

Юлия Шестакова

**Философия всеединства:
Ф.В.Й. Шеллинг и В.С. Соловьев**

Магистерская работа

Руководители:
профессор-эмеритус Л.Н. Столович,
лектор Тыну Луйк

Тарту 2005
Отделение философии Тартуского университета

Содержание

СОДЕРЖАНИЕ.....	2
ВВЕДЕНИЕ.....	3
1. ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.....	7
1.1 От досократиков до неоплатоников.....	7
1.2 Средние века.....	12
1.3 Эпоха Возрождения: Николай Кузанский и Джордано Бруно.....	12
1.4 Новое время: Спиноза и Лейбниц.....	15
2. ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА.....	17
2.1 Понятие всеединства.....	19
2.2 Воля как основа бытия.....	20
2.3 Бог как личность: единство противоположностей и трехипостастность.....	21
2.4 Теория развития.....	26
2.5 Креационная теория: возможно ли создание нового в всеединстве?.....	27
2.6 Всеединство и действительное существование зла и человеческой свободы.....	31
3. ШЕЛЛИНГ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ.....	36
4. ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА В.С. СОЛОВЬЕВА.....	40
4.1 Бог как всеединое абсолютное.....	41
4.2 Диалектика Другого.....	47
4.3 Креационная теория: мир как нарушение божественного всеединства.....	48
4.4 Становящееся всеединое. Учение о Богочеловечестве.....	51
4.5 Всеединство как преображенное состояние мира.....	54
5. СУДЬБА ВСЕЕДИНСТВА В РОССИИ.....	57
5.1 Сознание как принцип всеединства: С.Н. и Е.Н. Трубецкие.....	58
5.2 Непостижимое всеединство бытия: С.Л. Франк.....	60
5.3 Всеединство как триединство: Л.П. Карсавин.....	61
5.4 Космологическое всеединство: П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков.....	63
5.5 Эволюция мира как создание всеединства: Н.О. Лосский.....	64
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	67
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	71
РЕЗЮМЕ.....	77
RESÜMEE.....	79
ZUSAMMENFASSUNG.....	81

Введение

Человечество на протяжении всего существования пыталось осмыслить себя и свое бытие как единство. Желание найти гармонию существующего и происходящего с нами и вокруг нас стало особенно ощутимо в прошлом столетии, когда мир оказался перед лицом непрекращающихся общественных и природных катаклизмов, военных и экологических катастроф, хаосом с огромной скоростью сменяющихся явлений и событий.

В науке стремление к единству отразилось, прежде всего, в теории о биосфере В.И. Вернадского (1863-1945). Биосфера – это «особая охваченная жизнью оболочка» (Вернадский 1967:222) Земли, живая и жизнеобеспечивающая система нашей планеты вместе с окружающей ее атмосферой. Вернадский понимал Землю как живое и динамичное единство, как механизм, «изучение частных его частей должно идти в теснейшей связи с представлением о нем как целом» (1967:222).

В философии же идея всего сущего как единства, или, точнее, как всеединства существовала уже давно. Современный исследователь русской философии С.С. Хоружий в статье «Идея всеединства от Гераклита до Бахтина» дает следующее определение:

«Всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собой и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй» (1994:33).

Однако это определение не исчерпывает всей сущности всеединства, поскольку оно есть

«категория особого рода, не допускающая исчерпывающего дискурсивного выражения, а имеющая скорей характер интуитивно-символического указания на некий специфический способ или строй бытия, который никогда не удается до конца в понятиях» (1994:33).

Эта несостоятельность попыток дать окончательное определение всеединству кроется именно в апорийности его природы, в невозможности найти ответ на вопрос, как оно осуществимо. Поэтому интерес к проблеме всеединства не иссякает, а оно остается предметом философской рефлексии и источником «удивления». (см. 1994:34).

Наше исследование и будет посвящено проблеме всеединства и, прежде всего, его роли в философских системах Ф.В.Й. Шеллинга (1775-1854) и В.С. Соловьева (1853-1900).

Оба философа создали не только свои оригинальные концепции всеединства, но и подвели своеобразный итог истории развития этой идеи. Шеллинг завершил многовековой процесс рефлексии всеединства в западной философии, а Соловьев сделал актуальным и фактически открыл всеединство для русской культуры. Именно рассмотрение философии всеединства и раскрывает, на наш взгляд, самые яркие и оригинальные стороны созданных ими концепций.

Идея всеединства на протяжении столетий по-разному преломлялась в философских построениях. Однако как для Шеллинга (особенно это касается его поздней философии), так и для Соловьева, она стала, прежде всего, основой и центром всей философской системы.

Философию Шеллинга принято разделять на несколько этапов. Так, выделяют «отрицательную» и «положительную» философию. Однако идеи одного периода не противоречат идеям другого, напротив, мысль Шеллинга являет собой процесс сложного и только кажущимся противоречивым развития. На этот факт указывал уже Куно Фишер в своей знаменитой «Истории новой философии»:

«В философии Шеллинга одна проблема следует из другой <...> сам философ находится и чувствует себя находящимся в процессе живейшего развития, не могущего дать готовой, отделанной системы, которую он мог бы, так сказать, выпустить из рук и распространить с помощью школы» (Фишер 1905:712).

Целостность, системность философии Шеллинга становится наиболее очевидна, если рассматривать ее, отталкиваясь от идеи всеединства. Она находилась в орбите философской мысли Шеллинга на протяжении всего ее развития, хотя иногда и скрывается за другими построениями. Поэтому в предлагаемой работе мы постараемся целостно охватить всю философскую систему Шеллинга и проследить в ней развитие данной идеи. Наиболее подробно будут рассмотрены «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809), «Штутгартские беседы» (1810) и незаконченный трактат «Мировые эпохи». Эти сочинения принято относить к так называемому переходному периоду, и именно в них сконцентрированы многие интересующие нас проблемы.

Соловьев уже в ранних трудах формирует свою систему, которая не претерпела впоследствии никаких больших изменений. Поэтому мы будем, прежде всего, опираться на его ранние теоретические сочинения: «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874), «Философские начала цельного знания» (1877), «Критика отвлеченных начал» (1880), «Чтения о Богочеловечестве» (1877-1881).

Родственность философских идей Шеллинга и Соловьева, влияние немецкого философа на русского не раз становились предметом рассмотрения исследователей истории философии. Отметим ряд работ, которые существенным образом повлияли на формирование нашей концепции. Это книга И.И. Евлампиева «История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская метафизика в поисках абсолюта», где в главе о философии Соловьева автор затрагивает некоторые точки соприкосновения шеллингианской и соловьевской мыслей (2000:217-220). Интересна также работа немецкого исследователя М. Frensch (2000) «Weisheit in Person. Das Dilemma der Philosophie und die Perspektive der Sophiologie»¹, в которой автор анализирует одну из наиболее оригинальных идей русского варианта концепции всеединства – учение о Софии, уделяя большое внимание генезису понятия божественной Премудрости в европейской философии. Исследованию сходств и различий во взглядах Шеллинга и Соловьева на природу морального зла посвящена работа В.В. Лазарева (2000) «Этическая мысль в Германии и России. Шеллинг и Соловьев». С точки зрения проблемы всеединства особого внимания заслуживает книга П.П. Гайденко «Владимир Соловьев и философия Серебряного века». Ее автор посвящает целую главу анализу принципов учения Соловьева, восходящих к философии Шеллинга (2001:69-91).

История всеединства в России достаточно полно рассматривается в книге В.Н. Акулинина (1990) «Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому». Но, к сожалению, это исследование имеет один существенный недостаток, поскольку сразу дистанцирует русский вариант философии всеединства от предшествующей западной традиции. Автор утверждает, что полагать Соловьева шеллингианцем или говорить о влиянии на него Канта, Августина или Оригена – «значит отрицать системосозидательный характер его

¹ В журнале «Вопросы философии» опубликован перевод на русский язык предисловия (№ 4, 2000), а так же глав первой (№ 4, 2000), второй (№ 11, 2003) и четвертой (№ 1, 2002).

творчества, игнорировать очевидную оригинальность концепции всеединства» (1990:13).

Однако, очевидно, что русская философия неотделима от европейской. И поэтому, разделяя их, мы не просто лишаем русскую философию традиции и основы, но и игнорируем один из фундаментальных принципов развития философской мысли – приемственность. Утверждать, что идея всеединства не является изобретением русской мысли,

«это еще вовсе не означает вторичности, эпигонства русской метафизики всеединства, ибо суть и путь всеединства специфичны: оно принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые не постигаются последовательно и до конца в некотором процессе прогрессивного познания, но всегда остаются новой и неисчерпаемой темой философского размышления» (Хоружий 1994:33).

Поэтому целью нашей работы является не просто сравнительный анализ философских систем Шеллинга и Соловьева, но рассмотрение их концепций через призму развития истории идеи всеединства в европейской философии. Этому вопросу и будет посвящена первая глава нашего исследования. Во второй главе мы обратимся непосредственно к философии Шеллинга. В третьей – коротко остановимся на истории влияния немецкого философа на русскую интеллектуальную мысль. Четвертая глава будет посвящена исследованию основных аспектов философии всеединства Соловьева. В заключительной пятой главе мы рассмотрим некоторые примеры развития идеи всеединства в русской религиозной метафизике.

Прежде, чем непосредственно перейти к исследованию, еще раз отметим уже упомянутое нами вначале одно не маловажное обстоятельство. М. Мамардашвили подчеркивал, что «мертвые знания нам не важны – мы обращаемся к прошлому и понимаем его лишь в той мере, в какой можем восстановить то, что думалось когда-то, в качестве нашей способности мышления и то, что мы можем сейчас сами подумать» (1997:8). Поэтому не будем забывать не только об исторической ценности, но и об актуальности, современности идеи всеединства. «Ведь от того, насколько человечество осознает свое единство и целостность, зависит само его существование перед лицом грозящих ему военных и экологических катастроф» (Столович 2005:187).

1. Идея всеединства в истории философии

На протяжении всей своей истории идея всеединства неразрывно связано с понятиями монотеизма и пантеизма. Всеединство может быть монотеистичным и / или пантеистичным, но не обязательно должно быть только таким. И это наиболее ярко отражено в философских системах Шеллинга и Соловьева.

Пантеизм понимает мир как имманентный и идентичный Богу (Lanczkowski 1989:63), который является совокупностью, или вместилищем, всех вещей. Всеединство, утверждающее взаимопроникнутость всего всем, неизбежно соприкасается с пантеизмом. В.В. Зеньковский остроумно отметил, что пантеизм является «роковым спутником метафизики всеединства», «горем злосчастьем» из русской сказки, которое так «прилепляется к всеединству, что сбросить его становится невозможным» (1989:386). Это всегда давало повод критикам того или иного учения о всеединстве обвинить его создателя в пантеизме. С другой стороны, сами философы, разрабатывавшие идею всеединства, старались наделять ее такими характеристиками, которые максимально отдалили бы всеединство от пантеизма (речь идет, в частности, о диалектике Другого – одном из ключевых аспектов исследуемых в этой работе философских концепций).

Всеединство также можно понимать как философский эквивалент монотеизма, который предполагает признание одного единственного Бога и настаивает на его метафизической абсолютности, а также на божественной вечности, всеилии и всезнании (Hülsewiesche 1984:141). Однако, как и в случае с пантеизмом, из этого не следует, что само всеединство и есть только монотеизм. Убедиться в этом можно, обратившись к развитию этой идеи в истории философской мысли.

1.1 От досократиков до неоплатоников

В древнегреческой философии идеи о единстве и связанности всего сущего первыми выдвинули досократики. Такие положения характерны для философии КСЕНОФАНА (V в. до н.э.) и АНАКСАГОРА (ок. 500-428 до н.э.).

Ксенофан, по свидетельству Аристотеля, «провозглашал единство, обращая свои взоры на все небо <...>, утверждал, что все единое – это Бог» (Аристотель 1976:77).

Анаксагор также учил о целостности всего космоса. Устроителем мирового

порядка, или всеобщим принципом, у него выступает «божественный ум». Он собирает все существующее в единое целое так, что все становится частью каждого: «Und da gleichviel Teile vom Großen und vom Kleinen vorhanden sind, auch so *betrachtet* dürfte in allem alles enthalten sein. Auch kann es kein Sonderdasein geben, sondern alles hat an allem seinen Anteil» (Anaxagoras 1972:35); «In jedem ist vom jedem ein Teil enthalten»² (1972:37).

Еще одним ярким примером рефлексии о единстве всего сущего является учение о логосе ГЕРАКЛИТА ЭФЕССКОГО (VI-V в. до н.э.). Логос Гераклита представляет собой гармоничное единство противоположностей, идеальную собранность всего сущего: «Путь вверх и вниз один и тот же» (Гераклит 1999:293); «В окружности начало и конец совпадают» (1999:306); «В нас (всегда) одно и то же: жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость. Ибо *это*, изменившись, есть *то*, и обратно, *то*, изменившись, есть *это*» (1999:304). Из этих положений Гераклит заключает, что «все едино» (1999:293), все представляет гармонию. Таким образом, мы наблюдаем как внешнее единство (единство всего), так и внутреннее единство (единство по всему). Гармония Гераклита возникает в результате борьбы противоположностей: «Расходящееся сходится, и из различных (*тонов*) образуется прекраснейшая гармония, и все возникает через борьбу» (1999:283); «природа стремится к противоположностям из них, а не из подобных (вещей), образует созвучие» (1999:283). Недаром Гераклит называет войну истинным отцом всех вещей (1999:296), ведь именно она примиряет противоположности, выявляя Логос, или истинное единство.

Однако начало философской рефлексии всеединства положил ПАРМЕНИД (VI-V в. до н.э.). Недаром его называют «истинным основателем прославленного учения о единстве» (Гомперц 1999:162). Бытие Парменида «не возникло и не подвержено гибели <...> оно закончено в себе и однородно, неподвижно и не имеет конца» (Парменид 1999:462). Таким образом, Парменид отрицает прошедшее и будущее бытия, а так же его движение. А однородность указывает на невозможность качественного и количественного разнообразия внутри самого бытия. Бытие Парменида тождественно себе, абсолютно едино: «оно – подобно массе совершенно правильного шара, повсюду равноотстоящей от центра»

² И поскольку имеется все равно сколько частей большего и все равно сколько частей меньшего, то также можно *говорить*, что все содержится во всем. Также не может быть никакого особого существования, но все имеет свою часть в каждом; В каждом от каждого содержится часть.

(1999:465). Оно везде одинаково существует, так что небытия невозможно помыслить.

Позднее ПЛАТОН (428/7-348/7 до н.э.) проанализировал и развил идеи Парменида в своем диалоге «Парменид». Единое, или Одно, не имеет частей, оно беспредельно, не причастно никакой фигуре, неизменно, недвижимо, ничему не подобно и неравно. Оно диалектически содержит в себе и свое иное, являясь, таким образом, не только началом себя, но и своего иного. «Единое, – пишет Платон, – <...> должно быть иным по отношению к самому себе» (Платон 1970:438). Иное необходимо для Одного, поскольку без него и само Единое не будет существовать. Единое также необходимо содержит в себе и беспредельную множественность: «единое само по себе <...> должно быть многим» (1970:434). Как и у Парменида, Единое у Платона находится вне времени. При этом он выдвигает важное понятие диалектического мгновения: в одно мгновение («вдруг») происходит и различие, и тождество между единым и иным.

Все приведенные примеры рефлексии древнегреческих мыслителей о всеединстве имеют скорее пантеистический, чем монотеистический характер. Ум Анаксагора, Логос Гераклита, бытие Парменида, Единое Платона всегда содержат в себе имманентно все дальнейшие возможности развития мира. И мир, по сути своей, никогда не был сотворен – он существует вечно внутри всеединого принципа, не имея ни начала, ни конца. А.Ф. Лосев справедливо указывает на то, что

«никакого надмирного божества, личного и несравнимого с <...> безличной и бесконечной космической историей, у греков никогда не существовало. Такого божества, которое создавало этот или какой-либо другой мир, греки никогда не знали и не формулировали» (Лосев 1980:123).

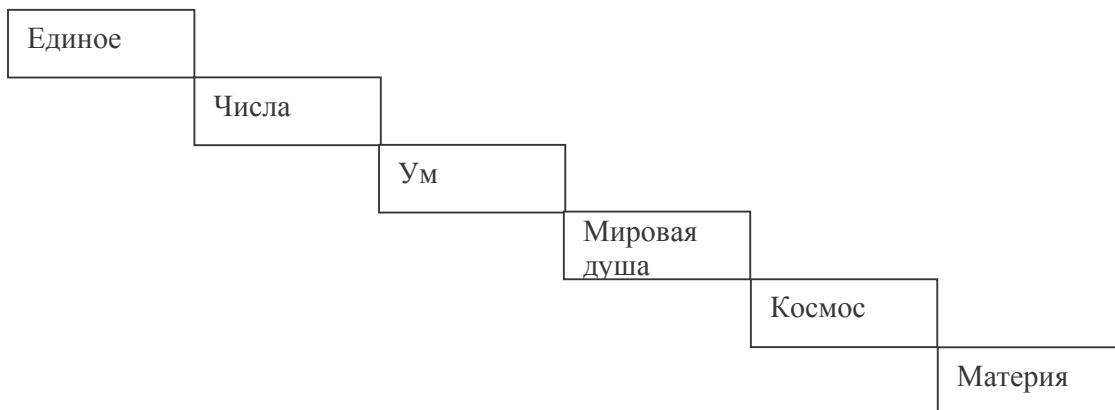
Божество для древних греков было «самое большее платоническим Единым, то есть бездушной, безличной, безымянной и чисто арифметической обобщенностью и объединенностью всего реально сущего» (1980:84).

Личностное понимание бытия, а вместе с этим и обращение к монотеизму появляется впервые у ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО (ок. 20 до н.э. – ок. 40 н.э.). Он аллегорически соединяет библейское учение и греческую философию, обращаясь, прежде всего, к традициям платонизма и стоицизма. Филон учит о библейском Боге Иегове, который так высок и совершенен, что ему нельзя приписывать какой-либо признак и его невозможно познать. Иегова – личностный Бог, отец всего существующего, которое было им создано из ничего.

Дальнейшая история всеединства связана с неоплатоническим учением. Необходимо отметить, что неоплатонизм не заимствует личностного понимания Единого, или Бога, у Филона, а развивает концепцию всеединства согласно существовавшей пантеистической традиции. Однако Филону неоплатонизм обязан пониманием первоединого полного и нерушимого тождества субъекта и объекта (1980:85). Причем это такое тождество, которое «светилось решительно во всем, вплоть до последних атомов мироздания» (1980:85). Это тождество А.Ф. Лосев именует символическим, поскольку субъективное является обязательно объективным, а объективное обязательно указывает на что-нибудь субъективное.

Обратимся к неоплатоническому всеединству. Именно неоплатоники возводят его в ряд самостоятельных философских категорий. Так, ПЛОТИН (205-270) дает следующее, ставшее классическим, определение всеединства: «всякий содержит в себе все и в свою очередь видит все в другом, так что все находится везде и все есть все, и каждое все» (Плотин 1995: 516).

Бытие неоплатоников представляет собой иерархическую систему, состоящую из ступеней, постепенно эманурующих вниз от высшего к низшему, от сильнейшего к слабейшему:



Единое охватывает все сущее в одной неделимой точке. Ему не свойственно ни качество, ни количество; его не возможно понять и познать; оно не подвластно мышлению; оно не является понятием и категорией; оно выше всякого имени и названия. (см. Лосев 1980:176).

«Природа верховного начала должна быть мыслима как источник всего совершеннейшего, как сила производящая существующее, но при этом

прибывающая в самой себе и не только не уменьшающаяся и не истощающаяся, но даже не присутствующая сама в том, что производит» (Плотин 1995:283).

Единое, являясь источником любой формы, порождает свое инобытие и тем самым расчленяется в себе. В результате является первая определенность бытия, лишенная качества, – числа. (см. Лосев 1980:176).

Числа, в свою очередь, вступая в синтез с окружающим их инобытием, приобретают качество и образуют бытие. Получившееся таким образом бытие является оформленным смыслом, которому свойственно сознание: оно есть идея, объективно-реальное бытие, лежащее в основе другого бытия, являющееся его первообразом. Все идеи, или мир идей, Плотин называет умом. (см. Лосев 1980:177).

Отдельные идеи, переходя в становление, оказываются движущими и одушевляющими силами. Вместе они образуют мировую душу – источник одушевления и движения всего сущего. (см. Лосев 1980:177-178).

Когда мировая душа, развиваясь, оформляется и достигает состояния ставшего, которое движется не от себя, а от другого, то образуется космос. (см. Лосев 1980:178).

Если же внутри космоса начнется движение, то в результате него образуется материя. Плотин различает два вида материи: интеллигибельную и чувственную. Интеллигибельная материя является идеей, смыслом и формой тела, в то время как чувственная материя представляет собой чистое ничто, т.е то, у чего нет сущности. Это ничто есть вечное иное, противоположность Единого и предел распада бытия. (см. Лосев 1980:178).

Строением всеединства в платиновской системе обладает ум, или умопостижимый мир (мир идей). Ум не совпадает с высшим онтологическим принципом и началом, Единым, а является его первой эманацией. Само же Единое непостижимо, непознаваемо и неназываемо. Каждая идея в умопостижимом мире содержит в себе все многообразие своих «отражений» в чувственном мире и видит такое же разнообразие в других идеях, а вместе они составляют единство, где «все есть все, и каждое все». Более того, каждая идея также является всеединством: она составляет в вещи «иное ее единичности и вещественности и есть в вещи как всеобщее,

как общий и порождающий принцип всего бесконечного множества (возможных) таких вещей» (Хоружий 1994:35).

1.2 Средние века

В дальнейшем свою рецепцию всеединства представляет средневековая христианская мысль. Главные отличия состоят, прежде всего, в личностном понимании всеединства и в видении Бога как трансцендентного миру. Мир больше не содержится имманентно в Боге, а является его творением, таким образом, что постоянно существует дистанция между тварным (временным, изменчивым, несовершенным) и нетварным (вечным, неизменным и совершенным).

Основы этого нового понимания всеединства были заложены эклезисологией апостола Павла. Краеугольным камнем здесь становится человек и сообщество людей, исцеленные от грехов и зла и готовые к совершенному общению в любви. Такое общение они находят в Церкви, которая обнимает в этом мире все, что причастно бытию, и становится как бы единым организмом, включающим в себя все существующее. Реализация этого единства возможно благодаря полноте общения совершенных личностей. Таким образом, совершенное всеединство – Церковь – личностно, а не космично и логично (что было свойственно для древнегреческой рецепции этой идеи). (см. Хоружий 1994:37).

Церковное, органическое, личностное видение всеединства остается главенствующим и в период патристики. Впоследствии, начиная с псевдо-Дионисия Ареопагита (V-VI в.) и под его влиянием, христианская традиция начинает постепенно воспринимать неоплатоническую трактовку всеединства. Псевдо-Дионисий Ареопагит практически полностью переносит ее на почву христианского мировоззрения. Единое у него становится Богом, а Бог, как и у неоплатоников, оказывается выше и совершеннее всеединства. Роль последнего отводится «миру в Боге», который есть ни что иное, как умный мир Плотина. (см. Хоружий 1994:39).

1.3 Эпоха Возрождения: Николай Кузанский и Джордано Бруно

Возникшая таким образом христианская интерпретация всеединства оставалась в своей основе неизменной вплоть до эпохи Возрождения, когда произошло полное обращение к неоплатонизму. Расцвет неоплатонизма состоялся во многом

благодаря работам Флорентийской Платоновской академии во главе с Марсилио Фичино (1433-1499), а затем с Пико делла Мирандола (1463-1494). Однако более важной с точки зрения развития идеи всеединства нам представляется философия НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО (1401-1464).

«Это – философия редкой силы воображения, способная поразить своей изобретательностью, богатством новых идей и принципов, структурных и динамических интуиций. Богатство это не умещалось в рамки прежних методологий, и философия Кузанца совмещает в своем методе традиционное апофатическое богословие и новую диалектическую философию» (Хоружий 1994:41).

Отметим важнейшие идеи Николая Кузанского, необходимые для нашего исследования. Он определяет Единое, или Бога, диалектически – через бесконечное совпадение противоположностей (*coincidentia oppositorum*). В Боге совпадают и абсолютно великое, и абсолютно малое – они становятся тождественными друг другу. (см. Jaspers 1968:90).

Таким образом, Кузанец отрицает неоплатоническую характеристику единого как противоположности не-единого. Единому вообще «ничто не противоположно» (Кузанский 1979a:51), в нем гармонически сочетаются все противоположности:

«Абсолютный максимум пребывает в полной актуальности, будучи всем, чем он может быть, и по той же причине, по какой он не может быть больше, он не может быть и меньше: ведь он все то, что может существовать. Но то, меньше чего не может быть ничего, есть минимум. Значит, <...> максимум <...> очевидным образом совпадает с минимумом» (1979a:54).

Поскольку в Боге максимум совпадает с минимумом, то исчезает необходимость в иерархической системе бытия: Кузанец ее отрицает, включая в Бога все существующее – и высшее, и низшее.

Николай Кузанский также характеризует Бога как *non aliud* (неиное). Бог вбирает в себя все, не имея в себе ничего себе противоположного, и «предшествует <...> всему, что может быть названо» (Кузанский 1979b:367-368).

Из этих двух положений следует важный вывод, который также противоречит платоновскому пониманию всеединства: Бог, или Единое, есть все (Кузанский 1979a:313). Бог, как мы помним, у неоплатоников не отождествлялся со всем: эта роль принадлежала уму. Таким образом, мир не представлял собой замкнутую в себе систему, где «все многообразие жизни в ней объяснялось бы из взаимодействия целого со своими частями и, стало быть, единое представало бы

как единство многого» (Гайденко 2001:228). Но это и происходит в философии Николая Кузанского. Для него именно Бог и является бесконечным единством или свернутостью (*complicatio*) всего (Кузанский 1979а:102), а мир же есть, напротив, развернутость (*explicatio*) единства: «Бог свертывает и развертывает все вещи, и поскольку свертывает, все они суть в нем он сам, а поскольку развертывает, он в каждой вещи есть все то, что она есть, как истина в изображении» (1979а:103). Но, несмотря на то, что Бог является сущностью каждой вещи и открывает мир, он все же не равен последнему. Бог у Николая Кузанского остается трансцендентен миру, как его и понимает христианство.

Полное слияние Бога и мира, единого и материи и, как следствие, переход теперь уже от (моно)теистического понимания всеединства к пантеистическому происходит у другого философа эпохи Возрождения ДЖОРДАНО БРУНО (1548-1600). Действительно, если раньше можно было говорить о теизме, в котором всегда есть место различиям между Богом и миром, между духом и материей, между тварным и нетварным, между личностью и вещью, то теперь у Бруно стираются эти различия, и всеединство достигает «максимальной концентрации». Все сосредоточено в одном так, что не существует ничего, кроме этого единства – никаких границ, никаких иных смыслов и противоположений.

Центральное понятие философии Бруно – Единое. Оно так же, как и у Николая Кузанского, предполагает множественность. Однако, единство бытия всегда превосходит его кажущуюся множественность: «то, что образует множественность в вещах, – это не сущее, не вещь, но то, что является, что представляется чувству и находится на поверхности вещи» (Бруно 1949:283). Таким единством, обнимающим множественность, обладает, согласно Бруно, мир, или вселенная. Вот как он описывает вселенную:

«вселенная едина, бесконечна, неподвижна. <...> Она никоим образом не может быть охвачена и поэтому неисчислима и беспредельна, а тем самым бесконечна и безгранична и, следовательно, неподвижна. Она не движется в пространстве, ибо ничего не имеет вне себя, куда бы могла переместиться, ввиду того, что является всем. Она не рождается, ибо нет другого бытия, которого она могла бы желать и ожидать, так как она обладает всем бытием» (1949:273).

Очевидно, что Бруно приписывает вселенной те же характеристики, которыми принято наделять высшее существо, или Бога. Это неслучайно, поскольку мир для Бруно представляет не просто «развернутость» божественного единства как у

Кузанца, а, прежде всего, демонстрацию бытия Бога, или его зеркало. Мир и Бог по сути своей равны. Таким образом, исчезает важное для христианства понимание трансцендентности Бога миру – Бог и мир едины, они невозможны друг без друга, и мир, по сути своей, есть являющий, или демонстрирующий себя Бог³. Более того, такое понимание максимальной идентичности Бога и природы приводит Бруно и к отрицанию антропоморфичности Бога.

1.4 Новое время: Спиноза и Лейбниц

В Новое время свой пантеистический вариант всеединства вслед за Бруно предлагает СПИНОЗА (1632-1677). «Кроме Бога, никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема», – пишет Спиноза в своей знаменитой «Этике» (Спиноза 1999:263). И далее делает следующие выводы: во-первых, «Бог един, т.е. <...> в природе вещей существует только одна субстанция, и эта субстанция бесконечна» (1999:263); во-вторых, «вещь протяженная и вещь мыслящая <...> составляют или атрибуты или <...> состояния (модусы) атрибутов Бога» (1999:263). Бога Спиноза называет «порождающей природой» («*natura naturans*»), а мир – «пораженной природой» («*natura naturata*»), где Бог является причиной, а мир – следствием. Естественно, что причина необходимо содержит следствие внутри себя, поскольку «Бог составляет производящую причину не только существования вещей, но и сущности их» (1999:470). Следовательно, все имманентно Богу, и ничто, кроме Бога и вне Бога, не может обладать самостоятельным бытием. Спиноза оттачивает мысль Бруно о не антропоморфичности Бога до совершенства. Бог – это и мыслящая, и протяженная субстанция, вместившее всего, поэтому он лишен всего персонального – ему не свойственны ни любовь, ни страдание.

Классическим стало представление о том, что настоящее возрождение идей античного неоплатонизма и, в частности, идеи всеединства произошло только в рамках немецкого идеализма. Однако в философии Нового времени можно найти еще одно обращение к идее всеединства. Речь идет о философской системе ЛЕЙБНИЦА (1646-1716).

Монадология Лейбница «может рассматриваться как вариант метафизики

³ Понимание Бруно единства мира и Бога было очень важно для Шеллинга, о чем свидетельствует его сочинение «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (1802). В этом диалоге Шеллинг вкладывает в уста Бруно свои идеи, в основе которых можно увидеть и мысли самого Джордано Бруно. (Подробнее см. Ногуня 2003).

всеединства» (Хоружий 1994:43).

Сотворенный мир, по Лейбницу, – это собрание монад, а монада является простой, т.е. входящей в состав сложных, субстанцией. Сам Лейбниц так описывал природу субстанции:

«каждая субстанция есть как бы целый мир и зеркало Бога или всего универсума, который каждая субстанция выражает по-своему, так же как один и тот же город смотрится по-разному в зависимости от различных положений наблюдателя. <...> Можно сказать даже, что каждая субстанция несет в себе свойство бесконечной мудрости и всемогущества Божьего и по мере способностей подражает ему. Ибо она выражает, хотя и смутно, все, что происходит в универсуме, – его прошлое, настоящее и будущее» (Лейбниц 1982a:132-133).

Деятельность монады заключается в представлении, причем каждая монада представляет все остальные: всякая монада «чувствует все, что совершается в универсуме» (Лейбниц 1982b:424). Все монады «относятся к бесконечному, ко всему» (1982b:423), образуя единый организм.

Всеединство Лейбница, кроме того, имеет одну интересную особенность – оно представлено и в хронологическом аспекте: «всякое тело чувствует все, что совершается в универсуме, так что тот, кто видит, мог бы в каждом теле прочесть, что совершается повсюду, и даже то, что совершилось или еще совершится» (1982b:424). По мысли философа, мы можем увидеть все, что произошло, происходит и будет происходить, можем увидеть всю историю вселенной.

Итак, мы по необходимости кратко остановились на наиболее значимых моментах развития идеи всеединства, начиная с древнегреческой философии и заканчивая философскими системами Нового времени. История показала, что концепция всеединства на протяжении столетий насыщалась новыми смыслами, подпитывалась от пантеизма и монотеизма, не поглощаясь ни одним из них, но приобретая новые стороны и смыслы и становясь все более и более многогранной. Поэтому естественно, что и в концепциях исследуемых нами философов многие идеи найдут свое оригинальное преломление.

2. Философия всеединства Ф.В.И. Шеллинга

Всеединство пронизывает всю систему философских построений Шеллинга и, венчая все это сооружение, упорядочивает его и придает логическую законченность.

Над созданием такой целостной философии Шеллинг трудился всю жизнь. В поздний период своего творчества он, осмысляя свое учение, подверг критике многие философские системы и, прежде всего, современный ему немецкий идеализм Канта, Фихте и Гегеля, а также предшествующую им философию, в том числе идеи Спинозы и Лейбница. Отдавая должное оригинальности предшествующих философских концепций, Шеллинг, однако, видит их существенный недостаток в том, что они представляют философию как рациональную науку (*Vernunftwissenschaft*), т.е., с его точки зрения, как науку негативную. Современное своей эпохе состояние философии Шеллинг рассматривает как кризис рациональной науки (*Krisis der Vernunftwissenschaft* (Schelling 1856:565)), который заключается в том, что «Gott <...>, aus der Idee ausgestoßen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen <...> wird»⁴ (1856:566).

Почему Шеллинг называет предшествующую философскую традицию негативной, и почему она, по его мнению, привела философию к кризисному состоянию?

Рационализм, или негативная философия, прежде всего, отвечает на вопрос: «что это есть?» («*was es ist?*»), т.е. спрашивает о том, чем является эта вещь, или о ее сущности (*Wesen*). Для положительной же философии ключевой вопрос «есть ли это?» («*daß es ist?*»), т.е. вопрос о существовании вещи. Ответ на первый вопрос находится в области нашего разума (поэтому основанная на нем философия и называется рациональной). Второй вопрос отсылает вопрошающего в сферу опыта, потому что только опытным путем можно удостовериться в существовании той или иной вещи. (см. Schelling 1858:58).

Нельзя не заметить, что рациональная философия, обращаясь сразу к сущности вещи, подразумевает, что она существует *a priori*. Однако неразрешенность вопроса о существовании ведет к двум равнозначным возможностям: вещь может и существовать, и не существовать, т.е. она является не чем-то действительно существующим (*wirklich Existierende*), а лишь могущим существовать (*existieren*

⁴ Бог, выкинутый из идеи, сам покинет, таким образом, рациональную науку.

Könnende). Таким образом, вещь рассматривается не как действительно, реально существующая, а как понятие, чистая идея, не основанная на опыте.

В этом, по мнению Шеллинга, и заключается отрицательный характер философии как рациональной науки: она представляет лишь логический, а не действительный процесс жизни; бытие для нее случайно, а не реально. Вот что пишет Шеллинг о разуме в негативной философии в своей работе «Философия откровения»:

[In der Vernunftwissenschaft] «geht die Vernunft von ihrem unmittelbaren, aber zufälligen Inhalt aus, von dem als einem zufälligen sie sich stufenweise befreit, um in einem nothwendigen Fortgange zu ihrem bleibenden Inhalte zu gelangen. Aber sie gelangt zu diesem, ohne ihn zugleich als einen wirklichen erreicht zu haben; er bleibt in der bloßen Idee stehen» (1858:171)⁵.

Но самый главный недостаток негативной философии состоит в том, что она и Бога превращает в идею, поскольку из понимания сущности Бога совсем не вытекает его существование. Следовательно, рациональная наука рассматривает существование Бога как случайное. Верное понимание Бога, согласно Шеллингу, заключается в первоочередном характере божественного существования, а не в его сущности: «das höchste Wesen <...> Gott mit einem Wort, *wenn* er existiert, *kann* nur das nothwendig Existierende sein. Dieser Ausdruck zeigt, daß Gott nicht bloß das nothwendig Seyende, sondern *nothwendig* das nothwendig Seyende ist» (1858:159)⁶.

Реальность же божественного существования и существования вообще всех вещей в положительной философии доказывается не разумом, а верой:

«Die Vernunft kann aus *sich* kein aktuales, wirkliches Seyn auch nur in der Sinnenwelt, sie kann keine *gegenwärtige* Existenz <...> einsehen oder beweisen. Will sie (die Vernunft) ein wirkliches Seyn, will sie irgend ein <...> gefundenes Objekt als ein wirkliches, so muß sich der Autorität der Sinne unterwerfen; denn das Zeugniß der Sinne ist nichts anderes als eine Autorität, weil wir dadurch erkennen, was aus der bloßen *Natur* der Dinge, also aus der Vernunft nicht einzusehen ist, die gegenwärtige Existenz <...>. Will man *jede* Unterwerfung unter eine Autorität Glauben nennen, so ist es ein richtiges Wort: durch den Glauben <...> wissen wir, daß Dinge außer uns *sind*» (1858:171-172)⁷.

⁵ [В рациональной науке] разум исходит из своего непосредственного, но случайного содержания, от которого, как от случайного, разум себя постепенно освобождает, чтобы в необходимом удалении приобрести свое пребывающее содержание. Однако он приобретает это содержание, в то же время не достигнув его; оно остается пустой идеей.

⁶ высшее существование, т.е. Бог, одним словом, *если* он существует, то он *может* быть только необходимо существующим. Это выражение указывает на то, что Бог не просто необходимо существующее, но что он *необходимо* является необходимо существующим.

⁷ Разум сам *по себе* не может понять или доказать ни актуальное, действительное бытие даже только в чувственном мире, ни одну *существующую* сущность. Если же он (разум) желает действительное бытие, желает он какой-либо найденный объект как реальный, то должен

Таким образом, в положительной философии, в отличие от негативной, особое место занимает вера. Причем, она гармонично сочетается с разумом, выводя философию как науку из тупика чисто рационального мышления и открывая перед ней новые горизонты. Созданию такой положительной философии Шеллинг и посвятил свою жизнь.

2.1 Понятие всеединства

Размышления о всеединстве присутствуют уже в ранних сочинениях Шеллинга. Так, в работе «Я как принцип философии, или Безусловное в человеческом знании» (1795) он понимает Я как принцип и основу чистого единства мышления. Различные лучи мышления, человеческого знания необходимо должны сойтись воедино – вне этого единства мышления все остальное теряет свою реальность.

В работах «Идеи к философии природы» (1797) и «О мировой душе» (1798) Шеллинг говорит о внутреннем единстве материи, несмотря на кажущееся разнообразие ее элементов. Таким образом, философ начинает расширять понятие всеединства так, что оно теперь охватывает не только сознание и мышление, но и всю вселенную. Позднее, в работе «Философия и религия» (1804) он дает следующее определение всеединства: «die ganze absolute Welt mit allen Abstufungen der Wesen»⁸ (Schelling 1860a:35). Всеединство становится теперь «totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven»⁹ (Schelling 1859a:114), как пишет Шеллинг в труде «Изложение моей философской системы» (1801), и как таковое оно являет собой единство духа и природы, мышления и бытия, идеального и реального. В природе это всеединство осуществляется бессознательно, субъективно, а в искусстве (эту мысль Шеллинг проводит в «Философии искусства» (1802-1803)) – сознательно, объективно. Романтически-эстетическое понимание всеединства осталось у Шеллинга и впоследствии: в единстве он видит гармонию прекрасного, а в художественном творчестве – единство человека с миром и Богом.

покориться авторитету чувств; поскольку свидетельство чувств есть ни что иное, как авторитет, потому что мы через них познаем то, что не распознаем из чистой *природы* вещей, т.е. из разума – существующую сущность. Если *каждое* подчинение авторитету назвать верой, то это верное слово: через веру мы узнаем, что вещи *существуют* вне нас.

⁸ весь абсолютный мир со всеми ступенями существования

⁹ тотальной безразличностью субъективного и объективного

В диалоге «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (1802) Шеллинг говорит о взаимопроникновении Бога и природы: «высшее могущество, или истинный Бог, есть тот, вне которого нет природы, так же как истинная природа – та, вне которой нет Бога» (Шеллинг 1987:566). Очевидно, что уже в этом раннем сочинении мы видим так называемого «живого» Бога, т.е. Бога постоянно присутствующего в мире (а не наблюдающего со стороны) и переживающего всю историю вместе с ним.

Доводя свое понятие всеединства до совершенства, Шеллинг говорит о сопричастности всего существующего Богу:

«мысль о всеединстве – 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 (к Богу), – *это основная мысль всякой истинной религии*. Однако то, что подразумевает эта мысль, – это не субстанциональный пантеизм, но пантеизм более высокий, сверхсубстанциальный» (Шеллинг 1999:281).

2.2 Воля как основа бытия

Сверхсубстанциальность Бога, на которой настаивает Шеллинг, берет начало в абсолютной свободе. Сущностью же свободы является воля – иррациональное безграничное стремление, влечение, которое и находится в основе всего существующего:

«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» (Шеллинг 1989:101).

Воля – основа как реального, так и идеального бытия, и поэтому ничто не может существовать, если она отсутствует. Воля логически незаменима, поскольку находится выше всех логических, рациональных ограничений. Благодаря акту воли, возможен переход от чистой возможности к действительности, причем это касается и бесконечного бытия, и конечных созданий. (см. Beach 1994:115). На воле, таким образом, основывается и понимание всеединства как вечной, никогда не прекращающейся жизни Бога. Кроме того, воля, а не разум, как это было в рационализме, является также высшим духовным началом человека.

Развивая свое учение о сверхсубстанциальности Бога, Шеллинг тем самым продолжает традицию волюнтаривной метафизики, которая берет свое начало в XIII в. у Дунса Скота и в XIV в. у номиналистов – Уильяма Оккама, Николая из

Отрекура. Волюнтаристивная метафизика оказала влияние на формирование взглядов М. Лютера, а затем протестантистская волюнтаристивная теология сыграла важную роль в формировании новоевропейской мысли. Поэтому неслучайно, что начало воли становится главенствующим в критицизме Канта и Фихте и занимает важное место в философии не только Шеллинга, но впоследствии и Шопенгауэра, и Эд. Гартмана. (см. Гайденок 2001:75-76;225).

2.3 Бог как личность: единство противоположностей и трехипостаcтнoсть

Как мы увидели, все существующее исходит из Бога. Рассмотрим, каким образом формируется всеединство в Боге.

Согласно Шеллингу, единство возникает из множественности: «единство <...> на самом деле это множественность, и лишь посредством этой множественности впервые утверждается единство» (Шеллинг 1999:274); «Бог как единственный Бог есть, собственно, множественность, и только как Бог он есть Одно» (1999:284). Таким образом, Бог множественен, хотя при этом он всегда остается единым. Просто множественность и единство являют собой уникальное единство противоположностей, которое и есть источник жизни. (Выше уже отмечалось, что Бога как совпадение противоположностей – минимума и максимума – понимал Николай Кузанский. Впрочем, его труды не были известны во время жизни Шеллинга.) Для Шеллинга и монотеизм требует множественности,

«поскольку последняя содержит в себе негацию бесконечности. Монотеизм говорит, что есть единый *Бог*, а не просто некий единый вообще, он подразумевает не мертвую негативную единственность, но *преизбыточную* позитивную единственность, или единство» (1999:280).

Итак, идея всеединства у Шеллинга не мыслима без учения о единстве противоположностей, и сам Бог являет собой единство противоположностей: самого Бога как абсолютного единства и его инобытия как зеркала, в котором отражается это единство. («jede Einheit, insofern sie absolut ist, nothwendig die ungetheilte Ganze empfängt, jede also der andern vollkommener Spiegel und Gegenbild ist»¹⁰ (Schelling 1859b:419)). Такое разделение в Боге не только возможно, но и является необходимым для божественного откровения, поскольку именно в

¹⁰ Любое единство, поскольку оно абсолютно, необходимо воспринимает неделимую целостность, т.е. каждое является зеркалом и отражением другого.

борьбе противоположностей Шеллинг видит основу всякой жизни, а значит, и основу жизни Бога:

«Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь только в ненависти, единство – в борьбе. Если бы не было разъединения начал, единство не могло бы обнаружить свое всемогущество; не будь разлада, не могла бы стать действительной любовь» (Шеллинг 1989:121).

Очевидно, что для существования жизни Бог должен раскрывать себя, т.е. разворачивать существующие в нем потенциально противоположности. Этот процесс божественного самооткровения является процессом самораскрытия Бога как личности (*Persönlichwerden*). Личность и есть всеединство, или «живое единство сил» (1989:139), которое в свою очередь покоится на постоянном осознании этого единства. Такое деятельное сознание

«предполагает: 1) то, благодаря чему сознание становится неравным себе; 2) то, чем эта неравность негируется; 3) личность, которая именно поэтому возвращается из неидентичности себе в идентичность и в этом единстве осознает себя. Эта тройкая личность есть в Боге вечно продолжающийся *actus*, образующий его сознание. Этими тремя внутренними отношениями в Боге устраняется и всякая голая бесконечность, ибо каждое из этих лиц есть абсолютная бесконечность, но каждое и относительно конечно, и лишь этот способ различения делает возможным сознание в Боге» (Шеллинг 1999:279-280).

Итак, уже само понятие личности как единство заключает в себе, согласно Шеллингу, противоположности, которые необходимо должны быть раскрыты и выявлены, иначе личность не может называться личностью и быть всеединством. А поскольку в Боге противоположение и единство абсолютны, поскольку абсолютно единство реального и идеального начал, основы и существования, природы и духа, необходимости и свободы, то его можно по праву называть высшей личностью:

«Бог есть посредством связи в нем идеального начала с независимой (по отношению к нему) основой высшая личность, так как основа и существующее необходимо объединяются в нем в абсолютное существование; и если живое единство обоих есть дух, то Бог в качестве абсолютной их связи есть дух в самом высшем и абсолютном смысле» (Шеллинг 1989:139).

В Боге как всеединстве мы наблюдаем своеобразную множественность потенциалов, причем, согласно концепции личности, их три. Учение о постоянно становящемся в трех ипостасях Боге во многом восходит к немецкой мистике и, прежде всего, философии Я. Бёме, который переосмыслил церковный догмат о троичности так, что единство Бога предстало «в динамическом многообразии

внутрибожественных рождений и длительных процессов» (Вер 1998:121). Вечное движение, становление, развертывание жизни Бога лежат в основе теогонического учения.

Шеллинг рассматривает божественную жизнь как единый акт субъект-объективации. Изначально Бог есть «абсолютное единство субъекта и объекта» (Шеллинг 1999:292). Однако для существования жизни Бог полагает себя сначала как объект, а затем как субъект, и именно благодаря смене этих ипостасей и происходит развитие.

Итак, Бог выступает, прежде всего, как объект, т.е. как Бог-Отец, или абсолютная возможность бытия, которая и является изначальным состоянием божества, предшествующим всякому откровению и свободным от противоположностей. Бог-Отец представляет собой неволящую волю (*der nicht wollende Wille*), т.е. волю, наделенную безграничной способностью воления и неспособную волиять именно из-за своей безграничности. Изначальная воля остается равнодушной, поскольку она не оформлена и абсолютно свободна. Поэтому она и побуждает Бога к откровению, самораскрытию, а значит, и к оформлению и ограничению воли:

«Jene Entschließung Gottes, sein höchstes Selbst nach Zeiten zu offenbaren, kam aus der lautersten Freiheit. <...> Gott seinem höchsten Selbst nach ist nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieste Wesen erscheine. Darum tritt zwischen die freie Ewigkeit und die That ein anderes, das seine von jener unabhängige Wurzel hat und ein, obwohl ewig, Anfangendes (Endliches) ist, damit ewig etwas sey, dadurch sich Gott der Kreatur annähern und mittheilen könne, damit die lautere Ewigkeit immer frei bleibe gegen das Seyn, und dieses niemals als ein Ausfluß aus dem ewigen Seyn-Können erscheine, also immer ein Unterschied sey zwischen Gott und seinem Seyn»¹¹ (Schelling 1860b:308).

То, что Бог в своей первой потенции является чистым бытием-возможностью (*das lautere Sein-Könnende*), указывает на его абсолютную силу и мощь. Он, оставаясь абсолютным бытием, является одновременно и господином этого бытия, его основой и возможностью.

¹¹ То решение Бога проявить во времени свою высшую самость исходило из чистой свободы. Согласно своей высочайшей самости Бог не открыт, но открывает себя; он не действителен, но становится действительным, и только благодаря этому он является как наисвободнейшая сущность. Для этого между свободной божественной вечностью и ее осуществлением является иное, которое имеет свой независимый от нее корень и которое, несмотря на то, что оно есть вечное, есть начинающее (конечное), чтобы благодаря ему вечное стало чем-то, чтобы Бог смог приблизиться к творению и открыться в нем, чтобы чистая вечность всегда оставалась свободной в противоположность сотворенному бытию, и чтобы оно никогда не было бы следствием вечного бытия-возможности, т.е. всегда было бы различием между Богом и его бытием.

«Gott war <...> nicht als ein Seyendes, sondern als das an sich weder Seyende noch Nichtseyende, als das lautere Seynkönnen, als die ewige Freiheit gegen das Seyn, als der, wenn je wirklich, Grund und Anfang seiner Wirklichkeit nur in sich selbst haben würde, und wenn je anfangend, doch kein nothwendig und ewig, sondern frei beginnender seyn würde»¹² (1860b:305).

Позже, в «Философии мифологии» Шеллинг добавляет: «wenn wir sagen: Gott ist das unmittelbar seyn Könnende, so wollen wir damit ausdrücken, daß er seyn kann durch sein bloßes Wollen, ohne daß er etwas anderes bedarf, als eben zu wollen»¹³ (Schelling 1857a:35).

Говоря о первой потенции божественной жизни, философ называет ее также безосновным (Ungrund). Безосновное – это неразличенность, свободная от противоположностей и определений, но эта неразличенность необходимо делится на два одинаковых вечно противоположных начала:

«только для того, чтобы эти два начала, которые в нем в качестве безосновного не могут быть одновременны или едины, стали бы едины посредством любви, т.е. безосновное делится лишь для того, чтобы была жизнь, и любовь, и личное существование» (Шеллинг 1989:151).

Оформляет и ограничивает первую божественную потенцию вторая потенция. Во второй ипостаси Бог выступает как субъект, т.е. как Сын, или как откровение, которое является раскрывающимся единством, становящимся бытием. Природа откровения динамична, и именно поэтому оно преодолевает статику и вечность Бога-Отца и развертывает его возможность в актуальное бытие и время. Поэтому в противоположность бытию-возможности вторая божественная потенция выступает как чисто сущее (das rein Seiende), или бытие-вынужденность (das Sein-Müssende), ограничивающее и оформляющее безграничность и неопределенность первой потенции. Бога-Сына Шеллинг представляет как безвольное хотение (das willenloses Wollen), которое постоянно стремится осуществить бесконечные желания и стремления неволящей воли. Вторая потенция именно потому и безвольна, что получает все желания и стремления от первой, в ее задачу входит только механическое действие, которое приводит в порядок, т.е. дает актуальное бытие уже присутствующему потенциально хаосу стремлений.

¹² Бог был не как сущее, а как то, что в себе ни сущее и ни несущее, т.е. как чистое бытие-возможность, как вечная противоположная бытию свобода, как когда-либо действительная основа и начало своей действительности, которое он всегда содержит в себе, и когда бы это начало не стало осуществляться, то оно будет не необходимым и вечным, а свободным.

¹³ если мы говорим, что Бог непосредственно обладает возможностью быть, то тем самым мы утверждаем, что он может быть благодаря своей чистой воле, не нуждаясь ни в чем ином, кроме своей воли.

Очевидно, что и первая, и вторая потенции несовершенны: первая потенция нуждается во второй, а вторая в первой, чтобы полноценно существовать. Более того, они обе нуждаются в третьей, более совершенной ипостаси, которая бы идеально гармонично объединила объективность первой и субъективность второй. В этой третьей потенции Бог являет себя как Святой Дух. Он объединяет две предыдущих божественных потенции в абсолютное свободное единство. Причем, это единство не есть простое устранение противоположностей, их аннулирование или приведение к общему знаменателю, напротив, такое единство стоит выше всех противоположностей, поскольку побеждает и подчиняет их себе. И именно поэтому третья потенция является по существу абсолютной волей (Wille), бытием-обязанностью (das sein-Sollende), т.е. конечной целью всего процесса божественной жизни, в то время как первая и вторая потенции представляют соответственно цель и средство.

Откровение Бога происходит во времени, следовательно, божественная жизнь до откровения не может быть измерена временными категориями, она является прошлым мира. Таким образом, Шеллинг вслед за Лейбницем включает в концепцию всеединства и категорию времени. Каждая божественная потенция имеет свое время. Первое время – это «время исключительности, замкнутости отца» (Шеллинг 1999:296). Время отца еще не является временем в современном понимании этого слова, это не действительное время, а лишь принцип времени. Только время сына можно называть действительным временем, или «временным временем» (1999:300). В этом времени совершается творение, и, следовательно, благодаря ему, приобретает действительность время отца. Последнее становится по отношению к времени сына прошедшим временем. Второе время в свою очередь является переходом «из состояния абсолютной замкнутости во время окончательного разворачивания» (1999:300). Третье время, или время духа, Шеллинг согласно аналогии называет «после-временным временем», или «после-временной вечностью» (1999:300). Между тремя временами наблюдается та же вечная борьба: слепая замкнутость преодолевается и освобождается вторым временем, которое в свою очередь должно покориться третьему, по сути своей больше не являющемся временем.

Теогоническое учение Шеллинга показывает, что Бог для него не является замкнутой в себе сущностью, статичным бытием, что ему свойственно вечное

становление, а значит, и природа всеединства динамична. Божественное развитие в свою очередь определяет характер существования его творения – мира.

2.4 Теория развития

Обратимся теперь непосредственно к самому учению о развитии. Уже в своих ранних трудах «О мировой душе» (1798), «Первый набросок системы натурфилософии» (1799) Шеллинг говорит об идеальном характере развития природы, т.е. о ее постоянном раскрытии уже имеющихся потенциально признаков, их пробуждении к жизни (Гулыга 2001:189): «die Natur sey Entwicklung aus einer ursprünglichen Involution. Diese Involution kann aber <...> nichts Reelles seyn: sie kann also als *Akt* vorgestellt werden, als *absolute Synthesis*, welche nur ideell ist»¹⁴ (Schelling 1857b:268).

Позднее эту же идею идеального развития он переносит и на божественную жизнь. Согласно Шеллингу, Бог не может быть неизменяемым и совершенным (*fertig*), иначе он потеряет свою жизненность для нас, и в этом случае живым и действительным Богом он не будет (Schelling 1860c:432). В сочинении «Штутгартские беседы» Шеллинг пишет: «Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir <...> annehmen, daß <...> in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist»¹⁵ (1860c:432). Бог находится в постоянном становлении, что мы уже наблюдали в теогонической теории. Но поскольку до этого становления и вне его не существует иного бытия, кроме божественного, то Бог, таким образом, оказывается в процессе самостановления. Это самостановление и делает Бога близким и понятным человеку, поскольку процесс развития человека аналогичен божественному.

«Alles lebendige Daseyn fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolvirt; es ist noch kein Bewußtseyn mit Scheidung und Unterscheidung da. Ebenso fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält alles in sich selbst, ist unendliche Fülle nicht nur von gleichartigem, aber in völliger Ungeschiedenheit. Gott ist nur noch da als ein stilles Sinnen über sich selbst – ohne alle Aeüßerung und Offenbarung. Dieß der Zustand, den wir als Gleichgültigkeit der Potenzen in ihm bezeichnet

¹⁴ природа есть развитие из изначальной инволюции. Эта инволюция не может быть чем-то реальным: она может быть представлена как *акт*, как *абсолютный синтез*, который только идеален.

¹⁵ Если нам требуется Бог, которого мы могли бы рассматривать как совершенно живое и личностное существование, то тогда мы должны допустить, что в нем помимо вечного бытия существует вечное становление.

haben. Es ist in sich schon absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und Idealen <...>. Wir können nun <...> sagen, daß eigentlich der ganze Proceß der Welterschöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in der Natur und in der Geschichte – daß dieser eigentlich nicht anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes ist»¹⁶ (1860с:432-433).

Божественное развитие, как было показано выше, происходит благодаря постепенному раскрытию, разделению потенций, которые первоначально являлись неразличимым единством.

2.5 Креационная теория: возможно ли создание нового в всеединстве?

Концепции Бога как единства противоположностей и развивающегося Бога, а также теогоническая теория во многом соотносится у Шеллинга с его креационной теорией, в основе которой лежит диалектика Другого и концепция отпадения от Бога его Другого. Философ не приемлет ни христианскую, ни неоплатоническую схему сотворения материального мира, поскольку они по сути отрицают действительное творение, которое, согласно Шеллингу, должно представлять возникновение чего-то нового, небывшего, отличного от творца. Для неоплатоников же чувственный мир является лишь уменьшением совершенной полноты Единого. Поэтому он уже не имеет ничего, что не содержалось бы в Едином. Новое не возникает и согласно христианской концепции творения, поскольку в ничто, из которого создается мир, переносится («копируется») вся божественная сущность. Оба варианта, таким образом, в своей основе пантеистичны, поскольку рассматривают творца и творение, как причину и следствие, а в причинно-следственной связи нет, по мнению Шеллинга, места новому. Более того, если мир был создан из ничего, как учит христианство, то Бог становится единственным ответчиком за все происходящее в мире, т.е. он повинен и в существующем зле. Если же придерживаться неоплатонической теории эманации, то следует признать, что материя есть всего лишь недостаток

¹⁶ Все живое существование начинается с бессознательности, т.е. с такого состояния, в котором все еще неразрывно существует вместе, и из которого потом развиваются отдельные части; здесь еще нет сознания с разделением и различием. Точно также начинается и божественная жизнь. Все содержит в себе все, существует лишь бесконечная полнота не только одинакового, но полная неразделенность. Бог существует здесь только как тихое размышление о себе – без всякого проявления и откровения. Это состояние мы обозначили как равнозначность потенций в Боге. Это в себе абсолютная идентичность субъективного и объективного, реального и идеального. Таким образом, мы можем сказать, что в действительности весь процесс развития мира, который представляет собой непрерывный процесс жизни в природе и истории – что этот процесс является ни чем иным, как процессом завершеного осознания, завершеного осуществления личности Бога.

бытия, поскольку она стоит на низшей ступени иерархической бытийной лестницы, что для немецкого философа опять-таки неприемлемо.

Шеллинг предлагает свой вариант сотворения чувственного мира:

«vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar. <...> Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer *Mittheilung* von Realität an sie oder an ihr Substrat <...>, er kann nur in einer *Entfernung*, in einem *Abfall* von dem Absoluten liegen»¹⁷ (Schelling 1860a:38).

Это отпадение от абсолюта стало возможным вследствие того, что Бог есть единство противоположностей – Единого и его Другого. Другое Бога есть его бессознательное начало, т.е. принцип в Боге, который не есть он сам. Именно благодаря этому бессознательному божественному началу становится возможным мир и жизнь вообще: «Ohne Gegensatz kein Leben. <...> Jedes Ding, um sich zu manifestieren, bedarf etwas, was nicht *es selbst* ist»¹⁸ (Schelling 1860c:435). Бессознательный, реальный, темный принцип отделяется от высшего, и, наоборот, высшее отбрасывает от себя низшее, в результате этого отпадения и возникает мир. Следует, однако, помнить, что Другое Бога обладает самостоятельностью и свободой:

«Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist *Freiheit*, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abfallende Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist»¹⁹ (Schelling 1860a:39).

Именно благодаря свободе и стало возможным отпадение Другого от Бога, причем, его свобода возжелала утвердить свою независимость от Бога, т.е. от Единого.

¹⁷ от абсолютного к действительному не существует никакого постоянного перехода, начало чувственного мира мыслимо только как совершенное отпадение, как прыжок от абсолютного. Абсолютное есть единственная реальность, а конечные вещи, напротив, не реальны; их основание не может поэтому исходить из соучастия реальности в них или их субстрате, оно может заключаться только в *удалении*, в *отпадении* от абсолютного.

¹⁸ Без противоположности нет жизни. Каждая вещь, чтобы манифестировать себя, нуждается в чем-то, что не есть *она сама*.

¹⁹ Исключительное своеобразие абсолютности заключается в том, что она своей сущностью дарует самостоятельность своему отражению. Это в-себе-само-бытие, эта истинная и верная реальность первого взглянувшего есть *свобода*, и из той первой свободы отражения проистекает то, что в мире явлений опять проявляется как свобода, которая есть последний след и одновременно печать всмотревшейся в отпавший мир божественности.

Следует отметить, что творение имеет амбивалентный характер. С одной стороны, мир возник по необходимости, обусловленной природой Бога, а значит, Бог и мир соотносятся не как творец и творение, а как явление и сущность. Но, с другой стороны, Шеллинг понимает разделение в Боге, ограничение им себя и, в конечном итоге, снисхождение, или отпадение от него его Другого, как свободное решение Бога. Свобода и необходимость, таким образом, связаны так, что именно свобода дает начало властвующей в мире необходимости. В «Штутгартских беседах» Шеллинг так поясняет это положение:

[Der] «Akt der Einschränkung oder Herablassung Gottes ist freiwillig. Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott selbst kann die absolute Identität seines Wesens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen. Nun ist freilich alle wahre, d.h. absolute Freiheit wieder eine absolute Nothwendigkeit»²⁰ (Schelling 1860c:429).

Позднее, в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы» Шеллинг решает проблему творения, исходя из различия в Боге сущности и основы существования. Он различает в Боге сущность как таковую (существующую) и как основу существования²¹ (Шеллинг 1989:107):

«Поскольку до Бога ничего не существует, то основа его существования должна быть в нем самом. <...> Эта основа существования Бога <...> не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т.е. поскольку он существует, ибо это ведь только основа его существования. Она есть *природа* в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность» (1989:107).

Основу в Боге следует рассматривать как трансцендентальную категорию, поскольку только через нее является возможность откровения, самораскрытия Бога, т.е., в конечном итоге, возможность сотворения и существования мира. Это не только основа существования Бога, но и основа существования всего существующего. (Krings 1995:180).

Позже (в незаконченном трактате «Мировые эпохи») Шеллинг будет рассматривать основу, или природу Бога и как необходимое в Боге, а его сущность – как свободу в Боге, причем необходимость лишь до творения предшествует свободе, и через необходимость свобода творит:

²⁰ Акт ограничения или снисхождения Бога свободен. Таким образом, не существует иного объяснения мира, кроме свободы Бога. Только сам Бог может разбить абсолютную самость своей сущности, чтобы тем самым создать пространство для откровения. Так свободно все истинное, т.е. в абсолютной свободе опять абсолютная необходимость.

²¹ Понятие основы как отличного от сущности можно найти так же и в более ранних сочинениях Шеллинга, например, в «Изложении моей философской системы» (см. Schelling 1859a:203-205).

«Die Nothwendigkeit ist <...> in Gott vor der Freiheit, weil ein Wesen erst daseyn muß, damit es freiwirken könne. Die Nothwendigkeit liegt der Freiheit zu Grunde und ist in Gott selbst das Erste und Aelteste <...>, durch die Freiheit überwindet Gott die Nothwendigkeit seiner Natur in der Schöpfung, und es ist die Freiheit, die über die Nothwendigkeit, nicht die Nothwendigkeit, die über die Freiheit kommt»²² (Schelling 1860b:209-210).

Свобода Бога, таким образом, заключается в его сущности, как свободное стремление из себя, стремление к открытию себя. Но эта свобода не может быть мыслима без необходимости – только в вечном преодолении возможно, согласно Шеллингу, божественное откровение.

Наличие в Боге двух принципов, однако, не указывает на дуализм природы Бога, поскольку сущность и основа существования являют собой единое божественное бытие, а такое единство невозможно для дуализма.

Итак, творение, исходя из нового понимания природы Бога, «предстает как результат последовательного соединения раскола и нового соединения в Боге основы и сущности» (Резвых 1996:114).

В более позднем сочинении «Штутгартские беседы» Шеллинг вместо различия основы и сущности вводит различие бытия и сущего: «das Reale, Bewusstlose ist das *Seyn* Gottes, rein *als solches*. <...> das *Seyn* Gottes mit Gott nicht *einerlei*, sondern wirklich verschieden.»²³ (Schelling 1860c:435-436). Бытие, в противоположность сущему, определяется как несущее (*Nichtseyende*). Это понимание бытия как несущего, а не как ничто, важно для истории философии. Шеллинг восстанавливает ту значимость понятия «бытие», которая была практически уничтожена предшествующими философскими учениями. Так, у Фихте и Гегеля бытие становится символом ничто и не имеет никакого значения. В «Энциклопедии философских наук» Гегель писал: «Чистое бытие есть чистая абстракция и, следовательно, абсолютно-отрицательное, которое <...> есть ничто» (Гегель 1974:220).

Итак, именно из несущего, а не из ничто, по мнению Шеллинга, и был сотворен мир. Несущее всегда соотносительно с сущим («alles *Nichtseyende* ist *nur relativ*,

²² Необходимость в Боге первичнее свободы, поскольку сущность сначала должна быть, чтобы свободно действовать. Необходимость является основой свободы и первейшим и старейшим в самом Боге, через свободу Бог преодолевает необходимость своей природы в творении, и свобода предшествует необходимости, а не наоборот.

²³ Реальное, бессознательное есть *бытие* Бога, чисто *как таковое*. Бытие Бога не *тождественно* Богу, а они действительно различны.

nämlich in Bezug auf ein höheres Seyendes»²⁴ (1860с:437)). В этом соотношении несущее, т.е. бессознательное, осознает себя, таким образом осуществляются различия между бытием и сущим и образуется то новое, что уже не есть Бог. Так, согласно Шеллингу, происходит процесс сотворения мира – процесс постепенного осознания (der Proceß der Bewusstwerdung) Богом себя, в ходе которого происходит отделение друг от друга и оформление высшей и низшей потенций Бога, сущего и бытия, а в результате этого разделения («между» потенциями) и образуется новое, не являющееся Богом.

Вернемся к началу нашего изложения креационной теории Шеллинга. Как мы помним, к пересмотру проблемы творения Шеллинга побудила неудовлетворенность пантеистическим характером существующих концепций, которые всегда оставались в тупике невозможности появления чего-то нового в уже имеющемся бытии. Но избежала ли участи быть названной пантеистичной теория самого Шеллинга? Как нам кажется, ответ здесь не может быть однозначно утвердительным. Действительно, мир создается из несущего, отличного от Бога. Но это несущее представляет собой Другое Бога и всегда содержится в нем самом, а значит, и в мире не может содержаться ничего, чего бы уже не было в Боге. Шеллинг сознательно утверждает трансцендентность Бога по отношению к миру, настаивая на свободе и самостоятельности последнего. Однако именно эта трансцендентность указывает на необходимую связь Бога и мира, поскольку Бог всегда, как бы он не ограничивал себя, остается трансцендентной основой мира, а мир – явлением божественной сущности. Более того, отрицание этой связи приводит к отрицанию всеединства.

2.6 Всеединство и действительное существование зла и человеческой свободы

Бессознательное, или Другое Бога, позволяет Шеллингу также предложить собственное решение проблемы реального существования зла. Существующее в мире зло не давало покоя мыслителям на протяжении многих столетий. Ядро проблемы теодицеи заключается в противоречии реальности зла, с одной стороны, и абсолютной положительности сущности Бога, с другой. Если признать за злом реальность, «тогда зло неизбежно приходится поместить в бесконечную субстанцию или в исконную волю, что полностью разрушает понятие

²⁴ все несущее всегда *только относительно*, а именно по отношению к высшему сущему.

всесовершеннейшего существа» (Шеллинг 1989:103). А отказаться от реальности зла Шеллинг не считает себя в праве, поскольку в этом случае зло становится недостатком бытия, простой ущербностью, что в свою очередь, по Шеллингу, ведет к отрицанию «реального и живого» понятия свободы человека. Высоко ценивший заслуги Спинозы в области создания целостной философской системы, Шеллинг упрекал его учение в «немощи», «бессилии» и «разорванности»²⁵. Эта разорванность ведет к отрицанию свободы человека. Действительно, Спиноза, как было показано выше, учил об имманентности всего существующего Богу, из чего неизбежно следует, что развитие всего бытия, а, значит, и человека, изначально предопределено. Таким образом, всемогущество Бога отрицает свободу индивидуального существа, что для Шеллинга неприемлемо. Он настаивает на абсолютной свободе и независимости человека от Бога. Свобода человека, согласно Шеллингу, «заключается в том, что она есть способность к добру и злу» (1989:102). Как мы видим, добро и зло уравновешены свободой, и, следовательно, зло не может быть просто тенью, искажением или недостатком добра. Однако как же тогда примирить всемогущество Бога, человеческую свободу и реальное существование зла? Возможно ли всеединство, которое бы гармонично заключало в себе все эти элементы?

Обратимся, прежде всего, к решению проблемы теодицеи в истории философии, что поможет нам понять решение Шеллинга, его место в общем историческом контексте.

Существует три варианта разрешения проблемы теодицеи:

1. Согласно античному сценарию (Платон, Плотин), всемогущество Бога ограничивается «до» Бога. Бог не мог допустить зла и страданий, поскольку он творил не из ничего, а из уже присутствующей материи, на характер которой был не в состоянии повлиять. Материя и ограничивает всемогущество Бога, позволяя ему создать не совершенный мир, а лишь лучший из возможных.

²⁵ «Пантеизм – немошь, бессилие, его сущность в неведении. <...> Пантеизм если и представляет собой что-то, то не сам по себе, но лишь когда налицо его противоположность. <...> эта противоположность есть учение о всеединстве, которое так часто поносят как пантеизм. <...> Спинозизм есть не что иное, как субстанциализированное, разорванное учение о всеединстве. <...> Истинный пантеизм тоже, конечно, учит о всеединстве, но это разорванное учение» (Шеллинг 1999:280-281).

2. Согласно средневековому варианту решения проблемы, граница всемогущества Бога находится вне самого Бога. Зло, несчастья и страдания приобретают моральный оттенок – они необходимы как плата человека за грехи. Таким образом, грешный человек, а не Бог, несет полную ответственность за зло.

3. Философия Нового времени предлагает свое решение этой задачи, согласно которому граница всемогущества Бога находится в нем самом. В Боге существует некое «оно», независящее от него. Поэтому Бог может сотворить только лучший из возможных миров. (см. Marquard 1995:57-59).

Решение проблемы теодицеи, предлагаемое Шеллингом, вписывается в рамки последнего варианта.

Каждый из двух ранее названных принципов в Боге – и существующая сущность, и основа существования – имеют свою волю, соответственно: волю любви и волю основы, или универсальную и частную волю. Причем, в Боге, т.е. абсолютном всеединстве, отношение универсальной воли и частной воли идеально уравновешено так, что стремление одной невозможно представить отдельно от стремления другой, желание одной невозможно представить отличным от желания другой (хотя по своей природе их желания противоположны). Для божественного откровения необходима не только сила любви, но и сила зла, поскольку только в борьбе противоположностей рождается жизнь. Воля любви и воля основы являют собой, таким образом, единую силу в Боге, а отношение между ними есть отношение любви.

Иначе обстоит дело с творением Бога. Согласно Шеллингу, вещи не пребывают в Боге, а находятся в непрерывном процессе становления, причем становление это происходит из отличной от Бога основы, основы его существования, т.е. из того, что Бог не есть он сам. Этот процесс становления Шеллинг сопоставляет со стремлением (*Sehnsucht*) единого породить самого себя, т.е. вечное единство (Шеллинг 1989:108). Однако сотворенное еще не является всеединством, а должно им стать. Каждое сотворенное существо развертывает божественное единство таким образом, что в каждом содержится «двойное начало, которое по существу есть одно, рассматриваемое с двух возможных сторон» (1989:110). Максимального же развертывания оба начала достигают в человеке. В нем

стремление воли любви и воли основы достигает наивысшей точки – «в человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же – вся сила света» (1989:112) – таким образом, что из обеих волей, разъединившихся в процессе отпадения Другого от абсолюта, вновь возникает единое целое. Следовательно, в человеке реально воплощена вторая божественная потенция – человек является становящимся, динамическим всеединством²⁶.

Из всего вышесказанного следует, что свобода человека имеет иной характер, чем свобода Бога. Бог есть абсолютно-сущее («absolut-seyende»), и поэтому он абсолютно свободен. Человек же, поскольку он происходит из основы существования Бога, имеет свободу отличную от свободы Бога, причем он независим как от Бога, так и от основы:

«Dadurch <...>, daß der Mensch zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Sayenden = Gott in der Mitte steht, ist er von beiden *frei*. Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur»²⁷ (Schelling 1860с:458).

Свобода человека, как мы уже подчеркивали, «есть способность к добру и злу» (Шеллинг 1989:102), и как человек распорядится своей свободой, зависит только от него самого.

«Человек <...> содержит в себе источник своего движения в сторону добра и в сторону зла; связь начал в нем не необходима, а свободна. Он находится на перепутье: что бы он ни выбрал, решение будет его деянием, но не принять решения он не может, так как Бог необходимо должен открыться и так как в творении вообще не может оставаться ничего двойственного» (1989:121).

Очевидно, что человек ответственен за то, что он есть и чем он будет. А из этого следует, что определение свободы человека у Шеллинга выходит за рамки моральной философии.

«Es geht nicht länger um Bestimmungen des moralischen Standpunkts, sondern um die Festlegung des Orts individueller Existenz in der Welt und die Analyse der sich daraus ergebenden Konsequenzen. Der positive Begriff der Freiheit fällt für Schelling dementsprechend in die Ontologie vernünftiger endlicher Existenz bzw.

²⁶ Шеллинг не употребляет понятий абсолютного и становящегося всеединого, их введет позднее Соловьев. Однако, на наш взгляд, в данном контексте они уместны, поскольку эксплицируют различие между божественной и человеческой сущностями.

²⁷ Поскольку человек находится в центре между несущим природы и абсолютно-сущим = Богом, он *свободен* от обоих. Он свободен от Бога, поскольку он имеет независимый корень в природе, и свободен от природы, поскольку божественное побудило его быть средоточием природы и стоять над природой.

in die Ontologie der Person, nicht etwa in die Moralphilosophie»²⁸ (Sturma 1995:157).

Действительно, являясь по своей сути становящимся единством, человек строит свою сущность и определяет свое место в мире. Более того, выбирая путь добра, он тем самым начинает стремиться к божественному всеединству, и в результате этого стремления должно возникнуть новое совершенное единство, которое объединит Бога и отпавший от него мир.

Начало человека, которое исходит из основы существования Бога и отделяет человека от Бога, Шеллинг именует самостью. Самость, объединяясь с идеальным началом, становится духом, который стоит выше света, поскольку возвышается по своей природе над единством светлого и темного начал. Но самость всегда должна оставаться в основе как вместилище высшего начала, света. Таким образом она может сохранить божественное равновесие сил. Однако самость (или своеволие) человека может стремиться и в противоположном направлении – к возвышению над универсальной волей и к подчинению ее себе. Это возвышение своеволия и есть, по Шеллингу, зло. (см. Шеллинг 1989:113).

Причем, всегда следует помнить, что зло является самостоятельной сущностью, а не недостатком добра.

Шеллинг не говорит о том, что возвышение универсальной воли также является злом. Однако это очевидно, учитывая, что для Шеллинга было принципиально важно именно гармоничное единство сил. Любое же отрицание одной воли другой нарушает эту гармонию.

Таким образом, возможность зла объясняется у Шеллинга природой Бога. А поскольку в Боге как в высшей и совершенной личности необходимость и свобода совпадают, образуют абсолютную божественную силу, то в природе Бога нет места действительности зла. Зло заключается в абсолютном всеединстве как чистая возможность, которая может быть вызвана к жизни только динамическим характером становящегося всеединства. Действительность зла Шеллинг объясняет исходя из характера природы человека. Только когда своеволие обособляется и возвышается над универсальной волей, зло становится действительным.

²⁸ Речь не идет больше об утверждении моральной точки зрения, но об определении места личной экзистенции в мире и анализе вытекающих из этого выводов. Согласно этому, положительное определение свободы Шеллинга попадает в область онтологии разумной конечной экзистенции, или онтологии личности, а не в область моральной философии.

3. Шеллинг и русская философская мысль

В России XIX в. трудно, пожалуй, найти более популярного философа, чем Шеллинг, который бы повлиял не только на русскую философскую мысль, но и на литературу. Размышляя на одном из заседаний ВОЛЬФИЛы о причинах обращения интеллектуальной части русского общества к идеям Шеллинга, известный историк философии Э.Л. Радлов говорил:

«В том, что выбран именно Шеллинг, обнаружилась <...> характерная, но положительная русская черта.

Как отнеслось русское общество к немецкой философии Канта? По преимуществу отрицательно. Здесь 2 причины, во-1), русская мысль не могла примериться с учением Канта о пространстве и времени и никак не могла встать на точку зрения субъективного отношения к миру (мир мое представление), [во]-2), русская мысль не могла принять учение о невозможности доказать бытие Божие.

Русская мысль не могла примериться с философией, замкнутой в самой себе, философией *par excellence*, русская мысль искала философии, приложимой к действительности, философии, объяснявшей задачи человека, говорившей о взаимоотношении земли и неба и о задачах человеческого бытия» (Радлов 1997:147).

Такой философией и явилась философия Шеллинга. Причем, русская мысль восприняла все ее этапы, – от натурфилософии до философии откровения – оставляя за собой, однако, право на самобытность и лишь интерпретируя, а не повторяя основные ее положения.

До 30-х годов XIX в. наиболее влиятельной была философия раннего Шеллинга. Одним из первых адептов натурфилософии и трансцендентального идеализма стал врач и педагог Д.М. ВЕЛЛАНСКИЙ (1774-1847), который в начале века слушал в Йене и Вюрцбурге лекции молодого профессора Шеллинга. Позднее, уже в 1810-е и 1820-е годы, мысль Велланского была продолжена профессором М.Г. Павловым и филологом и философом А.И. Галичем. (см. Гулыга 1994; Каменский 1980а; Каменский 1980b).

В 1820-е годы оплотом русского шеллингианства стало московское «ОБЩЕСТВО ЛЮБОМУДРИЯ», в которое входили Д.В. Веневитинов, И.В. Киреевский, В.Ф. Одоевский и др. В альманахе московского кружка любомудров «Мнемозина» можно встретить множество идей Шеллинга. Общество прекратило свое существование после выступления декабристов, однако, его члены продолжали оставаться шеллингианцами. (см. Гулыга 1994; Каменский 1980b).

В 1844 г. выходит роман В.Ф. ОДОЕВСКОГО (1803/1804-1869) «Русские ночи», «жемчужина нашей размышляющей прозы» (Гулыга 1994:289). И по названию, и по своему жанровому определению роман Одоевского явно перекликается с «Ночными бдениями» Бонавентуры (принято считать, что под псевдонимом Бонавентура скрывается Шеллинг). Оба произведения названы авторами «романом», хотя представляют собой цикл новелл. Главы романа Бонавентура именует бдениями, а Одоевский – ночами. (см. Гулыга 1994). Показательно, что в «Русских ночах» присутствует герой, некто Фауст, который на протяжении всего романа излагает идеи Шеллинга. Вот как он отзывался о немецком философе:

«В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV: он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали только какие-то баснословные предания – его душу! Как Христофор Колумб, он нашел не то, чего искал; как Христофор Колумб, он возбудил надежды неисполнимые. Но, как Христофор Колумб, он дал новое направление деятельности человека!» (Одоевский 1975:15-16).

Одним из основателей славянофильства, сыгравшего значительную роль в культурном развитии России, был И.В. КИРЕЕВСКИЙ (1806-1856). Он писал о том, что исключительно рационалистическая по своему характеру западная философия достигла предела своего развития, нужно примирить веру и разум, религиозную мысль и философскую, как это предлагает Шеллинг, говоря о положительной философии. С этой задачей, как полагал Киреевский, может справиться русская философская мысль, опираясь на богатую культурную национальную традицию. С мнением Киреевского были согласны и такие славянофилы и шеллингианцы как А.И. Кошелев, С.П. Шевырев и др. (см. Гулыга 1994; Ковалевский 1915).

В 1830-е годы был организован кружок Н.В. СТАНКЕВИЧА (1813-1840), где изучали немецкую философию, и, прежде всего, философию Шеллинга. Из кружка Станкевича вышли В.Г. Белинский, М.А. Бакунин, а также славянофилы К.С. Аксаков и Ю.Ф. Самарин. В той или иной мере философия Шеллинга оказала влияние на формирование идейно-эстетических воззрений всех видных представителей русской культуры. Например, взгляды Шеллинга нашли своеобразное преломление в «Литературных мечтаниях» Белинского. (см. Гулыга 1994; Ковалевский 1915).

Один из наиболее показательных примеров влияния философии Шеллинга на русскую литературу – творчество Ф.И. ТЮТЧЕВА (1803-1873) и АПОЛЛОНА ГРИГОРЬЕВА (1822-1864). На поэта и дипломата Ф.И. Тютчева, очевидно, повлияло и личное знакомство с немецким философом, с которым он был дружен во время своего пребывания в дипломатической миссии в Мюнхене.

Возвращаясь к ключевой проблеме нашего исследования, необходимо отметить, что идея всеединства была близка славянофилам, хотя ни один из них и не создал своей философии всеединства. Однако они развивали идею соборности, которая по духу и содержанию близка понятию всеединства и предвосхитила его появление в русской философии.

Понятие соборности впервые выдвинул один из основоположников славянофильства А.С. ХОМЯКОВ (1804-1860), который также испытал значительное влияние философии Шеллинга. Индивидуальное начало, человек как индивидуум может быть мыслим, согласно Хомякову, только исходя из начала всеобщего, которое и наделяет смыслом каждое отдельное бытие. Таким духовно объединяющим началом является Церковь, или Собор. Она есть «единство во множестве», обладающее свободой, разумностью и волей. «Лишь в Церкви, т.е. в свободном, проникнутом братской любовью к другим людям единении во имя Христа, – только здесь личность обретает все свои дары, всю полноту ее личного богатства» (Зеньковский 1989:197).

Идея соборности была впоследствии развита другими славянофилами, прежде всего, И.В. Кириевским и К.С. Аксаковым.

Эпоху шеллингианства в России завершает Владимир Соловьев. А.В. Гулыга (1994) называет его «последним (и наиболее крупным) русским шеллингианцем».

Соловьев, действительно, хорошо знал философию Шеллинга. В его сочинениях присутствует критика отдельных ее положений, хотя и незначительная по сравнению с критикой иных представителей западной философии – Спинозы, Декарта, Канта, Гегеля. Однако положительную философию Шеллинга он высоко оценивал. Соловьев рассматривал ее в ряду других предшествующих его концепции философских систем. Об этом свидетельствуют недавно опубликованные записки и черновики из архива философа:

«Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный нового христианства или вселенской религии вечного завета. Каббала и неоплатонизм, Бём и Сведенборг. Шеллинг – я. Свобода. Вечный завет» (Соловьев 2000:119).

О зависимости философии Соловьева от идей Шеллинга, о степени влияния немецкого философа на русского начали спорить еще в 80-е годы XIX в., при жизни Соловьева. Уже на защите докторской диссертации один из оппонентов отметил приверженность молодого философа к шеллингианству. Позднее многие исследователи отмечали зависимость философии Соловьева от идей его великого немецкого предшественника. На это обстоятельство указывает и А. Кожев в своей статье о метафизике русского философа. Он объясняет заимствования молодостью Соловьева, справедливо полагая, что «„совершенно готовая” метафизика не может быть создана от начала и до конца, и можно предположить, что она от начала и до конца заимствована из традиции» (Кожев 2000:104). Действительно, у Соловьева нет постоянного, сложного и подчас кажущегося противоречивым процесса развития и изменения философской мысли, как у Шеллинга. Его философия претерпевает лишь незначительные изменения, которые существенно не влияют на ключевые положения его философской системы. Однако сам Кожев, утверждающий изначальную зависимость соловьевской мысли, находит в ней множество оригинальных моментов. Подражательный характер философии Соловьева оказывается, таким образом, лишь первым впечатлением. В этой связи стоит вспомнить А.Ф. Лосева, который справедливо утверждал, что совпадения с Шеллингом «вырастали у Вл. Соловьева органически и самостоятельно, они были почти всегда результатом его собственного философского творчества» (Лосев 2000:170).

Итак, прежде, чем мы обратимся к философии В.С. Соловьева, необходимо еще раз подчеркнуть, что, несмотря на большое влияние философии Шеллинга на русскую философскую мысль (и на идеи самого Соловьева), она всегда оставалась оригинальной, не повторяя, а только интерпретируя отдельные положения философской системы великого немецкого идеалиста.

4. Философия всеединства В.С. Соловьева

Если идея всеединства у Шеллинга выступает не всегда явно, но угадывается за иными размышлениями, и лишь в конечном итоге его система полностью осмысливается как философия всеединства, то Соловьев сознательно с самого начала выстраивает свою метафизику *sub specie* всеединства.

Свое философское творчество Соловьев начал с критики западной философии. Его магистерская диссертация носила название «Кризис западной философии (против позитивистов)». Многие положения этой критики были повторены им и в последующих теоретических трудах – в незаконченной работе «Философские начала цельного знания», в докторской диссертации «Критика отвлеченных начал», а также в «Чтениях о Богочеловечестве».

Согласно Соловьеву, западная философия, начиная со схоластики и кончая позитивизмом, пришла к кризисному состоянию, поскольку изначально основывалась на отвлеченных, или отрицательных началах. Под отрицательными началами следует понимать частные идеи, полученные в результате исследования, которое осуществляет человеческий разум. Западная философия – будь то эмпиризм, рационализм или какое-либо иное направление – изучает, следовательно, не действительность, а пустые формы или идеи нашего разума, что и формирует ее отрицательный характер.

Нетрудно заметить очевидную параллель между «отвлеченными началами» и кризисом западной философии Соловьева и кризисом философии как рациональной науки Шеллинга, что было отмечено еще Е.Н. Трубецким (1995:59-67). По мнению этого известного исследователя творчества Соловьева, русский философ умалчивает о положительной роли поздней философии Шеллинга и немецкой мистики из-за сильного влияния на него в ранний период творчества традиции славянофилов, для которых «положительное почти сплошь отождествляется с православным и русским, а отрицательное – с западным» (1995:64). Действительно, славянофилы, воспринявшие, как было показано в предыдущей главе, многие идеи Шеллинга, так же, как и он, критиковали рационалистическое направление в западной философии. Однако впоследствии эта критика превратилась в критику всей западной философии, которой противопоставлялась живая и исключительно положительная русская мысль. Это

отрицательное отношение к западноевропейской философской традиции и было воспринято Соловьевым. Однако, в отличие от славянофилов, Соловьев находит не только отрицательные, но и положительные моменты западной философии (Евлампиев 2000a:180).

Соловьев, как и Шеллинг, в противоположность рационализму, который является «философией школы», хочет создать «философию жизни»²⁹, призванную изучать действительную реальность, которой обладают истинно сущие. Первым в ряду сущих, т.е. носителей воли и силы, является, конечно же, Бог как безусловно сущий. основополагающая ошибка западной философии состоит как раз в том, что она не может доказать действительное существование Бога, для нее он является лишь пустой идеей. А для положительной философии и для истинного познания

«необходимо предположить безусловное бытие его предмета, т. е. истинно-сущего, или всеединого, и его действительное отношение к нам – к познающему субъекту, необходимо признать, что начало всеединства, или то единое, которое есть вместе с тем и все или содержит в себе все, что оно существует для нас не как пустая форма только или способ воззрения нашего разума, а в своей собственной, безусловной действительности или как истинно сущее» (Соловьев 1988a:685).

Такое безусловное бытие предмета дается верой. Именно отсутствие веры оставляло за критикуемой Соловьевым философией односторонность и незавершенность. Его положительная философия, или, как он ее сам называет, свободная теософия должна быть «цельным знанием» и гармонично сочетать в себе три начала: рациональное, эмпирическое и мистическое (вера).

4.1 Бог как всеединое абсолютное

Ключевое понятие теософии Соловьева «всеединство» многогранно – это и Бог, или абсолютно сущее как субъект всеединства; это и преображенное состояние мира; это, наконец, «учение о жизни и бытии, включая всю человеческую и всю космическую сферу, как о нерушимой и всеединой целостности» (Лосев 2000:105), т.е. то самое «цельное знание», о котором было сказано выше. Каждую грань своего «всеединства» философ отшлифовывает из сочинения в сочинение.

²⁹ Показательно в этой связи, что и Шеллинг, и Соловьев называют отрицательную философию «философией школы», а положительную философию – «философией жизни». См. Schelling 1858:155; Соловьев 1988b:179. Таким образом, оба философа предвосхищают появления одноименного направления в философии в конце XIX века.

В работе «Философские начала цельного знания» Соловьев так формулирует свой принцип всеединства («все во всем»):

«есть единое абсолютно сущее, которое есть альфа и омега, единое и все, начало и конец, которое в своей целостности заключает и абсолютное о себе бытие и начало всех явлений, и все остальные существа и существования представляются только различными степенями его самоположения или проявления» (Соловьев 1988b:283).

Соловьев также называет абсолютное (истинное) сущее положительным ничто, которое своей мощью собирает воедино все существующее так, что в результате образуется не бессмысленное хаотическое множество, а множество, где властвует гармония единства. Множественность наполняет смыслом единство, и, наоборот, только исходя из верховного единства, можно понять каждый отдельный элемент множественности. Не трудно заметить, что для Соловьева, как и для Шеллинга, всеединство является средоточием противоположностей единого и многого:

«Абсолютное обязательно <...> различается на два полюса, или два центра: первый – начало безусловного единства или единичности как таковой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй – начало, или производящая сила, бытия, то есть множественности форм» (Соловьев 1988a:705).

Определяя Бога «субъектом всеединства» (1988a:711), Соловьев приписывает и ему как единство, так и множественность, поскольку отрицание божественной множественности ведет к отрицанию множественности сотворенного мира и, как следствие, к отрицанию самого Бога. В «Чтениях о Богочеловечестве» он так объясняет это положение:

«Необходимо признать *множественность* основных существ и безусловное *все* мыслить как их совокупность; ибо без такой множественности невозможно действие <...>, невозможна *действительность как система действий и реальность как результат их*. И если в таком случае мир превращается в чистый призрак, то, с другой стороны, этим отнимается и у бытия Божия его необходимое условие, ибо лишенный предмета действия Бог сам теряет всякую действительность, становится чистою возможностью, или чистым ничто» (Соловьев 1989:57).

Бог, согласно Соловьеву, триедин. Учение о триединстве Бога перекликается с теогонической концепцией Шеллинга настолько, что, читая записанный Эрнестом Лаасо курс лекций Шеллинга «Система мировых эпох» (см. Шеллинг 1999), создается впечатление, будто Соловьев был в 1827 и в 1828 году в Мюнхене и прослушал этот курс известного немецкого профессора.

Однако при более пристальном прочтении становится ясно, что учение Соловьева о триединстве Бога во многом отлично, оригинально в сравнении с концепцией Шеллинга о трех божественных потенциях.

Так, Шеллинг в отличие от Соловьева не рассматривает Бога как субъект всеединства, поскольку «Бог сам по себе не есть ни субъект, ни объект, но чистое абсолютное равенство себе самому» (Шеллинг 1999:291). Лишь решившись на творение и развитие, которое является, как мы отмечали, саморазвитием Бога, он становится сначала объектом, а затем субъектом, но все это происходит в едином акте субъект-объективации.

В основе учения о триединстве лежит уже встречавшееся нам у немецкого философа противопоставление сущего и бытия. Соловьев полностью заимствует у Шеллинга его различие сущего и бытия и понимание первоочередной роли сущего над бытием:

«сущее есть то, что имеет бытие или обладает бытием. <...> сущее есть сила бытия – это очевидно уже из того, что оно полагает или производит бытие, то есть проявляется, и так как, проявляясь в бытии, оно *не перестает как сущее*, не может истощиться или перейти без остатка в свое бытие, ибо тогда, с исчезновением сущего как производящего или действующего, исчезло бы и бытие как производимое или действие» (Соловьев 1988b:220).

Сущее свободно от противоречий и множественности, оно обладает всей положительной силой бытия (именно поэтому Соловьев именуется его также сверхсущим), а потому, естественно, превосходит его. Бытие же не только зависимая от сущего, но и соотносительная категория, поскольку оно как проявление сущего всегда есть его отношение к другому сущему (1988b:221).

Нельзя, впрочем, не отметить, что понимание противопоставления сущего и бытия у русского философа затруднено многозначностью понятия «бытие». Бытие разделяется на идеальное и необходимое, т.е. на то, что Соловьев называет сущностью (содержанием, идеей), и на реальное и действительное, т.е. на то, что он именуется природой. (см. Лосев 2000:109).

Однако противопоставление бытия и сущего играет в философских системах Шеллинга и Соловьева разные роли. У раннего Шеллинга оно является одним из множества атрибутов, необходимых для развития концепции божественной и человеческой личности, а на более позднем этапе необходимым условием

понимания креационной теории. У Соловьева же оно становится основой учения о триединстве Бога, причем триедин не только сам Бог, но также и его бытие.

Бог – это «сущее с безусловным содержанием» (Соловьев 1989:97), необходимо разделенное на три ипостаси, или на три «единосущных и нераздельных субъекта» (1989:97), которые находятся «в безусловном единстве, в неразрываной внутренней связи между собой» (1989:90). Каждая ипостась «по-своему относится к одной и той же безусловной сущности, по-своему обладает одним и тем же безусловным содержанием» (1989:97). Таким образом, субъект каждой ипостаси является определенным модусом бытия, поскольку бытие (в значении природы) как раз и есть «некоторое отношение сущего, или субъекта, к его сущности, или содержанию» (1989:97).

Первая божественная ипостась – это Отец, который есть Первоначало, или дух как самосущий, в котором все (всеобщая сущность) содержится в потенциальном, скрытом состоянии. Здесь еще нет никакого различия и действительности вообще, поэтому актуальным можно назвать лишь самого Бога. Первый модус бытия, когда сущность еще не отделилась от сущего и отличается от него, следовательно, лишь потенциально, Соловьев называет волей.

Действительность раскрывается во второй божественной ипостаси, т.е. в Сыне, когда Бог переходит от статического состояния «в себе» к динамическому состоянию «для себя». Соловьев именует эту ипостась также умом, который по своей природе есть действие, или Слово первой ипостаси. В Слове Бог открывает и определяет себя, т.е. ограничивает себя, чтобы всеобщая сущность обрела действительность, и, как следствие, возникла множественность:

«так как вне божества нет ничего и его предмет заключается в нем самом, то и действие его не есть определение другого другим, а самоопределение, т. е. выделение из себя своего содержания или объективация его через самоограничение в своем непосредственном, беспредельном, или чисто актуальном, бытии» (1989:83).

Таким образом, возникают два полюса, один из которых – единство, а второй – множественность.

Что касается бытия, то оно теперь определяется как представление, поскольку сущность представляется сущему как его другое.

Третья ипостась, Святой Дух, или душа, преодолевает первоначальное единство и возникшую из него множественность и утверждает безусловное

единство, усиленное как раз тем, что оно прошло через множественность. Таким образом, Бог в третьей ипостаси являет себя как законченное и совершенное, т.е. как абсолютное единство, «находящее себя в другом или вечно к себе возвращающееся и у себя сущее» (1989:85).

Бытие же третьей ипостаси является чувством, поскольку сущее находит себя в сущности и сущность в себе, т.е. они становятся «ощутительными» друг для друга.

Необходимо отметить, что все три ипостаси равны между собой так, что каждая из них «обладает безусловной полнотой Божественного бытия» (Соловьев 1911:322), причем это обладание осуществляется всеми ипостасями совместно посредством соединяющей их связи. Эту связь Соловьев называет Премудростью в Боге, или Софией. В «Чтениях о Богочеловечестве» он указывает на книгу «Притч Соломона» как на источник³⁰ учения о Софии. В этой книге Премудрость так говорит о себе:

«Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони: / От века я помазана, от начала, прежде бытия земли <...>. / Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, / Когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, / Когда давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его, когда полагал основания земли: / Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь перед лицом Его во все время, / Веселясь на Земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч. 8:22, 27-31).

У Соловьева София как Премудрость Божья является субстанцией божественной Троицы и причиной единосущности Отца, Сына и Святого Духа. Она, как и в ветхозаветном тексте, является «художницей», преображает мир и творит тем самым истинное всеединство. Более того, именно она заключает в себе квинтэссенцию всеединства: «Она – едина; но раз она не может быть вещью среди вещей, частным объектом, она есть универсальная субстанция или *все в единстве*. <...> она есть полнота или абсолютная всеобщность бытия» (Соловьев 1911:326).

Подведем итог: у Соловьева

«три идеи или три всеобщие единства, будучи лишь различными сторонами или положениями одного и того же, образуют вместе в своем взаимном

³⁰ Идея Софии появляется впервые в ветхозаветном тексте, впоследствии она будет важна для гностических учений, Каббалы, немецкой мистики (в частности для уже упомянутого Я. Бёме) и др. О Софии говорит и Шеллинг в «Философии откровения». Подробнее об учении о Софии см. книгу М. Frensch «Weisheit in Person» (2000).

проникновении новое конкретное единство, представляющее полное осуществление божественного содержания, всецелость абсолютной сущности, реализацию Бога как *всеедино́го*» (Соловьев 1989:104).

Как мы видим, каждой ипостаси Бога соответствует определенный модус бытия, поэтому очевидно, что и сущность, или идея, также трехчастна. Действительно, сначала сущность имманентно присутствует в сущем и является содержанием его воли. Такую сущность Соловьев называет благом. Затем, когда сущность отделяется от сущего и становится содержанием божественного представления, ее следует именовать истиной. В третьей же ипостаси, когда сущее и сущность безусловно едины, и сущность содержится в чувстве сущего, она является как красота. Таким образом, для Соловьева, как и для Шеллинга, важна эстетическая составляющая всеединства – именно в красоте может быть достигнуто верховное всеединство.

Свои категориальные построения Соловьев резюмирует следующей таблицей:

Сущее как такое (Бог)	Сущность(содержание или идея)	Бытие (способ или модус бытия, природа)
1. Дух	Благо	Воля
2. Ум	Истина	Представление
3. Душа	Красота	Чувство

(Соловьев1988b:157)

Исходя из представленных в этой таблице отношений, можно утверждать, что «всеединое Абсолютное есть живой и личный Бог, единый в трех лицах, в вечности осуществляющий в себе высшее Благо, абсолютную Правду и совершенную Красоту» (Кожев 2000:112).

Возвращаясь к сравнению учения Соловьева о божественном триединстве и учению Шеллинга о трех потенциях Бога, следует отметить одну важную особенность соловьевской концепции. Русский философ, в отличие от Шеллинга, не относит время к божественному существованию: время для него возможно только в мире, согласно времени развивается природа, но только не Бог. Как же тогда быть с ипостасями Бога? Не является ли логичным утверждать вслед за Шеллингом, что каждой из них принадлежит свое время (пусть даже с учетом того, что истинным временем наделена только вторая ипостась)? Не противоречиво ли вообще любое (будь то даже божественное) действие вне времени? Во

всяком случае, не для Соловьева. Как это не парадоксально, но он утверждает вневременной характер божественного развития. В своих «Чтениях о Богочеловечестве» он пишет, что Бог «должен представлять <...> три положения разом, в одном вечном акте. <...> Бог как абсолютное или безусловное не может довольствоваться тем, что имеет *в себе* все, он должен иметь все не только в себе, но также *для себя* и *у себя*» (1989:89). Проблему божественного развития Соловьев решает при помощи введения второго абсолюта.

4.2 Диалектика Другого

Вернемся к характеристикам Бога как субъекта всеединства. Как мы выяснили, Бог триедин и он гармонично заключает в себе единое и многое. Однако единое и многое являются лишь одной стороной противоположностей в Боге. Соловьев определяет Бога одновременно положительным и отрицательным по отношению к Другому. С одной стороны, Бог как абсолют отрешен, освобожден от всего, а с другой – он опять-таки как абсолют завершен, закончен, а значит, наполнен всем, и представляет собой всецелое сущее, обладающее всем. Это «противоречие» и определяет биполярный характер свободы Бога как субъекта всеединства:

«чтобы быть от всего свободным, нужно иметь над всем силу и власть, то есть быть всем в положительной потенции, или силой всего; с другой стороны, быть всем можно только не будучи ничем исключительно или в отдельности, то есть будучи от всего свободным или отрешенным» (1988b:231).

С положительной, творческой свободой, дающей начало всему и имеющей власть над всем, Соловьев соотносит абсолютного Бога, который есть первый центр всего существующего, положительная потенция и сверхсущий. С отрицательной свободой соотносится Другое Бога, или первая материя, которая является материальным началом, слепым влечением и вечной жаждой бытия. Как мы это уже наблюдали у Шеллинга, Другое Бога и у Соловьева необходимо для осуществления и существования Бога, хотя само по себе оно есть чистое ничто, неспособное утвердиться вне абсолюта.

Размышляя о причинах заимствования Соловьевым у Шеллинга диалектики Другого, А. Кожев пишет:

«диалектика заимствуется им (Соловьевым. – Ю.Ш.) для того, чтобы разрешить конкретную и живую проблему <...>. Эта проблема заключается в том, чтобы отыскать средний путь между дуализмом и пантеизмом <...>, Сциллой и Харибдой всей христианской мысли и мысли Соловьева в

частности. С одной стороны, Соловьев, видя Бога повсюду, имея живой опыт бесконечного божественного существа, не хотел ничего исключать из идеи Бога, сближаясь тем самым с пантеистической концепцией. С другой стороны, с неменьшей силой ощущая внутреннюю ценность мира <...> и утверждая абсолютную свободу человека <...>, он видел, как его влекло к дуализму, также недоступного для него <...>, как и противоположная тенденция, ведущая к пантеизму. Он воспринимает шеллинговскую диалектику для того, чтобы избежать крайностей, отдавая себе отчет в двух противоположных тенденциях, образующих исток и основу всей его мысли» (Кожев 2000:108).

В «Критике отвлеченных начал», а затем и в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев, оттачивая свое понимание Другого Бога, вводит понятие становящегося всеединого. Рассматривая данную категорию, мы должны учесть следующую трудность: Соловьев по-разному именуется ее в зависимости от того, какую концепцию он излагает, причем, не сильно стремясь объяснить, каким образом все эти понятия соотносятся между собой. В креационной теории становящееся всеединое выступает как душа мира, а в учении о Богочеловечестве как второе абсолютное, или как человек.

Понять, почему Соловьев употребляет два наименования для Другого Бога становится возможным, если обратиться к назначению Премудрости Божьей. Как мы помним, София является выражением всеединого Бога, а потому она должна заботиться о том, чтобы это всеединство было положительным, т.е. включало бы в себя не только единство, но и множественность. Множественность в Боге содержится лишь потенциально, поэтому Премудрость Божья желает ее действительного осуществления. Для этой цели и необходимы душа мира и человек. Душа мира может реально отделиться от Бога, породить множественность, а человек может привести эту разрозненную множественность к идеальному единству. Таким образом, и душа мира и человек призваны реализовать цель Премудрости Божьей, т.е. достижение верховного единства.

4.3 Креационная теория: мир как нарушение божественного всеединства

Мировая душа является отличным от Бога субъектом, который не может обладать самостоятельным вечным существованием. Она «существует в Боге в состоянии чистой мощи, как скрытая основа вечной Премудрости» (Соловьев 1911:340). Как скрытая основа и как «антитип <...> Премудрости Божьей» (1911:339) мировая душа желает существовать независимо от Бога, а значит, породить хаос, но она также хочет соединиться с Премудростью, для чего ей

необходимо действительное существование. Она является субъектом «творения»³¹ (истинная же причина «творения» – София, мировая душа лишь субстрат ее реализации). Итак, мировая душа лежит в основе космогонического процесса. Она

«может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога. Но тем самым необходимо душа <...> ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения» (Соловьев 1989:132).

Так в результате отпадения Другого Бога от божественного единства образуется природный мир, который изначально лишен божественного всеединства, а потому является «хаосом разрозненных элементов» (1989:133), юдолью зла и отчуждения всех существ друг от друга. Внешнее единство, наблюдаемое в этом мире, обладает лишь механическим характером, но не внутренней гармонией.

Зло, властвующее в природе, как раз и заключается, согласно Соловьеву, в противоположении мировой души Богу, в возникшей в результате этого отчужденности всех элементов мира друг от друга, т.е. в том, что каждое существо стремится утвердить себя и видит в другом лишь помеху, ограничение своего стремления. Зло – это «эгоизм, то есть стремление поставить свое исключительное я на место всего, или упразднить все собою» (1989:122). Очевидно, что это как раз то самое возвышение частной воли над универсальной и неправильная реализация свободы, о которых говорил Шеллинг, объясняя действительность зла.

Однако в чем же заключается возможность зла, где искать его корень? Как мы помним, Шеллинг объяснял возможность зла природой Бога, которая заключает в себе противоположность основы и сущности. На первый взгляд может показаться, что и Соловьев видит источник зла в Боге. Действительно, «творение» происходит не столько по необходимости, обусловленной природой Бога, сколько согласно свободному желанию Бога утвердить реальное множество существ:

«божественное существо не может довольствоваться вечным созерцанием идеальных сущностей <...>, но будучи «свободно от зависти», оно хочет их реальной жизни, то есть выводит из того безусловного субстанционального единства <...>, обращает эту волю на всю множественность идеальных предметов <...> и останавливается на каждом из них в отдельности,

³¹ Мы намеренно употребляем термин творение в кавычках, чтобы указать на неистинный характер творения у Соловьева, т.е. на то обстоятельство, что оно у него не является созданием чего-то нового и небывшего.

сопрягается с ними актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воздействовать на божественное начало» (1989:128).

Далее, уточняя свою креационную теорию, Соловьев утверждает, что природа «может быть только другим положением или *перестановкою* известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном» (1989:124). Таким образом, хотя Соловьев так же, как и Шеллинг, понимает возникновение мира как отпадение от Бога его Другого, но в отличие от немецкого философа, он не задумывается над уникальностью творения.

Однако нельзя не заметить, что при таком построении диалектики сверхсущего, Бога нельзя мыслить отдельно от его «творения». Свободное отпадение души мира от Бога происходит благодаря свободному акту воли, дающему мировой душе независимость. Именно этим, согласно Соловьеву, и дается понятие живого Бога, т.е. Бога совечного миру.

Возвращаясь к проблеме зла, можно сделать вполне закономерный вывод: если мир, или природа, является лишь перестановкой уже существующих в Боге элементов, если природа изначально находится во зле, то, следовательно, возможность зла заключается в Боге. Однако Соловьев отвергает этот вывод – для него зло является уделом природного мира. Более того, человек так же не ответственен за зло, как и Бог, поскольку каждое существо рождается уже во зле. Таким образом, Соловьев отвергает и христианскую трактовку происхождения зла, источником и уделом зла – как это не парадоксально – у философа оказывается природа.

Зло как состояние хаоса и разрозненности, однако, преодолимо, поскольку мировая душа, даже отпав от Бога, сохраняет «свое идеальное единство в скрытой потенции и стремлении» (1989:134). Мировая душа может обратиться от мира природы к божественному миру и начать осуществлять принцип всеединства, причем новое всеединство будет не непосредственным, а достигнутым всеединством, потому что оно может быть только результатом взаимодействия и самопожертвования как природы, так и Бога. «Постепенное осуществление этого стремления, постепенная реализация идеального всеединства, – пишет Соловьев, – составляет смысл и цель мирового стремления» (Соловьев 1989:134), которое обуславливается соединением души мира с Богом. В этом соединении мировая

душа выступает как женское начало, или как вечная Женственность, поскольку свободно отдает себя Богу и воспринимает всю его полноту.

«*Другое* единство, различное, хотя и неотделимое от первоначального единства Божия, есть относительно Бога единство пассивное, женское, так как здесь вечная пустота <...> воспринимает полноту божественной жизни. <...> Для Бога его *другое* (т.е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К той же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всей полнотою сил и действий» (Соловьев 1988с:534-535).

В результате этого постепенного соединения двух начал – Бога и мировой души – идея всеединства оформляется «в форме *сознания* и свободной деятельности» (1989:139), т.е. она переходит от неосознанности себя и своего стремления к осознанию³² и оформлению.

4.4 Становящееся всеединое. Учение о Богочеловечестве

Именно в сознании является второй абсолют, или человек, который сочетает в себе свойства Бога, т.е. первого абсолюта, и природы. Благодаря появлению второго абсолюта решается и проблема развития, поскольку Соловьев постулирует человека как становящееся всеединое в противоположность Богу как абсолютному всеединому:

«если быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу, или Богу, то другое существо может быть субъектом того же содержания в постепенном процессе; если первое *есть* всеединое, то второе *становится* всеединным; если первое вечно обладает всеединным, то второе прогрессивно им овладевает и постольку соединяется с первым» (Соловьев 1988а:711).

Прежде, чем непосредственно перейти к характеристике второго абсолютного, необходимо отметить, что мы подошли к самой оригинальной и значимой части философии Соловьева – учению о Богочеловечестве, которое и отражено у него в концепции двух абсолютов. Важность этого учения отмечалась многими исследователями. Так, например, В.В. Зеньковский пишет, что Богочеловечество

«стало источником философского вдохновения и определяющей силой его (Соловьева. – Ю.Ш.) диалектических построений. Вне идеи Богочеловечества эти построения кажутся «мозаичными» и несвязанными с друг другом; идея Богочеловечества не просто центр кристаллизации его мыслей, или узловой

³² Вспомним, что Шеллинг понимал мировой процесс прежде всего как процесс осознания (Bewußtwerdung), как постепенный переход от бессознательного к сознательному.

пункт их встречи и взаимосочетания, но живая и творческая дорога, можно сказать, – эвристический принцип» (Зеньковский 1989:25).

А. Кожев, подчеркивая определяющее значение идеи Богочеловечества, называет ее «сводом, венчающим метафизическую систему Соловьева <...> центром тяжести его философской системы вообще» (Кожев 2000:113).

Итак, мы имеем два абсолюта, о первом из них, об истинном абсолютном, уже было сказано выше. Теперь обратимся к становящемуся абсолютному, без которого и понимание первого абсолюта не будет полным, поскольку «истинно-сущее, чтобы быть истинно сущим, то есть всеединым, должно быть единством себя и своего другого» (Соловьев 1988а:709), а этим Другим и является становящееся всеединое.

Человек представляет собой связующее звено между Богом и природой, и, следовательно, в нем содержится как божественное, так и природное. Благодаря природному началу, которое по сути своей относительно и временно, и божественное безусловное начало в человеке приобретает относительность. Именно поэтому человек есть относительно многое, с одной стороны, и относительно единое, с другой. Божественное всеединство он должен завоевать, поскольку частное, т.е. неистинное, доставшееся ему от природы, имеет в нем реальность, а всеединое, т.е. истинное, – идеальность. В процессе единения с Богом божественный элемент в человеке постепенно увеличивается, а природный – убывает. Более того, человек призван обрести всеединство не только для себя – именно благодаря человеку может быть завершен процесс соединения мировой души с Богом, и, значит, достигнуто высшее всеединство, укрепленное взаимной любовью Бога и человека и преодолением природного начала.

Человек обладает безусловной свободой несмотря на то, что он является субъектом божественного содержания и его бытие неотделимо от бытия Бога. Эту свободу он может реализовать согласно своей воле. Уникальный характер свободы человека в философии Соловьева отмечает А. Кожев в статье «Религиозная метафизика Владимира Соловьева»:

«Идея о том, что Человек совечен Богу и абсолютно свободен по отношению к нему; что он есть само содержание Абсолютного и представляет, таким образом, целостность бытия; что он является человеком независимо и, так сказать, «до» появления мира; что он вечно и тем не менее свободно соединен с Богом, и что Бог является Богом лишь благодаря этой связи; что человек, одним словом, почти равен Богу, но при всем при том он *тот же*,

кто восстает против Бога <...>; что он и только он может, свободно отдаваясь Богу, спасти этот мир; что, наконец, он присутствует в каждом из нас, является существом, в котором каждый из нас реальным и существенным образом участвует, – эта соловьевская идея встречается с такой силой и полнотой <...> даже у Шеллинга» (Кожев 2000:119).

Возникает уместный вопрос: если человек как второй абсолют полностью свободен и несет всю полноту ответственности за свои действия, если именно он призван создать действительное всеединство, то нужен ли вообще первый абсолют, какова его роль? Первый абсолют выполняет функцию идеала, цели человеческого стремления. Более того, как уже было показано выше, второй абсолют неотделим от первого и, наоборот, абсолютность Бога становится недостаточной в отсутствии человека, а значит, человек совечен Богу, и Бог не может быть помыслен без человека – он является истинным только как Богочеловек. Таким образом, оба абсолюта формируют уникальный богочеловеческий организм, центром которого является любовь. Действительно, именно на любви основывается союз двух безусловно свободных личностей, благодаря любви и рождается человек, поскольку, возлюбив свое Другое, Бог ограничивает себя и дарует ему свою свободу. По Соловьеву, «смысл любви состоит <...> в том, что она заставляет нас действительно всем нашим существом признать за другим то безусловное центральное значение, которое, в силу эгоизма, мы ощущаем только в самих себе» (Соловьев 1988с:511).

Шеллинг тоже понимал любовь как преодоление эгоизма и как начало творения. В «Штутгартских беседах»³³ он писал:

«Die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale in Gott. <...> die Liebe ist Gott selbst, der eigentliche Gott, *der* Gott, der durch die andere Kraft ist. Der göttliche Egoismus dagegen ist die Kraft, die nicht selber ist, sondern *wodurch* nur die Liebe, d.h. der wahre Gott ist. <...> Die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe ist der Anfang der Creation»³⁴ (Schelling 1860с:439).

Как мы помним, второй абсолют представляет собой произведенное единство, или результат сочетания Бога и мировой души. Родившийся в результате этого постепенного соединения человек не является каким-либо эмпирическим отдельным индивидом, а идеальным человеком. Дело в том, что в эмпирическом,

³³ Нужно отметить, что Соловьев прекрасно знал эту работу, о чем свидетельствует его черновой набросок статьи «Свобода и зло в философии Шеллинга» (Соловьев 2001).

³⁴ Любовь – идеальное, эгоизм – реальное в Боге. Любовь – это сам Бог, настоящий Бог, тот Бог, который является силой благодаря другой [любви]. В противоположность ей божественный эгоизм несамостоятельная сила, а только то, через что является любовь, т.е. истинный Бог. Подчинение божественного эгоизма божественной любви и есть начало творения.

или природном человеке, всеединый элемент находится в сознании (это, кстати, и делает человека выше все природных существ, поскольку только человек наделен сознанием), но сам он всегда остается временным явлением – он живет и умирает во времени. А идеальный человек, т.е. человек как сущность, в противоположность человеку эмпирическому, «необходимо вечен и всеобъемлющ» (Соловьев 1989:118). Следовательно, идеальное человечество, как и Бог, находится вне времени. Сама же категория времени приобретает у Соловьева отрицательный характер³⁵, поскольку время присуще лишь природному миру, т.е. миру, отпавшему от божественного единства.

4.5 Всеединство как преображенное состояние мира

Итак, в процессе осознания мировая душа соединяется с Богом, и София, таким образом, преобразуется в начало человечества и идеал человека (1989:113). Однако появление абсолютного организма есть лишь начало исторического процесса, результатом которого должно стать вновь обретенное всеединство, т.е. третья божественная ипостась. Теперь уже не мировая душа, а человек играет главную роль в мировом процессе, ведь именно он в силу соединения в нем двух полюсов – божественного и природного – может привести всеединство в стихийную множественность природы.

Человек, однако, в силу присущей ему свободы и независимости и от природы, и от Бога может выбрать себе иную цель стремления, т.е. отвернуться от божественного начала, подчиниться началу материальному и начать самоутверждение и подмену единого и божественного частным. В результате этого не может идти речи о преображении природы, более того, мир уже достигнутого сознания погружается в хаос. (см. Соловьев 1989:141-142).

Самоутверждение первого человека, Адама, ведет к новому злу: мировая душа «снова теряет свою внутреннюю связь с абсолютным существом, в качестве природного человечества впадает во власть материального начала» (Соловьев 1989:142). Так начинается исторический этап мировой жизни, где действует уже не идеальное человечество, а множество разрозненных людей и народов. Целью

³⁵ На отрицательный характер категории времени, а также категории пространства указывал и сам Соловьев: «ничего реального и положительного, они лишь отрицание и превращение Божественного существования» (Соловьев 1911:335).

этого процесса, как, впрочем, и предыдущего, является завоевание нового единства.

Соловьев именуется этот процесс также теогоническим, поскольку человечество создает себе новых богов в надежде, что они станут центром нового единства (1989:143). Сначала человечество понимает Бога как природное явление, что выражено в различных религиозных языческих культах. Затем Бог постигается как отрицательное начало или Ничто, что свойственно буддизму. Эллинская философия уже не рассматривала Бога как отрицательное внешнее начало, но как идеальное внутренне начало, что и было выражено в учении о Логосе. Однако ошибка античной философии в том, что она не видит божественного в мире. Бог как личность, как субъект, присутствующий всегда и везде (а значит, и в чувственном мире) появляется только в иудаизме. (см. Соловьев 1989:143-152).

Результатом этих различных постижений Бога становится явление в христианстве истинного духовного человека, богочеловеческой личности Иисуса Христа, в котором «природа <...> является как душа человеческая, готовая к всецелому самоотвержению, а Бог – как дух любви и милосердия, сообщающей этой душе всю полноту божественной жизни <...> в благодати животворящей» (1989:156). В нем «и Божество и природа одинаково имеют действительность <...> и его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему» (1989:155). Христос является совершенным духовным человеком, богочеловеческой личностью, идеально совмещающей в себе два естества и обладающей двумя волями – волей Бога и волей природы.

Христу как второму человеку предназначено реализовать то, что не было осуществлено первым человеком Адамом, – привести человечество к единству и устранить разлад и хаос, доставшийся в наследство от природного мира.

В Христе София как идеальное человечество становится телом Христовым, которое свободно подчиняется духу – божественному Логосу. Естественно, что процесс этот не мгновенный, а длительный, в ходе которого человечество постепенно собирается в единое целое, образуя духовное общество, которое и есть тело Христово, или Церковь. Это «духовное общество или церковь, в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим

образуют один цельный организм – *свободную теократию* или *цельное общество*» (Соловьев 1988b:175). Таким образом должно быть достигнуто всеединство как преображенное состояние человечества и мира, и, тем самым, завершен исторический процесс.

5. Судьба всеединства в России

В.С. Соловьев во многом определил развитие русской религиозной философии конца XIX – начала XX века, которая получила название философско-религиозного Ренессанса. Под его влиянием сформировались идеи целой плеяды выдающихся мыслителей: С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, В.Ф. Эрн, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, И.А. Ильина, Б.П. Вышеславцева и мн. др.

Всеединство – альфа и омега философии Соловьева – не могло остаться незамеченным последователями философа. В.В. Зеньковский так писал о всеединстве в русской философской мысли: «Могучее влияние Вл. Соловьева вдвинуло эту концепцию в русскую мысль, зачаровало ею, как чарует греза, создающая мифы. Мифология всеединства – так можно было бы охарактеризовать все это движение мысли» (1989:385).

Однако обращение русских философов к всеединству, на наш взгляд, не только стремление к чарующей грезе, не только увлеченность интересной и противоречивой идеей и желание ее осмыслить, но в то же время ответ на злобу дня и реакция на участвовавший в начале XX века пульс истории. На глазах мыслителей произошли революции 1905 и 1917 гг., первая мировая война, распад Российской империи, ее бесславный выход из войны и, наконец, гражданская война. Они видели, что «Россия лежит в развалинах», что «она стала очагом мирового пожара, угрожающего гибелью всемирной культуре» (Е.Н. Трубецкой 1994:4). Размышляя о современном состоянии человечества В.С. Соловьев написал следующие строки:

Чего ж еще не доставало?
Зачем весь мир опять в крови?
– Душа вселенной тосковала
О духе веры и любви! (Соловьев 1915:98).

Этими же вопросы задавались и его последователи, и такая же «тоска по всеединству» (Е.Н. Трубецкой 1994:38) не давала и им покоя. Создавая свои концепции о всеединстве, русские мыслители тем самым показывали, что стремление к единению является единственным правильным путем развития не только для России, но и для человечества. Разлад, междоусобица, торжество ненависти и эгоизма противоречит закону объединяющей любви, на котором

основано бытие. Не случайно философы (П.А. Флоренский, С.Н. Трубецкой) настаивают, что всеединство принадлежит, прежде всего, тварному миру, что все – от атома до человека (Н.О. Лосский) – взаимосвязанно, что все бытие, несмотря на неизбежные отталкивания, стремится к единству, основанному на взаимопонимании, духовности, добре и любви.

Идея всеединства так или иначе отразилось в учениях практически всех русских религиозных мыслителей конца XIX – начала XX века. Обратимся теперь к некоторым интересным примерам и посмотрим какую роль играет всеединство в этих концепциях.

5.1 Сознание как принцип всеединства: С.Н. и Е.Н. Трубецкие

Сергей Николаевич ТРУБЕЦКОЙ (1862-1905) развил свое учение о всеединстве, обратившись к русским истокам концепции – к идее соборности славянофилов. Принципом всеединства у Трубецкого является соборное, или коллективное сознание. Он, как и славянофилы, критиковавшие индивидуализм западной философии, не может мыслить человека как независимую единицу – человек всегда есть часть целого. Поэтому и сознание у Трубецкого коллективно. Именно оно указывает на «личное живое общение между людьми» (С.Н. Трубецкой 1994:498). Сознание также является гарантом объективности познания:

«только признав <...> коренную коллективность, <...> органическую соборность человеческого сознания, мы можем понять, каким образом оно может всеобщим и необходимым образом познавать действительность; только тогда мы можем понять каким образом люди психологически и логически понимают друг друга и все вещи, сходятся с друг другом в рациональном и положительном познании объективной вселенской истины, независимой от всякого личного сознания» (1994:495).

Познавая, человек по сути «держит внутри себя собор со всеми» (1994:495), и найденная им истина необходимо должна быть всеобщей истиной. Таким образом, соборное сознание становится ориентиром для человека, путеводной нитью, дающей ему при любых обстоятельствах уверенность.

Однако соборному сознанию, как мы упомянули, С.Н. Трубецкой отводит место принципа всеединства. Самим всеединством у него является любовь. Соборность сознания объединяет людей и приводит человечество к формированию совершенного общества, или метафизического социализма. По мнению С.Н. Трубецкого, только совершенное общество, в основе которого лежит соборность, утверждает индивидуальность, а не отрицает ее, в отличие от

индивидуалистической психологии и философии. Это совершенное общество представляет собой ни что иное как Церковь, основанную на вере в совершенную любовь, т.е. любовь, которая «есть единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех» (1994:592). Впрочем, С.Н. Трубецкой сам признается, что такая любовь не осуществима в естественном человеческом обществе, а значит, и всеединство остается вечным идеалом, желанной целью, стремлением.

Сознание становится принципом всеединства и в философских построениях Евгения Николаевича ТРУБЕЦКОГО (1863-1920), младшего брата С.Н. Трубецкого. Ядром учения Е.Н. Трубецкого является абсолютное сознание, в существовании которого каждый человек убеждается в результате своей познавательной деятельности. Человек, познавая какое-либо явление, какой-либо факт, необходимо приходит к истине, которая дает безусловное знание, т.е. знание, действительное для всех. Согласно Е.Н. Трубецкому, «истина – это такое содержание сознания, которое для *всех едино*» (Е.Н. Трубецкой 1994:15); «*истина есть полнота совершенного и абсолютного сознания обо всем*» (1994:16). Стремление к истине представляет собой попытку «найти безусловное сознание в моем сознании и мое сознание – в безусловном» (1994:17). Собрание всех истин об отдельных фактах, явлениях, предметах и образуют безусловное сознание, которое сверхпсихологично и сверхвременно. Поиск абсолютной истины, или безусловного сознания, является поиском Бога, или всеединого ума, поскольку верить в истину – «*значит предполагать безусловное сознание как подлинно сущее и действительное*» (1994:14). Однако поиск этот не односторонен – «всеединый ум видит и знает, а мы, люди, чрез него видим и вместе с ним – со-знаем» (1994:21).

Мир, согласно Е.Н. Трубецкому, хотя и не является всеединством, но «подзако-нен» ему, поскольку «всеединство есть общий закон его стремления, *общая форма его существования*» (1994:127). Таким образом, всеединый ум одухотворяет каждую клеточку бытия, наполняет ее смыслом и дает импульс к движению:

«все – от низших до высших <...> ступеней – охвачено *стремлением к всеединству*; в этом общем стремлении отдельных <...> частей отражается то всеединство бытия – совершенного и полного, которое в Боге от века осуществлено» (1994:127).

В некоторой степени учение о безусловном сознании Е.Н. Трубецкого перекликается с учением его брата о соборном сознании. Однако Е.Н. Трубецкой настаивал на отличии соборности Христовой от соборности (собирательных

заблуждений) человеческой (1994:185). Для него «соборность есть явление самого Христа в коллективной жизни Церкви» (1994:185).

5.2 Непостижимое всеединство бытия: С.Л. Франк

Отправными точками философии С.Л. ФРАНКА (1877-1950) послужили учение Николая Кузанского об ученом незнании, или об умудренном неведении, как его именует сам Франк, и философия всеединства Соловьева.

Структуру всеединства у Франка имеет все бытие:

«Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим – в конечном счете со всем иным. В этом отношении даже понятие Бога составляет лишь мнимое исключение <...>. Ибо именно потому, что он мыслится «первоосновой», «творцом», «вседержителем» мира и вообще всего остального, он *не мыслим* без отношения к тому, что есть его «творение» (Франк 1990:234).

Бытие, согласно Франку, не является определенностью, поскольку последняя всегда противоположна иному, а это противоположение, в свою очередь, предполагает некую основу – единство определенности и ее другого. Роль такой основы противоположения всех определенностей играет абсолютное единство, или всеединство (Франк 1995:219). Таким образом, бытие «не имеет ничего вне себя» и представляет «целостное сплошное единство» (Франк 1990:226), в нем все «сплетено и слито между собой» (1990:227). Эта слитность и «сплошность» и определяет главную характеристику бытия – его металогичность, которая и связывает все многообразие отдельных определенностей с бытием-всеединством.

Чтобы понять природу металогичности, следует обратиться к ее истокам – концепции ученого незнания Николая Кузанского. Кузанец понимает Единое, или Бога, как бесконечность и нескончаемое совпадение противоположностей – максимума и минимума (см. главу 2). Познать эту божественную бесконечность конечный человеческий разум не в силах. Однако человек может приблизиться к истине, поскольку Бог есть все, и каждая вещь в мире не столько противоположна его бесконечности, сколько содержит в себе ее аллюзию. Таким образом, единственным способом познания непостижимой реальности является, согласно Николаю Кузанскому, ученое незнание, которое может лишь приблизить к истине, но не дать исчерпывающего знания о ней.

По этому же пути идет и Франк. Его бытие непостижимо, и даже при постоянном развитии познания человек никогда не сможет понять

всеобъемлющую целостность бытия: «бытие всегда и на всяком отрезке познаваемо и *одновременно* не постижимо. *Все познанное, знакомое, известное не перестает оставаться для нас непостижимой тайной*» (1990:217). Однако поскольку человек сам есть бытие, а значит, между ним и всеединством отсутствуют преграды, то всеединство открыто для человеческого созерцания и познания, которое в действительности никогда не будет полностью осуществлено. П.П. Гайденко справедливо замечает, что в этом и заключается «тот парадокс, на котором стоит все учение Франка: нашему сознанию непосредственно открыто бытие, ибо сознание само бытийно, – но в то же время открытое остается сокрытым, непостижимым по существу своему» (2001:267). В этой непостижимости и состоит его металогичность, т.е. неподчиненность логическим принципам.

Утверждая, что и Бог, и человек, и вся реальность составляют единое бытие, т.е. всеединство, Франк уходит от соловьевского понимания данного понятия. Мы уже говорили в предыдущей главе о непримиримом различии сущего всеединого и мира, отпавшего от абсолюта и потому раздробленного. Франк устраняет границу между всеединством и миром и необходимость существования двух абсолютов. Таким образом, его всеединство «представляет собой подлинную *неисчерпаемость, абсолютную бесконечность*, которая не вмещается в традиционные и давно используемые философией и наукой понятия потенциальной и актуальной бесконечности» (Евлампиев 2000:388).

5.3 Всеединство как триединство: Л.П. Карсавин

Еще одно понимание всеединства, которое основывается на идеях как Николая Кузанского, так и Соловьева, сформулировал Л.П. КАРСАВИН (1882-1952). Он излагает сущность всеединства в следующих «метафизических тезисах»:

«1. Божество, как абсолютное совершенное Всеединство; 2. усовершенное или обоженное (абсолютированное) тварное всеединство, отличное от Бога тем, что когда оно есть, Бога нет, а оно само есть ставшее Богом ничто; 3. завершенное или стяженное тварное всеединство, стремящееся к завершенности своей, как к идеалу или абсолютному заданию, и через него к слиянию с Богом: к становлению Богом и гибели в Боге; 4. незавершенное тварное всеединство, т.е. относительное многоединство, всеединство, становящееся совершенным через свое завершение или момент всеединства в его ограниченности» (Карсавин 1993:55).

С одной стороны, вводя понятие тварного всеединства, которое одновременно совпадает с Богом и отлично от него, т.е. от абсолютного всеединства, Карсавин,

очевидно, обращается к концепции Соловьева о двух абсолютах. С другой стороны, определение стяженного всеединства отсылает к теории Николая Кузанского о свернутости-развернутости единого (см. главу 2).

Всеединство (субъекта, души) содержится в каждом своем моменте сконцентрировано, или «стяженно», так, что «момент всеединства <...> есть само всеединство» (1993:50). И напротив – само всеединство есть «всеединство *его* моментов» (1993:50). Таким образом, каждый момент является всеединством, и все бесконечное множество моментов и составляет верховное всеединство

Структурой всеединства в концепции Карсавина обладает душа. Душа всевременна, т.е. «она вся в каждом своем моменте и сразу вся во всех, отличных друг от друга, моментах» (1993:47). Она не преодолевает время (в этом случае мы имеем не всевременность, а вневременность), а возвышается над ним, подчиняя единству хаотичную раздробленность его мгновений.

К всевременности восходит и еще одна важная характеристика души как всеединства – единство бытия и небытия. Душа должна постоянно одновременно и быть и не быть, т.е. постоянно возникать из небытия и становиться собой. Каждый ее момент существования содержит в себе все остальные моменты, бывшие и небывшие, это и означает, что будучи сейчас, она не существует в прошлом и будущем, и в то же время она не существует сейчас, поскольку есть в прошлом и будущем.

Всеединство Карсавин осмысляет и как триединство. Первоначальное единство двух принципов постепенно переходит к их противоположению, или к саморазделению первоначального единства. Но после разъединения двух принципов начинается борьба за воссоединение и установление единства противоположностей. Таким образом, Карсавин выводит триаду «первоединство – саморазъединение – самовоссоединение», а само всеединство осмысляет как подчиненное триединству. (см. Хоружий 1994:55; Лосский 1991a:352).

По мнению современного исследователя русской философии И.И. Евлампиева, Карсавин этой диалектикой единства-разъединения открывает новую страницу понимания всеединства. Для всеединства оказывается теперь важным и положительным не только постоянное стремление к единению, но и к разъединению. Тем самым Карсавин усиливает значимость эмпирической жизни,

которая зачастую становилась лишь необходимым негативным этапом на пути к истинному верховному всеединству. (см. Евлампиев 2000b:158-161).

5.4 Космологическое всеединство: П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков

Отличительной чертой учений о всеединстве П.А. ФЛОРЕНСКОГО (1882-1937) и С.Н. БУЛГАКОВА (1871-1944) является повышенное внимание к тварному миру, или космосу, который и становится всеединством. У обоих философов происходит «восхождение» от творения к божественному абсолюту, а не «нисхождение» от верховного единства к раздробленности и несовершенности мира (см. Зеньковский 1989:414). С другой стороны, для обоих учений характерно обращение к софиологии и разработка, прежде всего, идеи «тварной Софии».

Рассмотрим сначала интересующие нас аспекты философии Флоренского. О. Павел настаивает на значимости мира и человека как самостоятельного, самоответственного и самозаконного творения Бога (Флоренский 1990:288). Как таковое тварное бытие является, согласно Флоренскому, многоединным существом, которое сплотило не хаотичное единство, а единство любви (1990:325). В основе этого единства лежит София. Через нее, как через корень, творение «получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни» (1990:326). Тварную Софию Флоренский характеризует как основу единства космоса, как «Ангела-Хранителя твари», как «Идеальную личность мира» (1990:326). В то же время, София не только организует единство тварного бытия, но и его единение с Богом, становясь, таким образом, родоначальницей верховного всеединства.

По мнению В.В. Зеньковского, ценность философских построений Флоренского заключается именно в том, что «он с большой силой подчеркнул живое единство космоса, тайну природного бытия», а «идеальную сферу в мире <...> он особенно раскрыл как „целокупный корень твари“» (Зеньковский 1989:429).

В этом же ключе развивал свои философские построения С.Н. Булгаков. Для о. Сергия всеединство было выражено в сотворенном космосе: «Тварь есть всеединство, в котором *все* осуществляет себя через множественность» (Булгаков 1994:181). Все тварное бытие он представлял как единое живое одухотворенное существо. Сущность мира божественна, и сам Бог мыслим «только в мире и для

мира» (1994:170), потому что только творя мир, Бог тем самым творит и раскрывает себя.

Поскольку бытие наполнено жизнью и одухотворено, то оно необходимо обладает душой. Такой душой является София, которая есть начало мира, «связующее и организующее мировую множественность» (1994:196). София «занимая место между Богом и миром, <...> пребывает и между бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими сразу» (1994:188). София осуществляет божественную любовь в мире (Булгаков именуется ее любовью Любви (1994:186)), наполняя его красотой (1994:200).

5.5 Эволюция мира как создание всеединства: Н.О. Лосский

В метафизике Н.О. ЛОССКОГО (1870-1965) ключевую роль играют две идеи:

«<...> идея мира как органического целого, которое имеет приоритет по отношению ко всем составляющим его элементам, и идея множественности субстанций-монад. Универсальное начало всеединства, столь близкое всем русским философам религиозного направления, начиная с Соловьева, сочетается у Лосского с учением об *индивидуальности* как вечном субстанциональном начале, – учением, восходящим к Лейбницу» (Гайденок 2001:221).

Посмотрим, каким образом в философии Лосского происходит сочетание двух названных учений.

Лосский понимает мир не как совокупность разрозненных элементов, а как органическое целое, поскольку «первоначально существует целое, а *элементы* способны существовать и возникать *только в системе целого*» (Лосский 1991b:340-341).

Условием организации мирового устройства являются тварные существа, или субстанциальные деятели. Они «сверхвременные и сверхпространственные, обладающие *сверхкачественною* творческою силой» (Лосский 1999:330). Кроме того, каждый субстанциональный деятель является носителем «своих проявлений, как своей жизни; <...> они существуют *для него*, как его *переживания*» (1999:331). Эти переживания связывают его с другими субстанциональными деятелями так, что «они интимно спаяны с друг другом частичным (отвлеченным) единосущием» (1999:31). Таким образом, субстанциональные деятели Лосского взаимосвязаны и «не замкнуты на себе» (1999:331), в отличие от монад Лейбница, которые изолированы друг от друга и «не имеют окон». В результате такой

взаимопроникнутости и единосущности в мире изначально «все существа как бы включены друг в друга: *все имманентно всему*, не мешая, однако, относительной самостоятельности друг друга и не нарушая четкой разграниченности всех существ» (1999:331).

Мы уже отмечали, что субстанциональные деятели являются тварными существами. Однако Бог их только сотворил, но сформировать свой характер, а затем организовать жизнь и единство бытия они должны сами: «каждый <...> наделен *сверхкачественную* творческую силою, использование же этой силы для выработки определенных качеств предоставлено усилиям самого деятеля и зависит от того, какие ценности он полюбит и изберет как цель своей деятельности» (1999:332). Бог в учении Лосского, следовательно, является сверхсистемным началом, подобно Единому неоплатоников (см. главу 2), и не причастен многому, т.е. миру, который призваны творить субстанциональные деятели (см. Гайденко 2000:228-229).

Под субстанциальным субъектом Лосский понимает не только человека. Субстанциальные субъекты могут быть и электронами, и протонами, «какими-либо еще более простыми существами, которые будут открыты со временем физикой» (Лосский 1999:334). Все они и творят постепенно всеединство.

В субстанциальных деятелях противоборствуют две силы: сила отталкивания, которая ведет своего обладателя к самоутверждению, и сила притяжения, ответственная за единение с другими деятелями и создание новых более совершенных форм жизни. Обе силы необходимы для развития мира, поскольку субстанциальный деятель приходит к пониманию своей личной выгоды от единения с другими. В результате таких единений возникли сначала атомы, молекулы, затем неорганическая и органическая жизнь. Таким образом, Лосский представляет всю мировую эволюцию как процесс формирования всеобщего единства. Важным результатом этой эволюции стало появление человека, который теперь осуществляет стремление к духовному единству, всеобщему добру и Царству Божьему.

Все рассмотренные нами обращения к идее всеединства настолько богаты, многогранны и оригинальны, что становится очевидно – философия Соловьева была для русских мыслителей лишь отправной точкой и послужила источником

для построения своих религиозно-метафизических систем. Идея всеединства оказалась для России, пережившей мировую и гражданскую войны, революции, голод, как никогда актуальной. Именно в ее реализации русские религиозные философы видели возможность выхода из кризиса. Поэтому неслучайно, что каждый из них по-новому осмысляет данную идею, актуализированную работами Соловьева, вплетая ее в венок своих оригинальных построений.

Заключение

Исследователи неоднократно обращались к сравнению философских систем Ф.В.Й. Шеллинга и В.С. Соловьева, но не анализировали их с позиции идеи всеединства и через призму ее многовековой истории. Однако такой подход представляется целесообразным, поскольку работы Шеллинга стали вершиной развития идеи всеединства в западноевропейской философии, а Соловьев положил начало рефлексии всеединства в России. Более того, через призму данной идеи можно увидеть всю систему их философских построений. Подведем итоги и отметим ключевые аспекты концепций обоих философов.

Шеллинг и Соловьев сознательно выстраивают свои философские системы как систему всеединства, т.е. как так называемую положительную философию, или философию жизни. Она призвана устранить главный недостаток негативной философии – невозможность доказать действительное существование Бога. Под негативной философией, или рационализмом, Шеллинг понимал все предшествующие философские учения, а Соловьев – под влиянием идей славянофилов – всю западную философию. Оба настаивали на том, что философия всеединства (в отличие от пришедших к кризису рационализма и западной философии) должна гармонично сочетать в себе не только теоретическое и опытное знания, но и веру. Именно вера дает нам непреложное знание о реальном существовании окружающих нас вещей и людей и, в конечном итоге, о существовании Бога.

Оба философа определяют Бога как основу всего существующего. Бог являет собой единство во множественности, единство противоположностей себя и своего Другого, а также единство трех ипостасей. Он находится в постоянном становлении и развитии, обуславливая тем самым динамический характер своего творения – мира. Однако, если у Соловьева Бог является субъектом всеединства, то Шеллинг настаивает на абсолютном равенстве Бога самому себе, т.е. на том, что он не есть ни объект, ни субъект. Только с началом развития, с разделением в Боге ипостасей происходит и одновременный акт субъект-объективации, где Бог-Отец выступает как объект, Бог-Сын – как субъект, а Святой Дух является объединяющей их потенцией. Это развитие носит временной характер, так что каждой потенции принадлежит свое время: прошлое – Отцу, настоящее – Сыну,

будущее – Святому Духу. У Соловьева же, в отличие от Шеллинга, Святой Дух не является объединяющей ипостасью – эту роль играет Премудрость в Боге, или София, которая заключает в себе квинтэссенцию всеединства, воплощая собой полноту и целостность бытия. Кроме того, Соловьев отрицает временной характер божественного развития. Время для него является отрицательной категорией – во времени происходит развитие отпавшего от Бога мира. В конце исторического процесса время должно быть преодолено.

Начиная процесс самооткровения и саморазвития, Бог тем самым творит чувственный мир. Проблема творения является одной из наиболее интересных и сложных проблем философии всеединства. Совместимы ли действительное творение, т.е. творение нового, небывшего, и всеединство? Каким образом божественное всеединство может породить нечто новое, не нарушая, а расширяя гармонию единства и в то же время, создавая неповторимую уникальность? Оба философа предлагают понимать творение чувственного мира как отпадение от абсолюта, т.е. отпадение от Бога его Другого. У Шеллинга Другое Бога есть бессознательное начало, принцип в Боге, который, однако, не является Богом, а у Соловьева Другое – это материя, или мировая душа. Впрочем, для русского философа образовавшийся в результате отпадения мир является лишь перестановкой элементов божественной сущности, а значит, творение не обладает уникальностью. Шеллинг острее понимал проблематичность взаимоотношений всеединства и творения. Он предлагает различать в Боге основу его существования, т.е. природу, или бытие, представляющее божественное необходимое, и существующую сущность, или сущее, которое является божественной свободой. В процессе откровения Бога происходит отделение друг от друга и оформление обоих принципов. В результате этого разделения («между» потенциями) и возникает новое. Шеллинг при этом указывает на трансцендентность Бога по отношению к миру. Но в этом и заключается вся сложность системы всеединства: Бог всегда остается основой мира, а мир – его явлением. Вне этой связи не может существовать само всеединство.

Вершиной творения как для Шеллинга, так и для Соловьева является человек – о его уникальности у обоих философов свидетельствует человеческая свобода. Шеллинг объясняет эту свободу тем, что человек происходит из обоих божественных начал – и из существующей сущности, и из основы. Таким

образом, он оказывается, с одной стороны, независим от Бога, а, с другой – независим и от природы. Человеческая свобода заключается в возможности выбора между добром и злом. Если человек предпочтет волю основы, или частную волю, то тем самым он начнет воплощать зло в мире, а если выберет универсальную волю, или волю любви, то станет воплощать добро и стремиться к всеединству, которым он изначально не является в силу своего «рождения» между двумя принципами. Шеллинг не употреблял термина «становящееся всеединство», которое впоследствии ввел Соловьев. Однако человек у Шеллинга является как раз таким становящимся, развивающимся, динамическим всеединством, призванным соединить отпавший от Бога мир с божественным всеединством, и таким образом создать совершенное всеединство.

У Соловьева человек является становящимся всеединством, или вторым абсолютным (первое абсолютное, или абсолютное всеединое – Бог), Другим Бога. Однако в креационной теории роль становящегося всеединого, Другого Бога играет мировая душа. Дело в том, что София, которая является основным выражением всеединого Бога, заботится о воплощении положительного всеединства, а для этого всеединство должно включать в себя множественность. Мировая душа, отпав от Бога, порождает множественность, а затем уже человек приводит разрозненную множественность к единству. Именно человек призван устранить хаос природы, соединить мировую душу с Богом. Соловьев еще больше, чем Шеллинг, настаивает на уникальности человеческой свободы, его абсолютной независимости. Об этом трактует самая оригинальная часть философии Соловьева – учение о Богочеловечестве. Абсолютность Бога недостаточна в отсутствии человека, Бог не может быть помыслен, не может реализовать себя без человека – он является истинным только как Богочеловек. Эти две основные линии философии Соловьева – софиология и учение о Богочеловечестве – становятся родоначальниками многих оригинальных концепций в русской философии XX века.

Непосредственно соприкасается с проблемой творения, диалектикой Другого и свободой человека проблема теодицеи. Как примирить совершенство Бога и реальное существование зла? Есть ли место злу во всеединстве? Шеллинг объясняет возможность существования зла природой Бога, а его реальность – уникальным характером свободы человека. Возвышение частной воли над

универсальной и порождает зло. Необходимо отметить, что Шеллинг подчеркивал гармоничное, уравновешенное существование воли. Поэтому очевидно, что уничтожение воли основы и подчинение воли любви также ведет к злу, потому что всеединство всегда должно включать в себя противоположности. Таким образом, именно человек способен воплотить зло в мире.

Соловьев, хотя и понимает мир как перестановку существенных божественных элементов, все же отказывается от того, что возможность зла заключается в Боге. Но и человек не ответственен за зло. Удел зла – природный мир, который есть всего лишь один из этапов на пути к совершенному всеединству.

Итак, всеединство у Шеллинга и Соловьева существует на двух уровнях и имеет трехчастную структуру. Первый уровень – это божественная жизнь, в которой статичное сплошное всеединство Бога-Отца переходит к динамике единства противоположностей Бога-Сына. Оба всеединства соединяются в третьем – всеединстве Святого Духа, гармонично сочетающем субъективность и объективность, покой и движение, возможность и осуществление двух первых потенций.

Второй уровень – это жизнь мира. Мир потенциально изначально содержится в Боге как чистая возможность, затем он реально осуществляется в результате отпадения от Бога его Другого. Но мир при этом теряет божественное всеединство и должен его осуществить. Таким образом, весь процесс мировой истории превращается в процесс обретения всеединства, которое достигается благодаря человеку, находящемуся между миром и Богом. Однако обретенное всеединство это не возвращение к утраченному, а новое, совершенное всеединство, основанное на любви и самопожертвовании как человека, так и Бога. Именно любовь Бога к человеку и миру, дающая начало всему существующему, и любовь человека к Богу, приводящая мир к высшему единству, является остоном мирового процесса и гармоничного развития всеединства.

Список использованной литературы

1. **Schelling, F. W. J. (1856).** «Einleitung in Philosophie der Mythologie» // Schelling, F. W. J. von. *Sämmtliche Werke*. II. Abtheilung, Bd.1. – Stuttgart: Cotta.
2. **Schelling, F. W. J. (1857a).** «Philosophie der Mythologie» // Schelling, F. W. J. von. *Sämmtliche Werke*. II. Abtheilung, Bd.2. – Stuttgart: Cotta.
3. **Schelling, F. W. J. (1857b).** «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» // Schelling, F. W. J. von. *Sämmtliche Werke*. I. Abtheilung, Bd.3. – Stuttgart: Cotta, 1-269.
4. **Schelling, F. W. J. (1858).** «Philosophie der Offenbarung» // Schelling, F. W. J. von. *Sämmtliche Werke*. II. Abtheilung, Bd.3. – Stuttgart: Cotta.
5. **Schelling, F. W. J. (1859a).** «Darstellung meines Systems der Philosophie» // Schelling, F. W. J. von. *Sämmtliche Werke*. I. Abtheilung, Bd.4. – Stuttgart: Cotta, 105-213.
6. **Schelling, F. W. J. (1859b).** «Ferne Darstellungen aus dem System der Philosophie» // Schelling, F. W. J. von. *Sämmtliche Werke*. I. Abtheilung, Bd.4. – Stuttgart: Cotta, 333-511.
7. **Schelling, F. W. J. (1860a).** «Philosophie und Religion» // Schelling, F. W. J. von. *Sämmtliche Werke*. I. Abtheilung, Bd.6. – Stuttgart: Cotta, 11-71.
8. **Schelling, F. W. J. (1860b).** «Die Weltalter. Erstes Buch» // Schelling, F. W. J. von. *Sämmtliche Werke*. I. Abtheilung, Bd.8. – Stuttgart: Cotta, 195-345.
9. **Schelling, F. W. J. (1860c).** «Stuttgarter Privatvorlesungen» // Schelling, F. W. J. von. *Sämmtliche Werke*. I. Abtheilung, Bd.7. – Stuttgart: Cotta, 417-487.
10. **Шеллинг (1987).** «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» // Шеллинг, Ф.В.Й. *Сочинения в 2 Т.*, Т.1 – М.: Мысль, 490-588.
11. **Шеллинг (1989).** «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» // Шеллинг Ф.В.Й. *Сочинения в 2 Т.*, Т.2. – М.: Мысль, 86-158
12. **Шеллинг (1999).** *Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827-1928 годов в записи Эрнеста Лаасо.* – Томск: Водолей.

13. **Соловьев В.С. (1911).** *Россия и Вселенская церковь.* – М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова.
14. **Соловьев В.С. (1915).** *Стихотворения.* – М.: Издание Сергея Соловьева.
15. **Соловьев В.С. (1988a).** «Критика отвлеченных начал» // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 Т., Т.1.* – М.: Мысль, 581-756.
16. **Соловьев В.С. (1988b).** «Философские начала цельного знания» // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 Т., Т.2.* – М.: Мысль, 139-288.
17. **Соловьев В.С. (1988c).** «Смысл любви» // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 Т., Т.2.* – М.: Мысль, 493-547.
18. **Соловьев В.С. (1988d).** «Кризис западной философии (против позитивистов)» // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 Т., Т.2.* – М.: Правда, 3-138.
19. **Соловьев В.С. (1989).** «Чтения о Богочеловечестве» // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 Т., Т.2.* – М.: Правда, 3-172.
20. **Соловьев В.С. (2000).** «Из архива В.С. Соловьева» // Л.А. Коган «О черновых записях-размышлениях В.С. Соловьева». – *Вопросы философии*, №10, 112-127.
21. **Соловьев В.С. (2001).** «Свобода и зло в философии Шеллинга» // *Шеллинг: pro et contra.* – СПб.: РХГИ. 2001, 326-334.

22. **Anaxagoras (1972).** «Fragmente» // *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Hrsg. Walther Kranz. – Hildesheim, Zürich, New York: Weidmann. 1994, 5-44.
23. **Beach, Edward Allen (1994).** *The potencies of God(s): Schelling's philosophy of mythology.* – New York: State University of New York Press.
24. **Frensch, Michael (2000).** *Weisheit in Person. Das Dilemma der Philosophie und die Perspektive der Sophiologie.* – Mannheim: Novalis.
25. **Horyna, Břetislav (2003).** «Schellings „Bruno“: Ein Dialog über die Erkenntnis des Ewigen» // *Philosophy of Giordano Bruno. Die Philosophie von Giordano Bruno. Collection of papers from the international conference, Olomouc, 6-8*

- November 2000*. Ed. by Tomas Nejeschleba. – Olomouc: Univerzita Palackeho v Olomouci, 159-166.
26. **Hülsewiesche R. (1984)**. «Monotheismus». – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Hrsg. Joachim Ritter, Karlsfried Gründer. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. AG, 142-146.
27. **Jaspers, Karl (1968)**. *Nicolaus Cusanus*. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
28. **Krings, Hermann (1994)**. «Von Freiheit Gottes». – *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von Otfried Höffe und Annemarie Pieper. Berlin: Akademie Verlag. 1994, 173-187.
29. **Lanczkowski G. (1989)**. «Pantheismus». – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Hrsg. Joachim Ritter, Karlsfried Gründer. Basel: Schwabe & Co. AG, 59-63.
30. **Marquard, Odo (1994)**. «Grund und Existenz in Gott». – *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von Otfried Höffe und Annemarie Pieper. Berlin: Akademie Verlag. 1994, 55-59.
31. **Sturma, Dieter (1994)**. «Perspektiven der Freiheitslehre». – Ein Rückblick auf die Beiträge. – *F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von Otfried Höffe und Annemarie Pieper. Berlin: Akademie Verlag. 1994, 255-269.
32. **Акулинин В.Н. (1990)**. *Философия всеединства: от В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому*. – Новосибирск: Наука.
33. **Аристотель (1976)**. «Метафизика» // Аристотель. *Сочинения в 4 тт.* Т.1. – М.: Мысль.
34. **Бруно, Джордано (1949)**. *Диалоги*. – М.: Государственное издательство политической литературы.
35. **Булгаков С.Н. (1994)**. *Свет невечерний: Созерцания и умозрения*. – М.: Республика.

36. **Вер, Герхард (1998).** *Якоб Бёме, сам свидетельствующий о себе и своей жизни (с приложением фотодокументов и иллюстраций).* – Челябинск: Урал LTD.
37. **Вернадский В.И. (1967).** «Биосфера» // Вернадский В.И. *Биосфера (избранные труды по биогеохимии).* – М.: Мысль, 222-348.
38. **Гайденок П.П. (2001).** *Владимир Соловьев и философия Серебряного века.* – М.: Прогресс-Традиция.
39. **Гегель Г.В.Ф. (1974).** *Энциклопедия философских наук.* – М.: Наука.
40. **Гераклит (1999).** «Фрагменты» // *Досократики.* – Минск: Харвест, 280-312.
41. **Гомперц, Теодор (1999).** *Греческие мыслители.* Т.1. – СПб.: Алетейя.
42. **Гулыга А.В. (1994).** *Шеллинг.* – М.: Соратник.
43. **Гулыга А.В. (2001).** *Немецкая классическая философия.* (2-е изд. испр. и доп.) – М.: Рольф.
44. **Евлампиев И.И. (2000а).** *История русской метафизики в XIX- XX веках. Русская метафизика в поисках абсолюта.* Ч.1. – СПб.: Алетейя.
45. **Евлампиев И.И. (2000б).** *История русской метафизики в XIX- XX веках. Русская метафизика в поисках абсолюта.* Ч.2. – СПб.: Алетейя.
46. **Зеньковский В.В. (1989).** *История русской философии.* В 2 тт., Т.2. – Париж: YMCA-Press.
47. **Каменский З.А. (1980а).** *Русская философия начала XIX века и Шеллинг.* – М.: Наука.
48. **Каменский З.А. (1980б).** *Московский кружок Любомудров.* – М.: Наука.
49. **Карсавин Л.П. (1993).** *Философия истории.* – СПб.: АО «Комплект».
50. **Ковалевский, Максим (1915).** «Шеллингизм и гегельянство в России (К истории немецких культурных влияний)». – *Вестник Европы*, №11, 133-170.
51. **Кожев А. (2000).** «Религиозная метафизика Владимира Соловьева». – *Вопросы философии*, №3, 104-135.

52. Кузанский, Николай (1979а). *Сочинения в 2 тт.* Т.1.– М.: Мысль.
53. Кузанский, Николай (1979b). *Сочинения в 2 тт.* Т.2.– М.: Мысль
54. Лазарев В.В. (2000). *Этическая мысль в Германии и России. Шеллинг и Вл. Соловьев.* http://www.philosophy.ru/iphras/library/lazarev/etik_gem_rus.htm. 11.10.2003.
55. Лейбниц Г.В. (1982а). «Рассуждение о метафизике» // Лейбниц Г.В. *Сочинения в 4 тт.* Т.1. – М.: Мысль. 125-163.
56. Лейбниц Г.В. (1982b). «Монадология» // Лейбниц Г.В. *Сочинения в 4 тт.* Т.1. – М.: Мысль. 413-429.
57. Лосев А.Ф. (2000). *Владимир Соловьев и его время.* – М.: Молодая гвардия.
58. Лосев А.Ф. (1980). *История античной эстетики. Поздний эллинизм.* – М.: Искусство.
59. Лосский Н.О. (1991а). *История русской философии.* – М.: Советский писатель.
60. Лосский Н.О. (1991b). «Мир как органическое целое» // Лосский Н.О. *Избранное.* – М.: Правда, 336-480.
61. Лосский Н.О. (1999). «Бог и мировое зло. Основы теодицеи» // Лосский Н.О. *Бог и мировое зло.* – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, Республика, 315-389.
62. Мамардашвили М.К. (1997). *Лекции по античной философии.* – М.: Аграф.
63. Одоевский В.Ф. (1975). *Русские ночи.* – Л.: Наука.
64. Парменид (1999). «Фрагменты» // *Досократики.* – Минск: Харвест, 449-473.
65. Платон (1970). «Парменид» // Платон. *Сочинения в 3 тт.* Т.2. – М.: Мысль, 401-477.
66. Плотин (1995). *Сочинения.* – СПб.: Алетейя.
67. Радлов Э.Л. (1997). «Речь Э.Л. Радлова» // Из протоколов ВОЛЬФИЛЫ: заседание «Памяти Вл.С. Соловьева». – *Вопросы философии*, №1, 138-149.

68. **Резвых В.П. (1996).** «Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Г.В.Й. Шеллинга (к шеллинговской постановке проблемы творения)». – *Вопросы философии*, №1, 110-123.
69. **Спиноза, Бенедикт (1999).** «Этика» // Спиноза, Бенедикт. *Сочинения*. В 2 тт., Т.2. – СПб.: Наука, 251-478.
70. **Столович Л.Н. (2005).** *История русской философии. Очерки*. – М.: Республика.
71. **Трубецкой Е.Н. (1994).** «Смысл жизни» // Трубецкой Е.Н. *Смысл жизни*. – М.: Республика, 3-220.
72. **Трубецкой Е.Н. (1995).** *Миросозерцание В.С. Соловьева*. В 2 тт., Т.1. – М.: Московский философский фонд, Медиум.
73. **Трубецкой С.Н. (1994).** «О природе человеческого сознания» // Трубецкой С.Н. *Сочинения*. – М.: Мысль, 483-593.
74. **Фишер, Куно (1905).** «Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение» // Фишер, Куно *История новой философии в 7 тт.* Т. VII. – СПб.: Издание Д.Е. Жуковского.
75. **Флоренский П.А. (1990).** *Столп и утверждение истины: в 2 тт.* (репринтное воспроизведение издания книги «Столп и утверждение истины» 1914). – М.: Правда.
76. **Франк С.Л. (1990).** «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» // Франк С.Л. *Сочинения*. – М.: Правда, 181-559.
77. **Франк С.Л. (1995).** «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» // Франк С.Л. *Предмет знания. Душа человека*. – СПб.: Наука, 37-416.
78. **Хоружий С.С. (1994).** «Идея всеединства от Гераклита до Бахтина» // Хоружий С.С. *После перерыва. Пути русской философии*. – СПб.: Алетейя. 1994, 32-66.

Резюме

Магистерская работа Юлии Шестаковой «Философия всеединства: Ф.В.Й. Шеллинг и В.С. Соловьев» исследует философские системы всеединства Шеллинга и Соловьева, их точки соприкосновения и расхождения. Шеллинг завершил многовековую историю всеединства в западноевропейской философии, а Соловьев положил начало рефлексии всеединства в России. Более того, всеединство стало путеводной звездой обоих философов, основой и вершиной их систем: отталкиваясь от идеи всеединства, можно охватить всю целостность их философских взглядов и идей.

Работа разделена на пять глав. В первой главе рассмотрена история всеединства в античную эпоху (досократики, Платон, Филон Александрийский, неоплатоники), в средние века, в эпоху Возрождения (Николай Кузанский, Джордано Бруно) и в Новое время (Спиноза, Лейбниц). Вторая и четвертая главы посвящены, соответственно, анализу философских систем Шеллинга и Соловьева. Третья глава освещает историю шеллингианства в России, а заключительная, пятая, глава рассматривает судьбу концепции всеединства в России после Соловьева (С.Н. и Е.Н. Трубецкие, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский).

В работе рассматриваются ключевые проблемы философии всеединства Шеллинга и Соловьева:

1. понятие всеединства;
2. философия всеединства как положительная философия, основанная на гармоничном сочетании теоретического и опытного знаний, а также веры;
3. структура всеединства в Боге как первом среди сущих (единство во множестве, единство противоположностей себя и Другого, трехипостасное единство);
4. творение нового и небывшего в всеединстве;
5. появление чувственного мира в результате отпадения Другого Бога от божественного абсолюта;
6. возможность и реальность существования зла во всеединстве;

7. реальность человеческой свободы и всеединство;
8. человек как экзистенциально пребывающая сущность между Богом и природным миром;
9. человек как создатель основанного на взаимной любви верховного всеединства между природой и Богом.

Данное исследование впервые целостно рассматривает философские системы Шеллинга и Соловьева с позиции идеи всеединства, а также освещает важнейшие моменты развития концепции всеединства в европейской философии.

Resümee

Julia Šestakova magistritöös „Kõikainsuse filosoofia: F. W. J. Schelling ja V. S. Solovjov” vaadeldakse Schellingi ja Solovjovi filosoofilisi süsteeme, keskendudes kõikainsuse probleemile; analüüsitakse nende süsteemide kokkupuutepunkte ning erinevusi. Schellingi töödega jõudis haripunktile kõikainsuse käsitluste pikk traditsioon Lääne-Euroopa filosoofias, Solovjovist sai aga alguse kõikainsuse teema mõtestamine vene filosoofias. Kõikainsuse kategooria on nende mõlema filosoofiliste süsteemide lähte- ning kõrgpunktiks: nii Schellingi kui ka Solovjovi filosoofiat on võimalik tervikuna mõista vaid kõikainsusest lähtudes.

Töö on liigendatud viieks peatükiks. Esimene peatükk on pühendatud kõikainsuse probleemi ajaloole antiigis (eelsokraatikud, Platon, Aleksandria Philon, uusplatoonikud), keskajal, renessanssis (Nikolaus Cusanus, Giordano Bruno) ning uusajal (Spinoza, Leibniz). Teises ning neljandas peatükis analüüsitakse vastavalt Schellingi ja Solovjovi filosoofiat. Kolmas peatükk vaatab Schellingi retseptiooni Venemaal, viimane peatükk on aga pühendatud kõikainsuse teema saatusele vene filosoofias pärast Solovjovi (S. N. Trubetskoi, J. N. Trubetskoi, S. L. Frank, L. P. Karsavin, P. A. Florenski, S. N. Bulgakov, N. O. Losski).

Magistritöö autor vaatab ja analüüsib nii Schellingi kui Solovjovi kõikainsuse filosoofia põhiprobleeme:

1. kõikainsuse määratlus;
2. kõikainsuse filosoofia kui positiivne filosoofia, mille aluseks on teoreetilise ning kogemusel põhineva teadmise harmooniline kooskõla usuga;
3. kõikainsuse struktuur Jumalas kui esimeses olevate seast: ühtsus mitmekesisuses, enda ja Teise vastandite ühtsus, kolme potentside ühtsus;
4. seniolematu uue loomine kõikainsuses;
5. maailma tekkimine kui Jumala Teise väljalangemine Jumala absoluudist;
6. kurjuse võimalikkus ja reaalsus kõikainsuses;
7. inimese vabaduse reaalsus ja kõikainsus;
8. inimene kui Jumala ja loodusliku maailma vahel seisev ainulaadne eksistentsiaalne olend;

9. inimene kui Jumala ja looduse ülima, vastastikusele armastusele rajatud kõikainsuse looja.

Magistritöös analüüsitakse esmakordselt tervikuna kõikainsusest lähtuvalt Schellingi ja Solovjovi filosoofilisi süsteeme ning vaadeldakse kõikainsuse kontseptsiooni arengu põhimomente euroopa filosoofia ajaloos.

Zusammenfassung

Die Magisterarbeit „Die All-Einheits-Lehre: F.W.J. Schelling und W.S. Solowjow“ von Julia Šestakova widmet sich Aspekten des deutsch-russischen philosophischen Verhältnisses, insofern sie die philosophischen Systeme der All-Einheits-Lehre von F.W.J. Schelling und W.S. Solowjow im Hinblick auf ihre Berührungspunkte wie auch ihre Differenzen untersucht. Fand die All-Einheits-Lehre in der Tradition der westeuropäischen Philosophie in Schelling ihren letzten Höhepunkt, integrierte Solowjow diese Lehre in der russischen Philosophie. Die Verf. vertritt die Ansicht, dass ohne die All-Einheits-Lehre die Systeme der beiden genannten Philosophen nicht in ihrer Ganzheit verstanden werden können, da der Gedanken von der All-Einheit sowohl für Schelling als auch für Solowjow unverzichtbar für die Philosophie ist.

Die Magisterarbeit ist in fünf Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel widmet sich der Geschichte der All-Einheits-Lehre in der Antike (Vorsokratiker, Platon, Philon von Alexandria, Neuplatoniker), im Mittelalter, in der Renaissance (Nikolaus von Kues, Giordano Bruno) sowie der neueren Zeit (Spinoza, Leibniz). Untersuchen das zweite und vierte Kapitel den philosophischen Systemen von Schelling bzw. Solowjow, erörtert das dritte Kapitel die Rezeption der Philosophie Schellings in Russland. Das letzte Kapitel rekonstruiert die Entwicklung der All-Einheits-Lehre in der russischen Philosophie nach Solowjow durch S.N. Trubetskij, J.N. Trubetskij, S.L. Frank, L.P. Karsawin, P.A. Florenskij, S.N. Bulgakow, N.O. Losskij.

Zu den wichtigsten Problemen der All-Einheits-Lehre von Schelling und Solowjow, die die Magisterarbeit von Julia Šestakova erörtert, gehören folgende Aspekte:

1. die Definition der All-Einheit;
2. die All-Einheits-Lehre stützt sich auf eine harmonische Synthese des theoretischen Wissens, Erfahrungswissens und der Glaube;
3. der Aufbau der All-Einheit in Gott als dem Erstem zwischen Seiendem, d.h. Gott als All-Einheit öffnet sich in der Einheit der Vielheit, in der Einheit der drei Potenzen und in der Einheit der Gegensätze von Gott Selbst und seinem Anderen;
4. das Schaffen des Neuen in der All-Einheit;
5. das Entstehen der Sinnenwelt als Ergebnis des Abfalls vom Absoluten;

6. die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Bösen in der All-Einheit;
7. der Zusammenhang zwischen der Wirklichkeit menschlicher Freiheit und der All-Einheit;
8. der Mensch als zwischen Gott und Sinnenwelt einzigartig verbleibende Existenz;
9. der Mensch als Schöpfer der höchsten mit der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und Mensch begründeten All-Einheit.

Die Magisterarbeit „Die All-Einheits-Lehre: F.W.J. Schelling und S.W. Solowjow“ untersucht nicht nur zum ersten Mal die philosophischen Systeme von Schelling und Solowjow unter dem Aspekt der All-Einheit, sondern auch die wichtigsten Momente der Konzeption einer All-Einheit in der Geschichte der europäischen Philosophie.