раціональне, проте здатне й до самообмеження своїх домагань) логіка всеєдності експлікується так, як це зробив С.Франк, називаючи свою думку антіномічном монодуалізм ("Реальність і людина"): відособлена індивідуалізованість не доповнюється компенсаторно ззовні єдністю (і не відкидається), а основою і умовою її постає участь-причетність буття за межами себе – що в історико-філософської традиції і називається трансцендуванням: – я не можу бути і мати своє без того, щоб мати відношення до нескінченного всеосяжного, що йде у глибину, знаючи себе; я знаю інших, знаючи інших – я знаю себе. Дуже показовий вихід С.Франка на проблематику діалогізму, що виникає не в додаток до всеєдності, а як свідчення можливих реалізацій всеєдності, коли від бажаного та

регулятивного відбувається крок до конститутивного. Це ідеї зрілого С.Франка, який найбільш виразно й опукло реалізував логіко-методологічний потенціал ідеї всеєдності, свідомо і цілеспрямовано увівши всеєдність у структурний принцип думки.

Н.Мотрошилова наводить достатньо нетрадиційну характеристику всеєдності, дану західним дослідником В.Соловйова Л.Венцлером у статті "Поняття любові у Ніцше і Соловйова", який говорить, що і "думка Ніцше про вічне повернення подібного, і соловйовське бачення всеєдиного як основного кроку містять у собі твердження, проголошення "Так!" ... Всеєдність, кажучи конкретно, не виражає нічого іншого, ніж те, що індивід каже "Так!" усьому іншому ... Пристрасть, яка об'єднує обох мислителів, – це любов до дійсності як такої, до всіх речей і сутностей" [3, с.179-180]. Можливо, це любовне "Так!" і викликало найактивніший філософський рух, у руслі якого за короткий термін виникає великий ряд релігійно-філософських систем, на що і вказує С.Хоружий: "Філософія Соловйова немов зруйнувала якийсь бар'єр, який тривалий час заважав самовираженню російської думки в розгорнутій філософської формі" [7], і якщо значення думки багато в чому визначається тим, яку розумову енергію вона ініціює, то вже це виключає можливість ототожнення В.Соловйова з Цар-гарматою, тобто гарматою, з якої ніколи не стріляли.

У зв'язку з цим варто згадати життєву позицію В.Соловйова – напружена увага-співучасть до протилежної позиції, так що погляди його часто визначалися тим, що постає протилежним. Він гранично нетерпимий до обмеженості й однобічності і, як зауважує Є.Трубецькой, звідси його постійна самотність і нездатність віддатися цілком одному з ворогуючих станів, пристати до однієї з ворогуючих сторін [див.: 6, с.91]. Важко втриматися від бажання навести дві цитати зі статті Є.Трубецького, оскільки те, що говорить він про Соловйова як про особистість, характеризує всеєдність як спосіб думки: "Сама істота його – шукання безумовного і безвідносного, і це безмежно розширювало його розум. Він був нещадним викривачем будь-якої однобічності – у кожному людському погляді він негайно розглядав печатку умовного й відносного. Буденні людські думки – суміш істини і брехні, вони приймають сторону істини за всю істину. Соловйов легко вгадував однобічність і це негайно змушувало його суперечити, тобто висувати протилежну сторону істини" [6, с.87]. "Універсалізм змушував Соловйова повставати проти ідолів, а й зумовлював надзвичайно високу оцінку відносного, вміння бачити зерно істини у найбільш протилежних і несхожих світоглядів" [6, с.90]. І випереджаючи сьогоднішні оцінки, Є.Трубецькой зауважує, що Соловйов нездатний був бути партійним, але все життя страждав від партійного до себе ставлення – слов'янофілів, західників, католиків, містиків [див.: 6, с.92].

На наш погляд, зовсім не випадково для російських мислителів, які тяжіють до філософії всеєдності, характерна гранична критичність і свобода думки – ідеї і думки звільняються від полону часу і форми, будучи поставленими у світ "домінанти на іншого" (М.Гайдеґер, Е.Левінас, Г.Батіщев, В.Малахов), а це становить *конститутивний принцип ідеї всеєдності*. Можна стверджувати, що граничну критичність і тверезість бачення має лише та позиція, яка свідомо і цілеспрямовано співвідносить усе явлене-експліковане з його витоком і умовою. Такий критичний потенціал мають і метафізично зорієнтована філософія, і християнство. Ю.Арабов, визначаючи риси російської культурної традиції, говорить про характерну для неї гіпертрофовану особисту відповідальність за скоєне і все, що відбувається довкола, в це зумовлено "християнською дибою" (а вірніше – хрестом) всупереч комфортним віруванням, які дозволяють уникнути відповідальності за все, що відбувається в світі [див.: 1, с.18], або за відомою формулою Ф.Достоєвського – всі відповідальні за всіх. Ю.Арабов вважає однією з найбільш істотних причин поширення східних культів у наші дні бажання впасти в забуття і втекти від відповідальності за інших, що, втім, нічого не говорить про самі східні культи, але відкриває те, що в них бажають знайти.

Висновок. Отже, звертання до категорії «ідеальне» дозволяє осмислити самі глибини *всеєдності* як особливого ладу буття, всеєдності як істинного способу буття як такого та власне людського способу буття зокрема. Всепронизаність, всепроникненість, усеприсутність – ось ейдоси здійснення всеєдності як способу вияву ідеальності; водночас – це й виміри самого ідеального, яке аж ніяк не обмежується феноменами індивідуальної психіки, «суб'єктивної реальності», а має суто об'єктивний, онтологічний статус.

Література

1.Арабов Ю. Долго ли мы будем заниматься не своим делом? /Ю.Арабов //Искусство кино. – 2009. – №12. – С. 5-19.
2.Лазуткин В.А. Становление «идеального»: онтологические и гносеологические аспекты : автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филос. наук: спец. 09.00.01 “Онтология и теория познания” /В.А.Лазуткин. – М., 2005. – 25 с.
3.Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В.Соловьев, Н.Бердяев, С.Франк, Л.Шестов) /Н.В.Мотрошилова. – М. : Республика; Культурная революция, 2006. – 477 с.
4.Петрушенко В.Л. Парменид: концептуальный образ /В.Л.Петрушенко //Иов, или о человеческом самостоянии (исследования, размышления, эссе). – Львов : Новый свит, 2000, 2008. – С.115-163.
5.Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания /В.С. Соловьев //Сочинения: в 2-х т. – Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С. 268-412.
6.Трубецкой Е.Н. Личность В.С.Соловьева /Е.Н.Трубецкой, В.С.Личность //Сборник статей о В.Соловьеве. – Брюссель: Издательство “Жизнь с Богом”, 1994. – С. 62-99.
7.Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина [лектронний ресурс] /С.С.Хоружий //После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – Режим доступа: http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H
8.Шпет Г.Г. Сознание и его собственник /Г.Г.Шпет //Философские этюды. – М. : Издательская группа “Прогресс”, 1994. – С. 20-116.

Summary

Limonchenko V., Voznyak V. All-Unity and Its Ideal Nature. *The article is devoted to concept of "all-unity" that determines the depth of Russian religious philosophy through the prism of dialectical categories of "unitary" and “universal","single" and "multiple", and by revealing the ideal nature of all-unity. It is stated that ideal discovers the way of all-unity existence as special order of being, and the phenomenon of all-unity itself is able to represent the nature of ideality. Keywords: all-unity, an ideal, single, multiple, unitary, universal, sophiology.*

УДК (167)124.2+124.4

© Ольга Рупташ
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

СМИСЛ ЯК ЗАСІБ АКТУАЛІЗАЦІЇ ТВОРЧОГО ПОТЕНЦІАЛУ В ГУМАНІТАРИСТИЦІ

Аналізуються творчо-евристичні потенції категорії смислу в процесі наукового пізнання. Досліджується можливість розширення сфери евристики в гуманітарних науках завдяки експлікації значень смислу на різних етапах наукової творчості. Акцентується увага на відкритому характері гуманітарно-наукової парадигми, стрижнем якої визнається категорія смислу. Ключові слова: смисл, творчість, креативність, евристика, когітологія, гуманітарно-наукова парадигма.

Вивчення творчих можливостей людини здавна приваблювало увагу філософів, науковців, митців. Спеціальною темою досліджень творча діяльність постала у психології, педагогіці, кібернетиці й таких нових міждисциплінарних наукових напрямах, як когітологія та евристика. Когітологія формується на перетині принаймні трьох основних галузей знання: філософії, лінгвістики та інформатики. Як розділ філософії, що вивчає проблеми, пов’язані з отриманням і використанням людських знань у процесі діяльності, когітологія трактує наукове знання як “таке знання, що може вдосконалюватись, уточнюватися, ставати джерелом нових систем знання внаслідок фальсифікації, перевірок, тощо” [6, с.46], тим самим визначаючи характерну рису наукового знання – постійне оновлення, зростання. З погляду лінгвістики, когітологія вивчає закономірності й особливості переходу думки у мову, мови у мовлення, інтеграцію мовлення і думки. У концепції мовосвідомості і мовленнєдумки О.Фефілов визначає мету когітологічного аналізу – пояснення феномену розуміння думки, об’єктивованої у мові, та думки, означеної і висловленої за допомогою мови [5]. У межах інформатики когітологія