

ОТКРЫТАЯ КАФЕДРА

П. П. ГАЙДЕНКО

Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева

Немецкий идеализм, особенно учения Шеллинга и Гегеля, оказали сильное влияние на русскую философскую мысль XIX–XX вв., в том числе и на В. С. Соловьева, одного из самых выдающихся мыслителей XIX в. Именно через немецкий идеализм — хотя, конечно, не только через него — были восприняты русскими философами некоторые идеи гностицизма, в значительной мере определившие не только философию, но и культуру Серебряного века, особенно поэзию символистов и религиозные искания русской интеллигенции, так называемое «новое религиозное сознание» (Д. Мережковский, В. Розанов, Н. Бердяев и др.). Творчество В. С. Соловьева во многом определило направление дальнейшего развития русской религиозной философии, а потому его анализ позволяет раскрыть предпосылки отечественной философской мысли и увидеть не только ее сильные, но и ее слабые стороны.

Ключевую роль в формировании Соловьева как мыслителя сыграла, прежде всего, философия Шеллинга. Именно от Шеллинга воспринял Соловьев, во-первых, центральное в его учении понятие **всеединства**. Во-вторых, к Шеллингу восходит убеждение Соловьева в том, что **воля** есть определяю-

щее начало бытия (убеждение, впоследствии еще более укрепившееся благодаря изучению Шопенгауэра).

В-третьих, не без влияния Шеллинга (хотя, конечно, не его одного) сформировалась космогоническая концепция Соловьева, в основе которой лежит учение **об отпадении от Бога** его «Другого» — «Первообраза». И, наконец, к Шеллингу восходит представление Соловьева о **страдающем и развивающемся Боге**, представление, определившее характер историзма и Шеллинга, и Соловьева. Рассмотрим каждый из этих моментов и попытаемся — насколько возможно — раскрыть их связь между собой и показать гностические корни по крайней мере некоторых из них.

ПОНЯТИЕ ВСЕЕДИНСТВА

В Мюнхенских лекциях 1827–1828 гг. «Система мировых эпох» Шеллинг пытается пояснить понятие «всеединства», с самого начала игравшее у него важную роль, но постоянно корректировавшееся им под влиянием тех обвинений в пантеизме, которые выдвигались против Шеллинга его критиками, начиная с Фихте и кончая Ф. Г. Якоби. «Мысль о всеединстве, — говорит Шеллинг, — это вечная мысль, состоящая в том, что все

существующее черпает бытие из Бога и тем самым представляет собой протяженную субстанцию, существующую через Бога и в Боге — это основная мысль всякой истинной религии»¹. Задолго до мюнхенских лекций, в работе «Философия и религия» (1804) Шеллинг подразумевал под всеединством весь абсолютный мир со всеми ступенями существ, вселенную в ее полном и совершенном единстве. Еще раньше, в философии тождества единство вселенной предстало у Шеллинга как совершенное и непрерывное единство духа и природы, как божественное художественное произведение. В диалоге «Бруно» (1802) Шеллинг подчеркивает, что Бога не следует мыслить как трансцендентного миру Творца: Бог — это имманентный миру художник, формирующий материю изнутри. «Высшее могущество..., или высший Бог — это тот, вне которого нет природы, так же как и истинная природа — это та, вне которой нет Бога»². Шеллинг сам указывает на истоки своего учения о всеединстве: это пантеизм Спинозы и его предшественника Бруно. А в основе учения Бруно лежит понятие Бога как всеединства, восходящее к Николаю Кузанскому с его принципом совпадения противоположностей — единого и беспредельного, минимума и максимума в Божестве. И хотя творчество Николая Кузанского Шеллингу и его современникам еще не было известно, — наследие Кузанца было открыто позднее, — однако благодаря Бруно тезис о всеединстве как единстве противоположностей стал руководящим принципом теософии Шеллинга.

С критикой пантеистического характера философии тождества Шеллинга выступили Ф. Якоби и Фр. Баадер. В своих «Лекциях о религиозной философии в ее противоположности иррелигиозной философии древности и нового времени», прочитанных в Мюн-

хенском университете зимой 1826–1827 гг., Баадер говорит об учении Шеллинга: «В этой философии мы видим апофеоз материального универсума, который она считает единственным, нормальным, вечным и абсолютным, или совершенным проявлением Бога для человека; жизнь в мире (жизнь животных) эта философия принимает за вечную жизнь, а лишенный святости дух мира (*spiritus mundi immundi*) — за Святой Дух. Но тем самым она отрицает Дух (третью Ипостась Бога) точно так же, как отрицала и Сына, и Отца...»³. В полемике с Якоби и Баадером Шеллинг защищает свое учение о всеединстве, вводя для этого различение трех понятий: теизма, пантеизма и монотеизма.

Отвергая теизм Якоби, корректируя пантеизм Спинозы, Шеллинг характеризует свою точку зрения как монотеизм. Монотеизм Шеллинга однако имеет свои особенности. Не приемля политеизм как представление о множественности богов, немецкий философ при этом характеризует монотеизм как учение о **множественности Бога**. Единственность Бога, говорит Шеллинг, действительно утверждается монотеизмом, «но только в отношении к самой божественной сущности; при отвлечении же от Его сущности Он является уже не единственным, но множественным. Этот вывод не противоречив. Ошибка общераспространенной трактовки монотеизма состоит в том, что принято думать, будто то, что утверждается этим понятием, есть единство, тогда как на самом деле это множественность, и лишь посредством этой множественности впервые утверждается единство. Лишь так это учение обретает смысл»⁴. Как видим, именно как единство, достигнутое через множественность, т. е. как единство противоположностей Бог, согласно Шеллингу, есть всеединство. Не принимая теизм как учение о едином трансцен-

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Томск, 1999. С. 281.

² Schelling F. W. J. von. Bruno, ein Gespraech // Schelling F. W. J. von. Saemmtliche Werke, Bd. 1Y, Erste Abteilung. Stuttgart und Augsburg, 1859. S. 307.

³ Baader Franz von. Saemmtliche Werke, hg. von Frank Hoffmann u.a., Bd. 1, Leipzig 1851, S. 309–310.

⁴ Шеллинг. Система мировых эпох. С. 273–274.

дентном Боге, непостижимом средствами конечного человеческого разума и потому составляющем предмет апофатической теологии, Шеллинг возвращает своим критикам адресованное ему обвинение в нехристианском подходе к пониманию Бога. «Только монотеизм есть христианство, все же остальное с ним несоизмеримо... Отвратительно, когда те, чья философия сводится к одному теизму (имеется в виду, очевидно, прежде всего, Якоби. — П. Г.), напускают на себя вид христианской мысли... Бог, который не может противопоставлять Себя, не может быть Творцом, — чем может быть этот абсолютно неподвижный Бог? Только чистым единством, и это понятие переходит в понятие того, что равно всему и ни от чего не отличается, к понятию всеобщей сущности; этот плоский теизм переходит в плоский пантеизм, но не в пантеизм Спинозы, ибо это мощный пантеизм, а в пантеизм абсолютно немощный, в котором всякое действие Бога предстает как непостижимое»¹.

Пантеизм Спинозы ближе Шеллингу, чем теизм Якоби; он защищает Спинозу — и вместе с ним свое учение — от критики Якоби: ведь со Спинозой Шеллинга роднит именно учение о Боге как всеединстве. «Спинозизм есть не что иное, как субстанциализированное, разорванное (?) учение о всеединстве, что принято обозначать словом «материализм». Спиноза столь же мало был элеатом, как и схоластиком. Его *rap* — это не *nen*, но Все-Одно (*Alleins*)... Тем не менее мы узнаем здесь руины истинного учения о всеединстве, оно ложно лишь постольку, поскольку разорвано...»². Отличие своего учения о всеединстве — монотеизма — от пантеизма Спинозы Шеллинг видит в том, что монотеизм — это «не субстанциальный пантеизм, а пантеизм более высокий, сверхсубстанциальный»³. Корректируя философию Спино-

зы, Шеллинг тем самым вносит корректив и в свою философию тождества, относя ее вместе с другими рационалистическими системами к тому типу философии, который он теперь именуется негативным и которому противопоставляет так называемую позитивную философию, которая не может быть чисто рациональной конструкцией, как учения Декарта, Спинозы, Фихте, Гегеля и самого Шеллинга в ранний период, но должна опираться на **особого рода опыт**. Свою систему тождества Шеллинг без ложной скромности объявляет высшей точкой развития «негативной» философии, точкой, в которой оказались объединенными учение Спинозы о субстанции и учение Фихте о субъекте, в результате чего ему, Шеллингу, удалось преодолеть как односторонний натурализм первого, так и односторонний субъективизм второго. По словам Шеллинга, философия тождества «была завершенная и замкнутая в себе наука разума, поскольку разум осознал себя в качестве всего бытия... Разум познал себя в качестве субстанциальной сущности... Через это философский рационализм пришел к завершению... Достигнув своего предела, он должен был узнать и свою границу. Рационализм по своей природе был чисто имманентной философией, он познавал лишь имманентную субстанцию. Но понятие Бога — не субстанция. Бог сверхсуществен, сверхсубстанциален»⁴.

Прежде чем перейти к вопросу о сверхсубстанциальности Бога, посмотрим, как преломилось шеллингово учение о всеединстве в творчестве В. С. Соловьева. Как и у Шеллинга, это понятие оказывается у него ключевым. Считая единство важнейшим определением бытия, Соловьев пишет: «Абсолютная единичность (имеется в виду именно единство, единость. — П. Г.) есть первое положительное определение сущего»⁵. Опять-

¹ Шеллинг. Указ. соч. С. 277.

² Там же. С. 281.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 107.

⁵ Соловьев В. С. Собр. соч.: В 8 т. СПб., б. г. Т. 1. С. 309.

таки вслед за Шеллингом русский философ понимает истинное единство как единое во множестве. «Абсолютное первоначало есть не только *sein*, оно есть *sein kai rap*»¹. Поскольку Бог, таким образом, есть «единое и все», Соловьев характеризует свое учение как философию всеединства. «Великая мысль, лежащая в конце всякой истины, состоит в признании, что, в сущности, все, что есть, есть Единое»². В «Философских началах цельного знания» Соловьев почти буквально воспроизводит аргументацию Шеллинга в пользу этого тезиса: «Если оно (Сущее. — П. Г.) есть ничто, то бытие для него есть другое, и если вместе с тем он есть начало бытия..., то оно есть начало своего другого. Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Другими словами, если бы оно утверждало себя только как абсолютное, то именно поэтому и не могло бы им быть, ибо тогда его другое, неабсолютное, было бы вне его как его отрицание или граница, следовательно, оно было бы ограниченным, исключительным и несвободным. Таким образом, для того чтобы быть тем, что оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного»³. Как видим, и у Соловьева понимание Абсолюта как единства противоположностей составляет фундамент учения о всеединстве. В Абсолюте от века присутствуют два полюса, два центра: первый — начало свободы от всяких форм, от всякого проявления, а значит — от бытия; и второй — начало бытия, или производящая бытие сила, т. е. множественность форм. Первый полюс — Единое, второй — непосредственная потенция бытия, или первая материя.

Как у Шеллинга, так и у Соловьева понятие всеединства как единства противополож-

ностей — в конечном счете Бога и мира — несет на себе печать пантеизма. С точки зрения христианского теизма, бытие мира есть нечто, существующее вне сущности Бога, а поэтому Бог не есть всеединство. Смысл и содержание понятия всеединства станет для нас яснее, когда мы рассмотрим те вопросы, которые поставили выше. Начнем с той проблемы, на которой мы остановились при изложении теософии Шеллинга — о сверхсубстанциальности Бога.

СВЕРХСУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ БОГА.

«БЫТИЕ ЕСТЬ НЕ ЧТО ИНОЕ, КАК ВОЛЯ»

Уже в своих ранних работах вслед за Кантом и особенно Фихте Шеллинг противопоставлял трансцендентальную философию догматической: в отличие от догматической, в трансцендентальной философии исходным пунктом и основным предметом рассмотрения становится не объект, а субъект, не бытие, а знание, не субстанция, а свобода. «Поскольку для трансцендентального философа лишь субъективное обладает изначальной реальностью, он делает своим непосредственным объектом только субъективное в знании; объективное станет для него объектом лишь косвенным образом, и если в обыденном знании само знание (акт знания) исчезает, будучи заслонено объектом, то в трансцендентальном знании происходит обратное — объект как таковой исчезает, будучи заслонен актом знания. Следовательно, трансцендентальное знание есть знание о знании в той мере, в какой оно чисто субъективно»⁴. Шеллинг обосновывает и углубляет тот поворот от метафизики бытия к метафизике свободы, который был совершен Кантом, но не был проведен им последовательно, а затем получил более последовательное развитие в наукоучении Фихте. Поскольку в трансцендентальном идеализме налицо примат практического разума над

¹ Там же.

² Там же. С. 308.

³ Соловьев В. Собр. соч. Т. 1. С. 320–321.

⁴ Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Шеллинг. Соч.: В 2-х т. М., 1987. Т. 1. С. 237.

теоретическим, то именно свобода становится последней истиной знания. И Шеллинг вполне справедливо подчеркивает, что «начало и конец этой (трансцендентальной — П. Г.) философии есть свобода, нечто абсолютно недоказуемое, несущее свою доказательность лишь в самом себе... Бытие в этом смысле — лишь снятая свобода. В системе же, где первичным и высшим является бытие, не только знание должно быть копией изначального бытия, но и всякая свобода — лишь необходимой иллюзией...»¹.

Если субстанция — это одно из обозначений бытия, то свобода в силу ее «абсолютной недоказуемости» есть сверхсубстанциальное начало. Сущность его Шеллинг характеризует как волю — хотение, стремление, влечение. Именно воля составляет подлинную основу всего сущего. В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» Шеллинг пишет: «По себе бытие есть лишь вечное, покоящееся на самом себе, воля, свобода»². Шеллинг (а за ним — Шопенгауэр) оказывается продолжателем той традиции волюнтаривной метафизики, которая достаточно громко заявила о себе еще в средние века — у Дунса Скота, а затем у номиналистов — Оккама, Николая из Отрекура и др. «Ничто, кроме воли, не является причиной всего того, что хочет воля»³ — писал Дунс Скот, подчеркивая, что именно божественная воля есть верховная причина всякого бытия и не может иметь над собой никакого закона, кроме закона противоречия. Здесь не место рассматривать понимание воли номиналистами; но если мы учтем, что окказимизм оказал сильное влияние на Лютера, то будет понятнее, каким образом через протестантизм волюнтаривная теология сыграла важную роль в становлении новоевропейской мысли и оказала

воздействие на формирование метафизики свободы.

Вернемся к Шеллингу. Настаивая на сверхсубстанциальности Бога, немецкий философ пишет: «Всеединство покоится на решении и воле, это вечное, *perpetuo actu* вновь-положенное, никогда не прекращающаяся жизнь Бога; оно покоится на совершенно духовном движении, где Отец есть начало, Сын — вечно посредующее, а Дух — вечное завершение»⁴. Воля как иррациональное хотение есть, согласно Шеллингу, непостижимый первичный факт, а потому не может быть предметом философии, понятой как априорная наука разума, как рациональное — в духе Декарта, Спинозы, Гегеля — выведение всего сущего из самодостовверного исходного принципа. Как мы уже знаем, поздний Шеллинг хочет создать позитивную философию, которая исходит из опыта, из первичного факта — иррациональной воли с ее полной свободой и непредсказуемостью. «В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение»⁵. Не Шопенгауэру, а именно Шеллингу принадлежит приоритет в создании метафизики воли. Утверждая, что познание уже предполагает бытие, Шеллинг проводит мысль, что бытие, о котором тут идет речь, есть не что иное, как воля. «Это предполагаемое до познания бытие не есть, однако, бытие, хотя оно не есть и познание; оно есть реальное самополагание, исконное и основное воление, которое само делает себя чем-то и есть основа и базис всякой сущности»⁶.

В свете учения о воле как основе всякого бытия и надо понимать тезис о сверхсуб-

¹ Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Шеллинг. Соч.: В 2-х т. М., 1987. Т. 1. С. 264.

² Шеллинг. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1989. С. 98.

³ Orus Oxoniense, II, d. 25, q. Unica. N. 22.

⁴ Шеллинг. Система мировых эпох. С. 283.

⁵ Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы. Соч. В 2-х т. Т. 2. С. 101.

⁶ Там же. С. 131.

станциальности Бога. Как же раскрывает философ этот тезис? Прежде всего, он подчеркивает личный характер Бога как живого, свободного существа и различает в Нем три потенции: непосредственную возможность бытия, или бессознательную волю (Отца); возможность бытия, становящуюся бытием, или сознающую себя волю (Сына); и, наконец, витающую между первой и второй потенциями третью — Святого Духа. При этом особенно важным для Шеллинга является воспринятое им у мистиков, прежде всего у Якова Беме различие в Боге самого Бога и того, что в Нем не есть Он сам — его неопределенной основы, которую Шеллинг вслед за Беме называет «бездной», или «безосновностью» (Ungrund) и которая есть бессознательная воля, темное, неразумное стремление, изначальное вождение как «непостижимая основа реальности вещей»¹.

Волюнтаривная метафизика Шеллинга, так же как и его учение о бессознательной, темной «природе» в Боге, которая не есть сам Бог, оказало определяющее влияние на В. С. Соловьева. Он тоже видит в воле первое определение сущего. «Первое отношение сущего к сущности или первое определение бытия мы имеем как волю. Но, полагая свою волей сущность как свое другое, сущее различает ее не только от себя как такового, но и от своей воли. Чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно должно быть известным образом ему дано..., т. е. представляться им или ему. Таким образом, сущность определяет бытие сущего не только как волю, но и как представление. Это представление есть его самопредставление, так как и представляемая сущность есть его собственная сущность... Сущность не может быть предметом воли сущего, не будучи им представляема»². В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев развертывает свой тезис о первичности воли, различая в Боге три Ипостаси, или трех

субъектов бытия, имеющих единую сущность. Первый из них — субъект воли по преимуществу, второй — субъект представления, а третий — субъект чувства. «Первый субъект представляет и чувствует, лишь поскольку хочет. Во втором, имеющем уже первого пред собою, преобладает объективный элемент представления, определяющая причина которого есть первый субъект: воля и чувство подчинены здесь представлению... Наконец, в третьем субъекте, имеющем уже за собою и непосредственно-творческое бытие первого, и идеальное бытие второго, особенное или самостоятельное значение принадлежит только реальному или чувственному бытию: он представляет и хочет лишь поскольку ощущает. Первый субъект есть чистый дух, второй есть ум (nous), третий... может быть ... назван душою»³.

Вслед за Шеллингом Соловьев подчеркивает множественность Бога. Бог мыслится им как универсальный организм, состоящий из множества элементов. В пользу тезиса о множественности Бога Соловьев полностью воспроизводит аргументацию Шеллинга: если не признать в Боге всю полноту действительности, а значит и множественность, то, по словам Соловьева, «положительное значение переходит к множественности и действительности этого мира. Тогда за Божеством остается только отрицательное значение, и оно мало-помалу отвергается»⁴. Именно таким образом критиковал Шеллинг теизм Якоби, и его последователь Соловьев тоже убежден, что теистическое понимание Бога как трансцендентного миру Единого, отвергающее множественность в Божестве, ведет либо к натуралистическому пантеизму, сливающему Бога с имманентным миром, либо к атеизму, полностью отвергающему Бога. По Соловьеву, существует три разряда живых индивидуальных сил, образующих три сферы божественного мира: чистые духи, в ко-

¹ Там же. С. 109.

² Соловьев В. Собр. соч. Т. I. С. 331–332.

³ Там же Т. III. С. 100.

⁴ Там же. С. 107.

торых преобладает воля, чистые умы — с преобладанием представления и, наконец, чистые души, в которых главенствует начало чувственное, или эстетическое. Сферы этих бесчисленных духов, умов и душ находятся между собой в неразрывной связи любви и составляют единство Божественного мира.

Между Божественным и нашим чувственным миром, утверждает Соловьев, нет никакой непроходимой пропасти, — тезис, играющий принципиальную роль в теософии русского мыслителя, с самого начала определяющий ее характер и содержащий в себе гностическую составляющую соловьевского учения. Человек, по Соловьеву, принадлежит к обоим мирам — и Божественному, и чувственному. А потому ему открыты оба эти мира. «Актом умственного созерцания он может и должен касаться мира божественного... В особенности же это положительное, хотя и неполное познание или проникновение в действительность божественного мира свойственно поэтическому творчеству»¹. Вот еще один момент, сближающий Соловьева с Шеллингом и романтиками: поэтическое творчество всеми ими рас-

сматривается как путь проникновения в тайны божественного бытия; не случайно же Шеллинг раскрывает эти тайны в своей «Философии мифологии» — грандиозной попытке описания теокосмической катастрофы, внутренней драмы Божественного бытия с помощью исторической реконструкции мифологического сознания, начиная с древнейших времен и кончая эллинской мифологией. Сам Шеллинг не без основания считает мифологию наивысшим продуктом поэтического творчества, но именно в нем-то, этом продукте, видит историю самооткровения Божества. Оба мыслителя — и Шеллинг, и Соловьев, — ставят своей высшей целью «исследование глубины Абсолютного». Об этом Шеллинг пишет в своей работе «Дальнейшее изложение системы философии»: «Я заявляю, что конечною целью всех моих научных трудов был ...переход от раздробленности частных знаний к полноте знания... Ибо я хотел познать истину во всех частных направлениях, чтобы свободно и беспрепятственно исследовать глубину абсолютно-го»². Под этими словами мог бы подписаться и Владимир Соловьев.

¹ Соловьев В. Собр. соч. Т. I. С. 109.

² Schelling F. W. J. *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* // Schelling F. W. J. *Saemmtliche Werke*, Bd. IV, Erste Abt. Stuttgart und Augsburg, 1859. S. 400–401.