

## ОТКРЫТАЯ КАФЕДРА

П. П. ГАЙДЕНКО

### Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева

ТЕОКОСМИЧЕСКАЯ  
КАТАСТРОФА: ОТПАДЕНИЕ  
ОТ БОГА ЕГО «ДРУГОГО»

Один из центральных вопросов теософии Шеллинга — происхождение чувственного мира, материи из Абсолюта. Шеллинг не согласен с дуалистическим решением этого вопроса, допускающим наряду с Богом существование самостоятельного начала — материи. Не принимает он и учения о зависимости материи от Бога, т. е. христианского догмата о творении мира из ничего, поскольку, как он полагает, отсюда с необходимостью вытекает признание Бога виновником зла и несовершенства в материальном мире. Отвергает Шеллинг и неоплатоническую теорию эманации, согласно которой между трансцендентным Единым и чувственным миром существует непрерывный переход через ряд промежуточных ступеней, степень бытийной полноты и совершенства которых убывает по мере удаления от Первоисточника. С этой точки зрения, материя, самая низшая ступень, не есть что-то положительное, а просто недостаток бытия, подобно тому как тьма все больше сгущается по мере удаления от источника света. В рамках этой концепции зло есть не самостоятельная реальность, а лишь недостаток блага. Отвергая все эти объяснения, Шеллинг предлагает свой вариант происхождения материи и свое понимание природы

зла. В сочинении «Философия и религия» (1804) читаем: «От Абсолютного к действительному нет никакого

непрерывного перехода, происхождение чувственного мира мыслимо только как полный разрыв с Абсолютным (Abbrechen von der Absolutheit), путем скачка... Абсолют есть единственно реальное, конечные вещи, напротив, не реальны; их основание не может поэтому заключаться в сообщении Абсолютом реальности им или их субстрату, такое основание может заключаться лишь в удалении, отпадении от Абсолюта»<sup>1</sup>.

Почему же стала возможной такая катастрофа, такой раскол в божественном бытии? Как мы помним, Бог, с точки зрения Шеллинга, есть единство противоположностей — Единого и его инобытия, его отражения-противообраза (Gegenbild). Это отражение, будучи Другим Бога, само тоже божественно и в силу этого обладает самостоятельностью и свободой (свобода, как мы знаем, у Шеллинга — первейшая характеристика божественного начала). «Исключительное своеобразие абсолютности состоит в том, что она сообщает своему противоположеству вместе со своей сущностью также и самостоятельность. Это в-себе-бытие, эта подлинная и истинная реальность первого созерцаемого есть свобода, и из этой первой самостоятельности противоположества происходит то,

Окончание. Начало см. в №2 за 2005 г.

<sup>1</sup> Schelling F. W. J. Saemmtliche Werke, Bd. VI, Erste Abt., Stuttgart und Augsburg, 1960. S. 38.

что в мире явлений опять выступает как свобода, которая есть последний след и как бы отражение Божества, заглянувшего в отпадный мир»<sup>1</sup>. Таким образом, именно в силу своей божественной свободы первое созерцаемое, наоборот, или «Другое Абсолютного» смогло отпасть от Бога, вследствие чего и возник чувственный мир как бытие вне Бога. А мотивом для такого отпадения послужило своеволие протипообраза, желание обособления от высшего начала и утверждения своей самости в этой обособленности, т. е. стремление утвердиться в открытии от Единого, без Него. Именно принцип обособности, обособления (индивидуации, как сказал бы Шопенгауэр) составляет, по Шеллингу, природу конечного бытия, высшей потенцией которого является человеческое «Я» — самость, которое должно быть преодолено в будущем совершенном всеединстве.

Шеллинг убежден, что только его объяснение происхождения материального мира позволяет освободить Бога от обвинений в том, что либо Он сам является источником зла в мире, либо попускает зло и таким образом ответственен за него. В действительности космогония Шеллинга в сущности воспроизводит гностический миф о падении одного из божественных эонов — Софии-Ахамот — мировой души из божественной полноты — плеромы, в силу которого (падения) и возник чувственный мир с его несовершенством, царящими в нем злом и страданием. Вот один из многочисленных вариантов этого гностического мира, сообщенный христианским писателем II в. Иринеем Лионским: «Помышление горней Премудрости, которое называют также Ахамот, отделившись вместе со страстию от Плиромы, говорят, по необходимости сильное воскипело в местах тьмы и пустоты: ибо оно стало вне света и Плиромы и, подобно выкидыву, не имело образа и вида, потому что

ничего не получило... Оставшись вне одно, (Помышление) подпало всякого рода страданию, — ибо оно многообразно и разнообразно, — и, во-первых, страдало печалию о том, что не достигло желаемого, а также страхом, чтобы не покинула его и жизнь, как покинул свет... Таковы, говорят, были происхождение и сущность вещества, из которого составилась этот мир...»<sup>2</sup>.

Идеи гностицизма Шеллинг мог воспринять через немецких мистиков, прежде всего через Якова Беме, чье учение он высоко ценил и нередко упоминал в своих работах. В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы», где влияние Беме особенно ощутимо, Шеллинг развивает некоторые моменты своего учения об отпадении от Бога его «Другого». Здесь Шеллинг в духе Беме различает в Боге самого Бога и то, что в Нем не есть Он сам — Его основу, или «темную природу», о которой мы уже упоминали выше. Обычно теологи, так же как и философы, замечает Шеллинг, считают, что Бог имеет свое основание в самом себе, но никому из них не приходило в голову, что это основание в Боге не есть сам Бог. Эта «природа» в Боге темна, т. е. бессознательна, она есть стремление или вождение, бессознательная воля, скрывающаяся в себе все силы в связанной форме. Эту темную волю, вступающую в противодействие универсальной воле божественного всеединства, Шеллинг называет «частной волей или своеволием твари»<sup>3</sup>. В силу своеволия основы, стремления ее к обособлению, к самоутверждению, стремлению в качестве частной воли быть тем, что она есть лишь в единстве с Богом, как раз и происходит ее отпадение от универсальной воли всеединства, благодаря чему и порождается материальный мир, мир страстей и чувственных желаний, эгоизма, хаоса, зла и смерти, в котором человек противопоставляет себя Богу. Таким образом, «темная природа» в Боге есть ис-

<sup>1</sup> Ibid., S. 39.

<sup>2</sup> Св. Иринея Лионский. Творения. СПб., 1996. С. 29–30.

<sup>3</sup> Schelling F. W. J. Saemmtliche Werke, Bd. VII. S. 362.

точник зла в мире и в человеке; именно она является источником человеческого своеволия, самовозвеличения, гордыни, т. е. утверждения самости вне Бога и против Бога.

Такое философское развитие получает у Шеллинга гностический миф о происхождении материального мира: поэтому и самый этот мир воспринимается немецким философом в духе гностицизма как юдоль скорби, зла и страдания. Этот же гностический миф лежит в основе теокосмогонии В. Соловьева. Различая, как и Шеллинг, в Абсолюте два центра, или полюса, взаимно обуславливающие друг друга, — единое, т. е. положительное ничто (эн соф) и потенцию бытия, или первоматерию, Соловьев, таким образом, подобно Шеллингу, видит в Боге единство противоположностей. Первая материя определяется и Соловьевым как влечение, стремление, хотение — сила, или мощь бытия, женственное начало в Боге. Будучи в качестве божественной свободным субъектом, эта первая материя, София, или душа мира совершает, по Соловьеву, акт отпадения от Бога, поскольку желает обладать всей полнотой бытия от себя, т. е. утвердиться вне Бога. В результате она «ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением, ибо такую власть она имеет не от себя, а только как посредница между творением и Божеством, от которого она теперь в своем самоутверждении отделяется»<sup>1</sup>. Так божественное всеединство распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов, в материальный мир разъединения, обособления и страдания.

Мир, как видим, возникает не в результате свободного божественного акта, акта творения, а в силу необходимости, т. е. из самой божественной природы, раздвоенной в себе

и подверженной катастрофическим разделениям. Поэтому у Соловьева, как и у Шеллинга, и отношение между миром и Богом — это не отношения творения и Творца, а отношения явления и сущности: проблема трансцендентности Бога оказывается при этом устраненной, хотя Соловьев в более поздних работах, — например, в книге «Россия и вселенская церковь» и пытается сгладить свои расхождения с христианским учением о творении.

Таким образом, первоматерия, или божественная София становится у Соловьева центральным персонажем теокосмического процесса. Это женственное начало в Боге, мировая душа, тело Христово, или идеальное человечество есть «истинная причина творения и его цель..., принцип (начало), в котором Бог создал небо и землю»<sup>2</sup>. Однако, отпав от Бога, София приобретает демонические черты, которые сообщает и возникшему через ее грехопадение миру. «Ложная точка зрения мировой души составляет самую основу этого мира», — подчеркивает Соловьев<sup>3</sup>. Образ Софии у Соловьева двойся: она предстает то как «Другое в Боге», как Божественная Премудрость, то — после ее мятежа и отпадения — как верховное начало природного мира, в своем падшем состоянии ставшее виновником и источником его несовершенства и зла. «Противоречия соловьевской космогонии, — пишет в этой связи кн. Е. Н. Трубецкой, — вообще обуславливаются невозможностью объединить в органическом синтезе христианское воззрение на мир с шеллингианской пантеистической гностикой, которая так или иначе делает Божество или божественный мир субъектом мирового процесса и, следовательно, виновником мирового зла»<sup>4</sup>.

Чтобы устранить двусмысленность в трактовке Софии, Соловьев в сочинении «Россия и вселенская церковь» различает Софию как

<sup>1</sup> Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. Собр. соч. СПб., б. г. Т. III. С. 131.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Россия и вселенская церковь. М., 1911. С. 347.

<sup>3</sup> Указ. соч. С. 235.

<sup>4</sup> Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 376.

божественное начало, как Премудрость Божию, с одной стороны, и мировую душу как верховное начало материального мира, с другой. Мировая душа теперь понимается им как антипод Премудрости, являясь источником зла и хаоса, между тем как София — «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи»<sup>1</sup>. Что же касается души мира, то Соловьев, хотя и именует ее «матерью внебожественного хаоса», но в то же время полностью с этим хаосом не отождествляет: смысл мирового процесса философ видит в борьбе Божественного Слова-Логоса-Христа с адским началом за власть над мировой душой. Эта борьба и составляет подлинное содержание всемирной драмы, в которой решающая роль принадлежит Богочеловечеству.

*УЧЕНИЕ О РАЗВИВАЮЩЕМСЯ  
И СТРАДАЮЩЕМ БОГЕ*

Еще в ранний период Шеллинг видел за службу своей философии тождества в том, что она ввела в сознание эпохи понятие процесса, стала рассматривать природу сквозь призму принципа самодвижения, саморазвития. Позднее принцип развития, высоко ценимый Шеллингом, становится у него ключом к постижению внутренней жизни Божества. В «Частных лекциях, читанных в Штуттгарте» (1810) Шеллинг говорит о том, что если Бог — это живая личность — а именно так его понимает христианская религия, — то его следует мыслить как жизнь, а значит как процесс развития и самооткровения. «Бог сам творит себя, и насколько это достоверно, настолько же достоверно, что Он не есть нечто, с самого начала готовое и наличное, ибо в противном случае Ему не нужно было бы творить Себя»<sup>2</sup>. Такой ход мысли вполне закономерен, если принять во внимание, что и Шеллинг, а за ним Соло-

вьев видят в Боге в качестве «Его Другого» стремление, влечение к бытию, жажду бытия, то есть начало, которое греческие философы называли потенциальностью и которое означает лишение, нехватку, отсутствие того, к чему направлена эта жажда. А поскольку потенциальность всегда стремится к актуализации, то она и служит движущим стимулом движения, развития, самоосуществления, или, как называет его Шеллинг, самосотворения Бога. Принцип эволюции, вначале введенный в качестве характеристики природного мира, теперь объявляется также и характеристикой мира Божественного; как мы уже отмечали, различие между этими мирами у Шеллинга весьма относительно.

Концепция становящегося Бога тесно связано у Шеллинга с его учением об изначальной катастрофе в Божественной жизни, а именно об отпадении от Бога Его «Другого». Как справедливо отмечает П. Козловский, «понятие Бога в гностицизме отличается от христианского Его понимания тем, что гностицизм мыслит Бога как становящегося и страдающего. В гностицизме Божество претерпевает падение и страдает в процессе обретения сознания. Христианство тоже признает страдание Бога, но в христианстве страдание — не результат необходимости, а результат свободы; Бог добровольно принимает на себя страдание из сострадания \к человеку\»<sup>3</sup>. Чтобы понять протекание этого процесса самосотворения Бога, Шеллинг обращается к человеку: становление человеческого самосознания, по его убеждению, дает ключ к постижению внутрибожественной жизни. «Всякое живое существо начинает с бессознательности, с такого состояния, в котором еще не расчленено все то, что впоследствии развернется из него в качестве отдельных моментов... Так же на-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Россия и вселенская церковь. С. 347.

<sup>2</sup> Schelling F. W. J. Stuttgarter Privatvorlesungen // Schelling F. W. J. Saemmtliche Werke. Bd. VII, Erste Abt. Stuttgart und Augsburg, 1860. S. 432.

<sup>3</sup> Koslowski P. Die Pr(f)ungen der Neuzeit. Uber Postmodernitat. Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis. Wien, 1985. S. 74–75.

чинается и божественная жизнь... Это состояние, которое мы характеризовали как безразличие потенций в нем..., абсолютное тождество субъективного и объективного, реального и идеального... Весь процесс творения мира, все еще продолжающийся процесс возникновения жизни в природе и в истории есть, собственно, не что иное, как процесс совершенствования сознания, завершающейся персонализации Бога»<sup>1</sup>. Интересно отметить, что пантеистическое миропонимание тесно связано с антропоморфизмом в трактовке Божественной жизни; эту особенность можно видеть в философии эпохи Возрождения, в некоторых мистических учениях, но особенно ярко это сближение Бога и человека — порой до неразличимости — мы находим у Шеллинга. В индивидуальной, так же как и в исторической жизни человека, мы наблюдаем, как «бессознательное в нас возвышается до сознания, изначальная тьма поднимается к свету... То же самое происходит в Боге»<sup>2</sup>.

Эволюция Божества есть последовательное развертывание божественных потенций, т. е. стадий, уровней бытия. Первая потенция — это слепое иррациональное стремление, «воля, представленная как голая возможность»<sup>3</sup>. Мы уже знаем эту «темную природу» в Боге, знаем, что она и есть возможность будущего творения, а точнее — «отпадения» мира. «То изначальное желание, посредством которого свободный от всякого бытия Бог облекается в бытие, уже является для себя действительным и тем не менее содержит в себе голую возможность будущего творения: ведь это желание есть всеобщее *hurokeimenon*, из которого создано все, ибо материя относится к созданному только как голая возможность»<sup>4</sup>. Итак, Бог Отец — это потенциальное, а не актуальное начало, материя, возможность бытия, «чис-

тое абсолютное равенство самому себе», или «замкнутость Отца»<sup>5</sup>. Из этой потенциальности должно возникнуть бытие, подобно тому, как в природе из низшего, бесформенного вещества возникают сперва примитивные, а затем более сложные, развитые формы жизни. Собственно, это не просто аналогия: поскольку граница между Богом и миром весьма смутна, то эволюция природы — это, в сущности, и есть эволюция божественного всеединства. Чтобы показать, как из первой потенции Божества возникает вторая, Шеллинг обращается к разработанной уже Фихте диалектике абсолютного «Я»: как субъект Я полагает себя вовне в качестве объекта, таким образом, раздваиваясь на Я и Не-Я. В применении к Богу Шеллинг несколько корректирует эту схему: будучи первоначально абсолютным равенством, Бог делает Себя неравным Себе самому: чтобы иметь Себя, Он должен иметь Себя как Другого. Становление Бога неравным себе Шеллинг называет «Божественным воспламенением»: «Это свободное воспламенение, отдаленная цель которого — творение, а непосредственная — иметь самого Себя как Сына...»<sup>6</sup>. Бог-Сын, по Шеллингу, так же как и мир, есть принцип инобытия.

И тут мы подходим к важному моменту: в рамках шеллинговой теогонии невозможно провести сколько-нибудь определенную границу между рождением Сына и творением мира, то есть опять-таки невозможно отделить внутрибожественную жизнь от жизни тварного мира, о чем уже шла речь выше. И своя логика здесь есть: поскольку божественное «воспламенение» ведет к «разделению Бога в Себе», выделению «Другого», то в этом как бы уже предзаложено то самое «падение», в силу которого возникает конечный мир. Этому сближению акта рождения Сына и возникновения мира способству-

<sup>1</sup> Schelling F. W. J. Op. cit., Bd. VII. S. 432–433.

<sup>2</sup> Ibid. S. 433.

<sup>3</sup> Шеллинг. Система мировых эпох. С. 289.

<sup>4</sup> Указ. соч. С. 290–291.

<sup>5</sup> Там же. С. 291.

<sup>6</sup> Там же. С. 292.

ет своеобразное слияние христианских догматов о творении мира Божественным Словом, Логосом, и о Боговоплощении: воплотившись, Бог-Сын тем самым соединил в себе, «опосредовал» божественный и тварный мир. Но такое «слияние» весьма далеко от христианского учения о творении и о Боговоплощении.. Как справедливо отмечает православный богослов В. Н. Лосский, «учение о Логосе как о «посредстве» между Богом и тварным миром характерно для гностиков, отрицавших иноприродность Творца и творения, искавших именно « онтологического моста» между Богом и миром, связующего звена или цепи звеньев. Святоотеческая мысль никогда не видела в Логосе «посредства» между Богом и тварью, но учила о Богочеловеке, неслиянно соединившем в одном Лице совершенное Божество и совершенное человечество»<sup>1</sup>.

Чтобы более обстоятельно обосновать тезис о божественном всеединстве, Шеллинг пересматривает также характерное для христианского богословия, с одной стороны, и греческой философии, с другой, различие вечности как характеристики неизменного и простого божественного начала и времени как способа бытия изменчивого тварного мира. Отвергая тезис Августина, Григория Нисского, Иоанна Дамаскина, Фомы Аквинского и др. о том, что время возникает вместе с творением, Шеллинг вводит время в саму жизнь Божества, различая типы времени в соответствии с особенностями божественных потенций. «Первое время, начинающееся непосредственно с полаганием времени, есть время исключительности, замкнутости Отца. Затем следует время, когда Он разделяет бытие с Сыном, ибо Он должен передать Ему это бытие...»<sup>2</sup>. Оказывается, таким образом, что в жизни Бога «все находится в исторической взаимозависимости»<sup>3</sup>. Тра-

диционное представление о вечности Бога преобразуется тем самым в учение о качественном различии божественных времен, или, что то же самое — мировых эпох, мировых эпох. Время Бога-Отца есть «относительная вечность», в отличие от времени Бога-Сына, уже содержащего в себе, в сущности, время конечного мира; поэтому Шеллинг и утверждает, что мир возник во времени. «Сам по себе Отец есть не желающая времени воля, а Сын — причина и, следовательно, Господь времени, полагающий время Бог. Без Сына существовал бы только принцип времени, но не действительное время... Так как творению предшествует, таким образом, время, в котором Отец время отвергает, то ясно, что мир возник во времени...»<sup>4</sup>.

С помощью качественного различия божественных времен Шеллинг определяет и третью потенцию Божества, которая есть «третье время». «В противоположность времени замкнутости, которое для себя было довременным временем, будем называть настоящим временем, которое есть и содержит в себе действительное время, временем временным. Между тем это второе время представляет собой лишь время перехода из состояния абсолютной замкнутости во время окончательного разворачивания, которое есть... после-временное время, в котором уже нет никакого времени и которое можно назвать после-временной вечностью. Таким образом, собственно время лежит посередине между двумя временами, одно из которых является как прошедшее, а другое — как будущее. Все должно прийти в это последнее время, в эту последнюю вечность, однако еще не пришло в нее»<sup>5</sup>. Перед нами — определение Лиц Божественной Троицы посредством различных «времен», представших как три мировые эпохи: Бог-Отец — прошедшее, Бог-Сын — настоящее, Бог-Дух Святой —

<sup>1</sup> Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж, 1936. С. 20.

<sup>2</sup> Шеллинг. Система мировых эпох. С. 296.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же С. 297.

<sup>5</sup> Там же. С. 300.

будущее. Первая мировая эпоха — эпоха Отца — это исключительное владение бытием (как противоположностью свободе): вторая эпоха — Бога-Сына — преодоление бытия («косной природы»): наконец, третья — «время окончательного преодоления, время, вновь приведенное к свободе, — это время будущего, т. е. завершения времени, и это — время Духа. Таким образом, три Господа господствуют в разное время»<sup>1</sup>. В этом развитии от низшего к высшему и состоит жизнь Божества, представляющая собой историю движения от потенциальности («замкнутости») Бога-Отца к процессу актуализации Богом-Сыном и к завершению этой актуализации, к высшей актуальности в Духе, имеющей наступить в будущем. Эти мировые эпохи в той же мере характеризуют жизнь мира, как и жизнь божественную: между ними, как мы уже знаем, определенной границы нет.

Шеллингова концепция трех мировых эпох восходит к учению калабрийского аббата Иоахима Флорского (XII в.), визионера и пророка, — учению, изложенному как комментарий на Апокалипсис. Согласно Иоахиму, всемирная история проходит три разных «состояния»: от сотворения мира до пришествия Христа — эпоха господства Бога-Отца: от Боговоплощения до XII в. — эпоха Бога-Сына и после XII в. начнется эпоха Духа Святого, Царство Божие на земле. В сочинении «Руководство к Апокалипсису» Иоахим пишет: «Время закона и благодати разделяется на три состояния: под законом, под благодатью, под большей благодатью. Первое состояние называется эпохой Отца, второе — Сына, третье — Св. Духа; а то время, которое было до закона, ... следует считать эпохой Божественного единства, которое род человеческий знал прежде, чем ему было сказано о Троице, которая есть Бог. Вот почему третья эпоха благодати по сравнению с тем време-

нем, которое было до закона, должна быть вдвое более благодатной»<sup>2</sup>. Учение Иоахима Флорского о грядущем земном Царстве Божием имело ярко выраженную хилиастическую подоплеку, оно вскоре было осуждено церковью. Но, начиная с XIII века, многочисленные мистические и еретические движения возрождали это учение, что приводило к восстаниям, имевшим целью приблизить грядущее Царство Духа. У немецких мистиков, в частности у Ангела Силезия, мы встречаем те же апокалиптико-хилиастические ожидания и ту же периодизацию мировых эпох, что и у Иоахима. «Отец был, Сын есть и поднес, а Дух будет в день последней славы»<sup>3</sup>.

И не случайно именно Иоахима Флорского и Ангела Силезия цитирует Шеллинг, завершая свои лекции о мировых эпохах: как и эти его предшественники, он живет мечтой о наступлении третьей мировой эпохи, веря в Царство Бога на земле. В предреформационную эпоху, а особенно в период Реформации эта хилиастическая вера рождала апокалиптически-революционные настроения и нередко приводила к кровавым восстаниям. Достаточно вспомнить, например, хилиастическое движение анабаптистов, закончившееся Мюнстерским восстанием 1530 г., вожди которого с помощью насилия стремились осуществить «скачок в царство свободы» и создать «небесный Иерусалим», предвосхитив тем самым Парижскую Коммуну во Франции и большевистскую революцию в России. Отрицание частной собственности и требование абсолютного равенства легло в основу того переустройства жизни на новых началах, к которому стремились анабаптисты с их пламенной верой в скорый конец света, пытаясь с помощью террора осуществить евангельские заповеди. В эпоху Просвещения хилиастическая вера не умерла, но получила новую, квазирелигиозную форму в виде идеи Прогресса. Немецкий просвети-

<sup>1</sup> Там же. С. 301.

<sup>2</sup> Joachim of Fiore. *Enchiridion super Apocalipsim* / Ed. by E. K. Burger. Ontario 1986. P. 23.

<sup>3</sup> Angelus Silesius. *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe* / Hg. von L.Gnaediger. Stuttgart 1984. S. 144.

тель Г. Э. Лессинг так же мечтает о грядущем Царстве Божием на земле, как и Иоахим Флорский: «Да, оно грядет, и оно несомненно наступит — время Нового Евангелия»<sup>1</sup>. Близкий друг Шеллинга Фридрих Шлегель, глава немецких романтиков хорошо выразил общее умонастроение начала XIX века: «Революционное стремление осуществить Царство Божие на земле — пружинящий центр прогрессивной культуры и начало современной истории. Все, что не связано с Царством Божиим, представляется ей чем-то второстепенным»<sup>2</sup>. Разделявший в юности вместе с Фихте идеи Французской революции, в своем позднем учении вернулся к ее религиозному первоисточку — хилиастическому учению Иоахима Флорского о трех мировых эпохах.

Творчество В. Соловьева тоже проникнуто хилиастическим настроением, которому отвечает характер теокосмогонии русского мыслителя. И хотя Соловьев стремился согласовать свое учение о Боге с христианской теологией, но в силу влияния гностических идей, о котором шла речь выше, ему тоже не удалось избежать представления о развивающемся Боге и провести достаточно определенную грань между Богом и миром. Как и Шеллинг, Соловьев различает Абсолютное Сущее и Абсолютное Становящееся, т. е. Второе Абсолютное. «Если первое есть всеединое, то второе становится всеединым... Это второе всеединое, этот «второй Бог» ... представляет ... два существенные элемента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство, как свою вечную потенцию, постепенно переходящую в действительность; с другой стороны, он имеет в себе то небожественное, то частное, не все, природный или материальный элемент, в силу которого он не есть всеединое, а только становится им... Быть всем, т. е. быть в Боге оно не может, так как тогда оно не было бы частным,

но и быть... безусловно вне всеединства, вне Бога, оно также не может, ибо тогда оно не существовало бы совсем...»<sup>3</sup>. Второе Абсолютное, т. е. всеединство становящееся, как мы знаем, есть у Соловьева мировая душа. Представляя собой, так сказать, часть Абсолюта, она не может быть отделена от него, а значит и мир, Животворящим и единящим началом которого она является, тоже не есть нечто отличное от Бога: мир — это скорее необходимое явление Бога, нежели свободное Его творение. В результате у Соловьева, как и у Шеллинга, становление, а тем самым и время оказываются характеристиками божественного бытия: граница между Богом и миром становится неопределенной.

Несомненно, Соловьев не мог не замечать здесь проблемы. Но разрешить ее ему было трудно, потому что учение о становящемся Боге имело своим центром человека, а именно Богочеловечество. По словам философа, Богочеловечество есть действительность Абсолютного, ибо всеединство по самому своему понятию невозможно без того многого, без того частного, которое оно в себе объединяет. С точки зрения Шеллинга и Соловьева, определить Бога как всеединство — значит, признать человека, человечество конститутивным моментом Божества. И в самом деле, Соловьев пишет: «Так как частное, не все, может существовать только в процессе, как становящееся все, то, следовательно, собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютному Сущему (Богу) и абсолютному становящемуся (человеку), и полная истина может быть выражена словом «Богочеловечество», ибо только в человеке второе абсолютное — мировая душа — находит свое действительное осуществление в обоих своих началах»<sup>4</sup>. И Шеллинг, и Со-

<sup>1</sup> Lessing G. E. Die Erziehung des Menschengeschlechts. S. 86.

<sup>2</sup> Шлегель Ф. Соч.: В 2-х т. М., 1983. Т. I. С. 301.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Собр. соч. Т. II. С. 301.

<sup>4</sup> Указ. соч. С. 306.

ловьев видят в человеке персонификацию мировой души, которая, будучи бессознательным началом, приходит к своему самосознанию в человеке. А отсюда естественно вытекает вывод, что человек не есть — в основе своей — тварное существо; и действительно, Соловьев убежден, что человек совечен Богу: в противном случае, полагает он, человека невозможно считать свободным и бессмертным существом. «Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление..., а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании... можно разумно допустить две великие истины: ... человеческой свободы и человеческого бессмертия»<sup>1</sup>.

В христианском богословии тварность человека не препятствует ни его свободе, ни его бессмертию; догмат о том, что Бог сотворил человека по своему образу и подобию, как раз и говорит о высоком предназначении человека и о том, что разумная человеческая душа, наделенная свободой, является бессмертной. Однако Соловьеву представляется, что учение о тварности человека слишком принижает его. И чтобы не оставалось никакого сомнения в том, что тварность человека несовместима с божественным его назначением, Соловьев пишет: «Легко видеть, что, представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени, и следовательно для Бога как бы случайным, так как предполагается, что Бог может существовать и без человека и действительно существовал до сотворения человека, представляя себе... человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы»<sup>2</sup>. Таким образом, человек — не продукт божественной свободы,

как и весь тварный мир, ибо акт творения — это свободный акт Бога, но человек соприроден и совечен Богу. Как мир, по Соловьеву, есть явление божественной сущности, так — тем более! — и человек; но он есть явление только в своем чувственном облике, так как он существует среди других явлений; в существе же своем он — часть вечного, божественного мира.

Учение Соловьева о Богочеловечестве как становящемся Боге родственно не только теософии Шеллинга и немецкому идеализму от Фихте до Гегеля: как и немецкий идеализм, оно восходит своими корнями к христианской мистике, и не только к Беме, но и к Мейстеру Экхарту. В мистике Экхарта происходит сближение божественного и человеческого, какого не допускает ортодоксальная доктрина христианства: глубина человеческой души («искорка») оказывается вынесенной за пределы тварного бытия. Поэтому человеческая душа именуется у Экхарта «Словом Божиим», т. е. Богом-Словом, и каждый человек в этой непостижимой глубине своей души есть, по Экхарту, Бог, Сын Божий. Вот почему «у Бога во всем существе Его нет ничего столь сокровенного, что было бы недостижимо для души...»<sup>3</sup>. Экхарт различает внешний (сотворенный) и внутренний (нетварный) уровни души; к внешнему уровню принадлежат силы, способности души, которые могут существовать лишь деятельным образом и связывают человека с тварным миром, тогда как «внутреннее» души имеет больше единства с Богом, чем с тварной «оболочкой» человеческого существа.

В понимании человека у многих мистиков, как и в немецком идеализме, ощущается влияние гностицизма. Один из исследователей христианства патристического периода, Л. И. Писарев, уделявший большое внимание также и гностическим учениям, отмечал: «Весь мир и особенно сам же человек пред-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. Т. III. С. 117.

<sup>2</sup> Там же. С. 117–118.

<sup>3</sup> Духовные проповеди и рассуждения Мейстера Экхарта. М., 1912. С. 103–104.

ставлялся (*гностикам.* — П. Г.) самооткровением божественного разума — Логоса. Задача гностика-философа поэтому и сводилась к толкованию смысла мировой жизни и к открытию в ней крупниц истины, рассеянных повсюду, но более всего сконцентрированных в разуме человека, этом наилучшем органе откровения Логоса»<sup>1</sup>.

Согласно Соловьеву, Богочеловечество как единый организм, единое существо, и есть, собственно, «Второй Бог», София Премудрость Божия, становящийся Абсолют, жизнь которого и составляет содержание исторического процесса, цель и смысл которого — в восстановлении целостности и всеединства Бога, всеединства, утраченного в силу грехопадения мировой души. Тогда наступит победа на земле правды и добра, которое Соловьев вслед за Шеллингом иногда называет эпохой Духа, связывая его с полным преображением нынешней жизни в теократии как осуществлении его юношеской мечты о земном явлении Царства Бо-

жия, мечты, которая вдохновляла философа на протяжении всей его жизни — вплоть до самого последнего периода. В одном из писем кузине в 1873 г. Соловьев делится этими заветными мыслями: «Я ... так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною признанная, рано или поздно будет... признана всеми, и тогда своею внутреннею силою преобразит она весь этот мир лжи, навсегда ... уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной, ... ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется человечество... и во всей своей славе явится царство Божие — царство внутренних духовных отношений, царство чистой любви и радости — новое небо и новая земля...»<sup>2</sup>. Как видим, учение о становящемся Абсолюте у Соловьева, так же как и у Шеллинга, глубоко связано с хилиастическими ожиданиями, роднящими между собой религиозные — в том числе и гностические предположения этого учения с общей для XIX в. — квазирелигиозной — верой в Прогресс.

<sup>1</sup> Писарев Л. И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Казань, 1915. Т. 1. С. 178.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Письма. СПб., 1911. Т. III. С. 84–85.