

необходимость задается разумом, т. е. в теоретическом исследовании целостного определения условий познания, поскольку последнее в области единичного остается мнимым и неопределенным. Из чего следует, что озабоченность трансцендентального исследования сознания проблемой субъективности сама по себе непонятна для мышления, т. е. данное переживание немислимо. Мыслима только ситуация (возможность), в которой оно может иметь место, что и демонстрирует случай «несуществующего единого», представленный в «Пармениде» Платона.

А.А. ФЕДОРОВ

**ИЗМЕРЕНИЯ ПЕРСОНАЛИЗМА:
ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ЕГО «СОФИЯ»
НА ПУТИ ОТ ЭММАНУЭЛЯ СВЕДЕНБОРГА
И ФРИДРИХА ШЕЛЛИНГА¹**

«Учения Бэма и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии — вечного завета², — напишет В. С. Соловьев в наброске «Теологические начала», который относится ко времени создания «Софии», и вслед за этим пропозиционирует свое «философское место» как следующее непосредственно за Шеллингом. Молодой русский философ полагает, что названные им мыслители и он сам занимаются одним общим делом. Определим это дело как философско-мистический синтез и рассмотрим его основания и метод, обратившись к концепциям Сведенборга, позднего Шеллинга и раннего Соловьева.

¹ Работа выполнена в рамках гранта Президента РФ МД-3323. 2007. 6 для государственной поддержки молодых российских ученых — докторов наук.

² *Соловьев В. С.* Планы и черновики // Соловьев В. С. Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 177.

© А.А. Фёдоров, 2008

В истории европейской философско-мистической традиции, переживающей после деятельности Я. Беме (1575–1624) острый кризис эклектизма и девальвации метода, в середине XVIII — первой трети XIX вв. возникает явное намерение к созданию супер-синтезов³, концептуальных построений, имеющих целью: создание нового откровения (Э. Сведенборг), нового, в контексте времени, понимания исторической сущности человека (Луи-Клод Сен-Мартен), обоснование и создание поэтического синтеза персонального мира (Фр. Гельдерин), переосмысление, философскую обработку и упорядочивание важнейших персональных философско-мистических опытов (Фр. Баадер), создание новой философии бытия и времени у Шеллинга, и, вполне допустимо утверждать, попытку осуществить все эти намерения в целом, что и предпринимает В. С. Соловьев. Предположим, что в 1876 г., он уже предвидит грандиозность такой задачи, но, имея от роду 23 года, считает ее вполне допустимой, обоснованной и осуществимой. Так появляется рукописный корпус «София» — один из уникальных примеров свободной, не отягощенной никакой доктринальностью философско-мистической рефлексии.

Можно сказать, что трактат был событием ожидаемым и необходимым для европейской философско-мистической традиции, так как она сложилась в России начиная с философов-мистиков «новиковского круга», продолжаясь у М. М. Сперанского, В. Ф. Одоевского, С. С. Уварова. Очевидно, что молодой Соловьев предложил модель, хотя уже и несколько запоздалую, универсального синтеза, так же как это недавно пытались сделать в той же традиции Э. Сведенборг, Фр. Баадер, и Шеллинг. Действительно, в соловьевской «Софии» преломляется вся полнота философско-мистической традиции, чрезвычайно корректно, рационально, при этом опираясь на личный опыт озарения-откровения (а не на его имитацию как «традиции», наподобие П. Балланша, Ф. Ламенне, Фр. Баадера, что во сто крат хуже). Идеи Оригена здесь соседствуют с идеями И. Экхарта и герметизма, что особо подчеркивается формой диалога Софии и Философа, идеи Николая Кузанско-

³ См. об этом, напр.: *Козловски П.* Философские эпопеи: Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 37–52.

го с идеями Оригена и Я. Беме, идеи Беме с поздней натурфилософией и «последними достижениями» науки, вроде открытия партеногенеза у пчел и объяснением с его помощью случая «с нашим Спасителем». В «Софии» содержится допущение о вечности мира; наконец-то, впервые в русской философии источник зла обнаруживается в Абсолюте, девальвируются адские муки, и обретает новое рождение идея апокатастасиса; в стиле необемизма Фр. Баадера разрабатывается эротическая утопия и т. д.

При всем многообразии тем и разнообразии путей мысли философско-мистическая концепция «Софии» позволяет обнаружить ряд очевидных основополагающих принципов. Прежде чем сделать это, обратимся к двум предшественникам и наставникам Соловьева в деле создания «универсального синтеза».

По своим масштабам концепция Э. Сведенборга⁴ (1688–1772) сравнима с дантевским проектом мироздания. Это — развернутый во всех подробностях, чрезвычайно строгий рационалистический проект мироустройства, где в основе лежит идея эмпирического личного присутствия сущности автора в духовном мире. Автор считал свои сочинения новым откровением Бога человеку, по сути дела событием «второго пришествия». Это — дело вкуса, хотя, безусловно, архитектура духовного мира у Сведенборга заслуживает определенного внимания, так же как и ряд оригинальных идей, вроде идеи о цикличности Страшного Суда в духовном мире, что, впрочем, есть лишь снятие ограничений с оригеновского «маятника» апокатстасиса.

Представление о предельных основаниях концепции и методе Сведенборга можно получить из двух его сочинений — «О небесах, о мире духов и об аде» (Лондон, 1758) и «Ангельская Мудрость о божественной любви и божественной Мудрости» (Амстердам, 1764)⁵. Существует возможность обнаружить четыре основополагающих принципа построения концепции у шведского мистика.

⁴ До сих пор наилучшее изложение этой концепции по-прежнему принадлежит В. Соловьеву (*Соловьев В. С.* Сведенборг // Энциклопедический словарь: В 82 т. + 4 т. доп. / Издатели Ф. А. Брокгауз и И. А. Евфрон. Т. XXIV. СПб., 1897. С. 75–80).

⁵ Далее цит. по: *Swedenborg E.* 1) *De coelo et ejus mirabilibus, et de inferno.* Stuttgart, 1954 (СМ); 2) *Sapientia Angelica de Divino Amore et de Divina Sapientia.* Stuttgart, 1843 (SA) с общепринятой строчной пагинацией.

1. Принцип «*distincte unum*» (SA, 14–22), *раздельно одно*, или неразличное. Реализуя в своих сочинениях этот важнейший для него принцип, Сведенборг пытается добиться, хотя и не слишком последовательно и, вероятно, не совсем намеренно, любопытного эффекта — выражения, свойственных И. Экхарту, Николаю Кузанскому, Я. Бёме, европейской каббалистике, проблематики представления целого-как-целого (Абсолюта) в качестве эволюционной величины через посредство терминологического аппарата «классической» философии, восходящего от Боэция, Иоанн-Скот Эриугены, Гильберта Порретанского, Фомы Аквинского к Спинозе, Г. Лейбницу и Л. Вольфу. Этот принцип у Сведенборга играет ту же роль, что и в схоластическом мышлении принцип *concordantiae*, *согласования* противоречивого как примирение различных авторитетов в одном трактате⁶. С той лишь разницей, что у шведского мистика он понимается как *ratio essendi*.

Действительно, во-первых, принцип «*distincte unum*» устанавливает неразличие в Боге. А, точнее, в Божестве — либо Любви и Мудрости как Божественного бытия, причем, взятые в различии они есть Божественное бытие и Божественное существование, или «*правда/истина*» и «*суд*»/ «*порядок*»/ «*закон*» (SA, 34–38), либо с помощью этого принципа снимается противоречие между с трудом поддающимися экспликации понятиями «*Божественные благо/любовь/истина/порядок*» (СМІ, 13–18, 107 ест.). Во-вторых, этот принцип устанавливает неразличие бытия и существования в Богочеловеке, на основании чего строится идея человеко-миробогopodobия⁷ как основания принципа соответствия.

2. Принцип «*correspondentia et repraesentativum*» (SA, 3), *соответствие и прообразование*, как установление соответствия природного и духовного мира как самих по себе, так и посредством человека в качестве фундаментального закона мироздания, когда «все

⁶ См. об этом: *Панюфский Э.* Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 66 и сл.

⁷ См.: (СМІ): «...и во всей бесконечности всех своих сообществ небеса есть Божественный человек, потому что Божество (*Divinum*) посредством Господа образует собой небеса...» (59), тогда как Господь есть «...Бог в человеческом образе» (86), он «являет себя в Божественном ангельском небесном образе, что есть образ человеческий» (79) и «...небеса в неразличии своем есть образ человеческий вследствие Божественного человеческого начала Бога...» (81).

существующее на земле и вообще все существующее в мире есть соответствие»⁸, так как «мир природный заимствует свое бытие и существование (existit et subsistit) от духовного, а тот <...> от Божественного» (СМІ, 106). Именно в таком виде предстает у Сведенборга унаследованные от медиа- и неоплатонизма в схоластику, аккумулированные впоследствии Лейбницем, широко известные в европейской философско-мистической традиции по герметическому сообществу принципы симпатии и фабрикации. Весьма обыденные по своей форме и выражению, они служат основанием для самого перспективного в дальнейшей истории философско-мистических синтезов принципа существования.

3. Принцип «subsistentia», субсистенции, *существования*. Это один из самых сложных моментов учения Сведенборга. Предельно кратко его можно выразить через периодически повторяющуюся формулу — «subsistentia est perpetua existentia» (СМІ, 9, 106, 303) (SA, 50, 152). Ее понимание встречает ряд непреодолимых трудностей, поскольку сам автор не в состоянии ясно и раз и навсегда эксплицировать базовые категории, а тем более идентифицировать процесс их взаимодействия: именно эта задача станет одной из важнейших для Шеллинга в 1820–1840-е годы.

Что содержится в субсистенциональном принципе? Прежде всего явное намерение, в стиле функционализма, обнаружить универсальный способ взаимосвязи базовых онтологических категорий — esse (*бытийствовать, быть*), essentia (*естество, возможно, суще*), ens (*существо, суще, иногда как бытие*), existerе (*осуществляться, существовать*), existentia (*существование, бытие*), subsistentia (*существование*), quod solum Est (*что только есть*), Ipsum (*Самое*), Unicum (*Единственное*), substantia (*субстанция в смысле сущности*). Причем этот способ взаимосвязи оказывается решающим доводом в осуществлении комунцирования всей концептуальной конструкции, т. е. он должен исходить из *соответствия* принципу «distincte unum», иначе говоря, должен установить такой метод взаимосвязи категорий, в котором бы фиксировалась близкая Я.Бёме модель саморазвития целого-как-целого, динамика нераз-

⁸ Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде / Пер. А. Н. Аксакова. СПб., 2000. С. 84; 77–78.

личия. Тогда формула «subsistentia est perpetua existentia» может быть понята следующим способом.

Следует утверждать, что Сведенборг «классическим» способом, исходящим от Боэция⁹, Эриугены, фиксируемым у Гильберта Порретанского¹⁰, производит разделение между понятиями «quod est», *что есть*, и «quo est», *благодаря чему что-то есть*. Первое, если это quod solum Est, есть Ipsum (*Самое*)= универсальная субстанция=Божественная любовь, то, что одно имеет бытность. Второе есть субсистенция, то, источником чего является Unicum (*Единственное*)=универсальная форма=Божественная Мудрость, то, что дает возможность «единичного множества», или, как у Гильберта, «сингулярности». Причем, Сведенборг подчеркивает, что existentia как раз «сохраняется первым началом, самым сущим, основой (ipsum esse)...всякой жизни», что есть «любовь» (СМІ, 9). Именно от ipsum esse сингулярное (вещь феноменального или интелегивельного плана) получает свое бытие и затем благодаря ему продолжает сохранять свое существование. И это позволяет Сведенборгу сказать вслед за Экхартом, что Бог не только сотворил, но и продолжает творить мир, и, вслед за Г.Лейбницем, что сущее и существование неразрывны.

Вышесказанное позволяет заключить, что формула «subsistentia est perpetua existentia», т.е. «существование как собранная единичность, есть длящееся непрестанно бытие основания», является весьма близкой классической лейбницевской формуле «principium reddendae rationis sufficientis», *принцип доставки достаточного основания*, как передает это Хайдеггер в «Положении об основании»¹¹, и который он полагает одним из важнейших принципов грядущей интенции исторического разума. Сам Сведенборг до того момента, покуда он занимается метафизикой и не начинает рассказывать о чем ангелы беседуют с Ньютоном, полностью осознает значение субсистенциональной парадигмы и формирует на ее основе еще один принцип, позволяющий ему создать мето-

⁹ См., напр.: *Боэций*. Против Евтихия и Нестория // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 173–175.

¹⁰ См. об этом: *Неретина С. С.* Гильберт Порретанский: искусство именованья // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 95–96.

¹¹ *Heidegger M.* Der Satz vom Grund. Pfullingen, 1957. S. 68.

дологическую основу для «чистого присутствия» своего персонального мира.

4. Принцип «reformation et regeneration», *преобразования и возрождения*. Идея пользы или назначения-служения (usus), что функционалистски демонстрирует положение вещи в ее связи с основой, когда «Все, что есть в природе существует соответственно Божественному порядку» и «Всякое добро есть как добро только по мере его служения» (СМІ, 107), в тот момент, когда речь заходит об определении ее *онтологического соответствия* в устройстве мироздания, оказывается укорененной в человеке. В нем содержится «предельная степень порядка» (СМІ, 315), или «intimum» (SA, 13) (СМІ, 39), *самое внутреннее*, то, что у Парацельса называлось «Ens astrale», *звездный центр*, что в немецкой спекулятивной мистике после Беме понимается или как чистая способность созерцания трансцендентного, или как чистого присутствия в трансцендентном, к чему и склоняется Сведенборг. По его мнению, именно «intimum» есть и «жилище Господа», и «внутренние небеса», и через его посредство (medium) в человеке могут быть восстановлены (redintegrata) и умножены (multiplicata) (СМІ, 315) «ангельские» потенции человеческой сущности, актуализация и активная деятельность «духовного существа» в человеке. После этого начинается процесс «преобразования и возрождения натурального человека» (SA, 263). Его итогом будет создание достаточных условий в целом-как-целом человеческого существа для активной самодеятельности Божественного порядка, когда базовый принцип коммуникации мироздания, исходящий непосредственно от Господа посредством Божественного блага, становится движущей силой «intimum» при сохранении его как «intimum», т.е. трансцендентное становится как имманентное. Тогда «intimum» Божественного порядка становится «рассадником (seminarium) небес», строительство персонального мира закончено и он приобретает способность «к дальнейшим творениям путем порождения (per procreations)» (СМІ, 315).

Фридрих Шеллинг в ряде своих сочинений 1820–1840-х годов¹² осуществляет уникальный тип синтеза, находящегося на

¹² Рассматриваются два сочинения, отражающие эволюцию взглядов Шеллинга — «Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрн-

границе двух крупных идейных сообществ — традиции немецкой классической философии и европейской философско-мистической традиции, причем делает это таким образом, что его концепция оказывается выведенной за пределы поле-континуумов и первого и второго ментального события. Этот синтез ради создания новой философии-науки бытия и времени состоит из четырех взаимозависимых направлений: онтологический синтез, где происходит выяснение динамики целого через взаимодействие четырех категорий (сущее, бытие, сущность, существование); синтез творения, в котором решается вопрос, сформулированный в 1821 г., «Почему вообще есть нечто? Почему не ничто?» и осуществляется критика эманативной и апофатических концепций; софийный синтез, т. е. во многом зависящее от Экхарта и Беме намерение сформулировать посредством идеи «мудрости» принцип инобытия в Боге; «синтез времен», на примере которого в настоящей статье и будет предпринята попытка кратко оценить итоги этого «синтетического» следования.

Прежде всего речь заходит о методе. Фр. Шеллинг говорит о «теоретической философии» (SW, 66) как «науке» и, как мы себе представляем, вкладывает в это понятие три принципа.

1. Принцип времени. Подлинная наука имеет основу, которая формирует ее как систему целеполагания, создает феноменологический эффект пред-понимания и дает телеологию метода. Это — проблема времени как «исходный пункт всякого философского исследования», без которого «наука остается вне жизни». Решая этот вопрос, т. е. делая его основополагающим, или, словами М. Хайдеггера, вкладывая в него смысл «положения об основании», философия способна достичь своего истинного смысла — «вывести целостный организм вещей из мировых времен» (SW, 65). Целое вещей в мировых временах есть *die Alleinheit, всеединое*. Его главная идея в том, что «все существующее исходит

ста Ласло» (*Shelling F. W. J. System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Frankfurt am Main, 1990* — далее SW с указанием страницы), «Философия откровения» (*Shelling F. W. J. Philosophie der Offenbarung // Werke. Originalausgabe. München, 1983* — далее PO с указанием страницы).

бытием из Бога <...> и представляет собой протяженную субстанцию, существующую через Бога и в Боге» (SW, 281)¹³.

2. Принцип диалектики. «Наука в подлинности своей есть целая полнота достижимой объективности и блаженного созерцания» (SW, 124), или, пользуясь термином Я. Бёме и Ф. Оетингера, «центрального созерцания» (SW, 121), т.е. целостное сочетание в пределах персонального мира рационального и мистического дискурса, рационального философского познания, как «органа знания» и интуитивистского акта озарения. В этом неразличии, что есть «внутреннее искусство беседы», саморефлективное творчество, «Я»-внутреннее открывает в себе «всеединое» — «подлинная диалектика» (SW, 122).

3. Принцип инобытия. «Возможность инобытия есть принцип всякой науки. Не может быть науки без понятия о становлении неравным себе и становлении снова-равным себе. Таким образом, воля есть также и истинный принцип всякой науки, что следует понимать как мудрость» (SW, 289). По сути дела, это развитие идеи «принципа диалектики», т.е. способность подлинной структуры научного понимания как целого творчества внутреннего Я, противопоставить себя самой себе, обнаружить в себе принцип порождения нового, как отличное от себя, но имеющееся в себе — равно как и Бог имел в себе принцип инобытия. Собственно речь идет о том, чтобы в основании собственной самости, или, по словам И. Канта, «первоначальном синтетическом единстве апперцепции», обнаружить принцип «не-Я», позволяющий, оставаясь в пределах основания, совершить рефлекссию над самим основанием. Причем, следует полагать, что Шеллинг в период «философии откровения» как раз намеревается достигнуть универсальности этого принципа, т.е. рассматривать его как онтологию, что и будет продемонстрировано ниже.

Следующим шагом Шеллинга будет обнаружение основания времени. Этот процесс имеет три принципа-этапа.

1. Принцип-этап «*ταυτουσία*» *до-творения* (SW, 296), в котором есть Бог-всеединый потенциально, тогда как всеединым он стано-

¹³ Здесь Шеллинг специально оговаривается, что такая позиция не может характеризоваться как субстанциональный пантеизм (в чем его обвинял, помимо прочих, и Ф. К. Баадер), но как «сверхсубстанциональный» (SW, 281–282).

вится «только в акте творения». Далее следует акт актуализации свободного желания, воли, «иронии», «игры божественных отношений», который немецкий исследователь М. Френч, к примеру, сравнивает с каббалистическим цимцумом¹⁴, т. е. самоотступлением Божества в самое себя, чтобы «от-творить» (РО, 211), освободить место для творения.

2. Принцип-этап *ἰσοουσία* (*единосушие*) (SW, 286), когда происходит разворачивание Божественной тринитарности. Причем Шеллинг замечает, что само различие неразличия («различия сотворенных вещей») имеет основание в самодинамике троичной Божественной основы, в котором формируется

3. Принцип-этап *ὑποκειμενον* (под-лежащее, субстрат, субстанция), «желания <...> из которого создано все» (SW, 291). Это — этап-процесс возникновения инобытия, что есть «мудрость». Подобно тому как Бёме характеризует Софию как «наглядность», Шеллинг употребляет для ее характеристики термины «идея», «вид» (SW, 297), «видение» (РО, 293) и указывает, что «мудрость отлична от господя, господь имеет мудрость, он есть господь над этим принципом, он обладает ею, но он не порождает ее в начале пути, т. е. прежде, чем выступить из самого себя». По сути дела — это способность Бога отстраниться от себя-в-себе. Вместе с инобытием-как-мудростью возникает, «субстанциональное время» (SW, 303 или РО, 196), «время принципа времени» (SW, 303). С этого принципа начинается творение как история мировых эпох, и история саморазворачивания Божества в своем инобытии.

Действительно, следует утверждать, что принцип-этап *ὑποκειμενον* должен иметь по крайней мере тройкую характеристику: во-первых, это — «мудрость» как видение грядущего мироздания (РО, 292), онтологический акт-потенция мира; во-вторых это — то, к чему должен прийти человеческий разум, переживший преобразование как вторжение-разворачивание мудрости «как могущего быть» (тогда как для самой мудрости это событие есть «возвышение до субъекта»), в итоге чего должно возникнуть существо «нового движения», преодолевшее перво-падение, что есть отпадение от божественной омоуси (как и Экхарт, и Сведенборг

¹⁴ *Frensh M.* Weishael in Person. Riga, 2000. S. 97 (Manuscript. CD-version).

Шеллинг утверждает, что «Истинная сущность человека <...> тождественна источнику творения» (SW, 122)) и способное, совершенно в духе герметического «Поймандера», к «овладению всем существующим»; в-третьих, включая в себя первое и второе и в то же время будучи включенным во второе, основываясь при этом в принципе-этапе «*ομοσιαι*», происходит, соединяя в неразличие всю концепцию, формирование концепции «мировых времен/эпох».

С одной стороны, это попытка синтеза «истории времени», исходящей от досократиков, Платона, Аристотеля, Плотина, продолжающейся в психологизме Августина, нововременном психологизме, трансцендентальной философии¹⁵, осуществляющаяся в контексте европейской философско-мистической традиции. Это попытка имеет намерение создать онтологию неразличия вечности и времени; установить всевременность как динамику целого-как-целого, для чего используются достижения онтологического синтеза, одним из которых является различение статуса основы и существования, сущности и существования для определения Божества¹⁶.

С другой стороны, это еще одна страница в истории персоналистской антропологии, где осуществляется поиск новой онтологии. Действительно, говоря о трех временах, или трех эпохах («время-замкнутость», время-вечность «господа бытия»; время творения, где пребывает «господь времени», «полагающий время бог»; «после-временное время, или «после-временная вечность» (SW, 388), время святого духа) и указывая, что «во всей этой последовательности времен единственный принцип — инобытия —

¹⁵ См., например, об истоках этого процесса подробное исследование: *Гайденко П. П. Время и вечность: парадоксы континуума // Вопросы философии. 2000. № 6. С. 110–136.*

¹⁶ М. Хайдеггер по этому поводу замечает: «...основа как то, что образует опору, существование как самооткровение <...> это различие никак не совпадает с распространенным в философии: essential и existential, сущность и Dasein, бытие-что и бытие это» и подчеркивает, что, в общем-то, можно говорить, что у позднего Шеллинга речь заходит о предшествовании существования сущности (*Heidegger M. Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit. Tübingen, 1971. S. 129*) — именно это следует из разворачивания принципа-этапа *βλοκείμενον*, но, по нашему мнению, лишь как одна из фаз «пульсации» целого-как-целого.

представляет собой собственно длительность — αἰὼν мира...», Шеллинг замечает, что время подлинной свободы, время будущего, к которому устремлен мир и человек — это время будущего, что есть «время духа» и вся эта последовательность времен снимается в понятии Бога. Причем, *понятие* в онтологическом статусе есть «die unendliche Potenz des Sein» (РО, 105), *бесконечная потенция бытия*. Тогда становится понятно, почему Шеллинг, говорит о «божественности существующего» (die Gottheit des Existierenden, РО, 232)¹⁷ как о саморазворачивании Божества в Софии через посредство человеческого Я, через посредство философско-мистического акта созидания персонального мира. В ином онтологическом статусе эта программа будет реализовываться и М.Хайдеггером и, можно предположить, что недостигнутое в поиске радикальной взаимообусловленности человека и Абсолюта у Шеллинга его соотечественник реализует идей, что «в ожидании своей способности быть Dasein *подступает к самому себе*»¹⁸.

Молодой русский философ в «Софии»¹⁹ начинает с того, чем заканчивает Шеллинг и, на первый взгляд, стремится к тому, чем завершает свои размышления на тему персонального мира Сведенборг. В итоге возникает вполне самостоятельная философско-мистическая концепция, основоположениями которой являются три принципа, имеющие явную тенденцию к объединению в «distincte unum», *раздельно одно*.

1. *Принцип основания*. Первый принцип вполне можно обозначить так же, как это уже делал Шеллинг, — ὑποκειμενον. В.С.Соловьев намеренно пишет это слово по-гречески (София, 46–47), объединяя в его исконном буквальном значении «подлежащее», которому в свое время все тот же Хайдеггер обеспечит статус особой категории, смыслы целой симфонии терминов — «субстрат» («аристотелевский» смысл), «субъект» (или «ипостась», как верно замечает комментатор текста А. П. Козлов, что соответ-

¹⁷ Тезис о том, что существование предшествует сущности. См. об этом, напр.: Резвык П. В. Бытие, сущность и существование в поздней онтологии Г.В.И.Шеллинга // Вопросы философии. 1996. № 1. С. 121.

¹⁸ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. А. Г. Чернякова. СПб., 2001. С. 350.

¹⁹ Соловьев В.С. София // Соловьев В. С. Полн. собр. соч. и писем. Т. 2 (далее в тексте — *София* с указанием страниц).

ствует образцу, распространенному в святоотеческой традиции), «абсолютное начало» (в стиле Шеллинга), наконец, «субстанция» (как это бы сделал Сведенборг) и «материя», в смысле *prima materia*, которая, к примеру, для Парацельса и по другому для Беме является одним из имен, или одним из принципов *Mysterium Magnum*. «*Mysterium Magnum*, — писал по этому поводу Парацельс в “Философии к афинянам”, — есть единая мать всех смертных вещей, и все они берут в ней свое начало, и не одна за другой, но одним творением были даны субстанция, материя, форма, сущность, природа и склонность»²⁰.

Автор «Софии» создает такую ситуацию, что вся это поли-монофония смыслов, которую можно было бы выразить термином «основание», прошествует через весь трактат, легко добываясь коммуникативного эффекта для трех первых сведенборговских принципов («раздельно одно», «соответствие», «существование») и, принимая форму «совершенно целостного и в высшей степени различного» (София, 137), выйдет за его пределы «всеединством».

Тогда, в принципе основания обращают на себя особое внимание две характеристики. Во-первых, он «ипостасный» или *личностный* (что здесь не означает «отдельность», или «бытие для себя», но самосознание и самотворение) — именно так понимал это слово в свое время Иоанн Дамаскин, и именно такой смысл посредством Софии как самосознания мира вкладывает в него Шеллинг. У Соловьева (София, 111–113) три «ипостаси» (Дух, Ум, Душа), которые пропозиционируются по отношению к Богу и Софии точно так же, как у Беме и у Шеллинга, в процессе «самообнаружения» (это и есть «софийное» действие) друг друга становятся как «единая субстанция», «единое существо», «единый организм», «совершенный организм» (София, 143), который, сначала получает герметическое название «великий Человек» (София, 115), затем «Человечество» (София, 137) и, наконец, «Церковь» (София, 143).

Во-вторых, основание содержит как «возможность бытия, так и относительность не-бытия», как потенциальное, так и актуальное, как единое, так и разделенное, множественное (София, 117), как сверх-добро, так и сверх-зло («антибожественное» начало —

²⁰ *Paracelse. Philosophia ad Athenienses* // Th. Paracelse Gesammelte Werke: 13 vol. [1920–1931] CD-ver. [1999] © DAE. V. VIII. P. 1.

София, 121) и тогда действительно — «основание поэтому считается Великой Мистерией, или хаосом, что из него и в нем содержатся и появляются добро и зло как свет и мгла, жизнь и смерть, радость и отчаяние, блаженство и ненависть — все заложено в этом основании, основание душ и ангелов, и всех тварей, как добрых, так и злых, неба и преисподней, и видимого мира со всем, что в нем есть»²¹.

2. *Принцип потенциального-актуального*, или принцип «самоутверждения», в котором реализуются шеллинговские принципы инобытия и времени. Он исходит из принципа основания, вернее, словом Соловьева, «обнаруживает» себя в нем. Существуют три трансцендентных мира в единстве ипостасей: мир чистых духов (Дух), мир идей (Ум), мир душ, неотделимых от тел (Душа). Человек существует не в особом четвертом, но в третьем мире, отделившимся от единой субстанции единого организма ипостасей. Объяснение, почему случилась эта космическая катастрофа, почему произошла девальвация мира душ сначала вполне соответствует программе оптимистического гнозиса «Герметического корпуса» (Душа «хотела быть для себя, создать свой мир и управлять им» — София, 121), а затем становится аргументацией в стиле Беме и Сведенборга: поскольку в Душе изначально содержится антибожественность, ее необходимо отвергнуть, т. е. познать и испытать. Иначе говоря, она «решается» (София, 123) на то, чтобы «восстать», поменять местами потенциальное (разделенность) и актуальное (единство) и, обладая в самой себе возможностью бытия-как-разделенного, своей волей создавать отдельные начала и элементы, устраивает именно по этим причинам катастрофу сидеральных масштабов, которая снимает для Соловьева как теолога проблему первогреха. Душа реализуется в разделенном мире как «субстанциональное тождество и актуальное разделение», «порождая» (София, 125) формообразующее начало здешнего мира (Де-

²¹ *Böhme J. Clavis, oder Schlüssel, das eine Erklärung der vornehmsten Punkte und Wörter, welche in diessen Schriften gebauhet werden // Böhme J. Sämtliche Schriften: In 10 Bd + 1. Bd IX. Stuttgart, 1955–1961. 20,23. Ср. у С. Л. Франка: «...то и другое сливается в неразличимое хаотически-безбрежное единство бесформенного бытия вообще <...> что-то в нас действительно происходит из этой темной бесконечности исконно-непосредственного бытия вообще и образует с ним единство» (Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 332).*

миурга) и начало индивидуального, эгоистического, для-себя-бытия (Сатана), при том, что «Душа есть Сатана — в этом Мудрость». Раз так, то этот процесс, что во всей его совокупности называется «самоутверждением», касается прежде всего саморазвития Софии и представляет собой процесс адаптации Абсолюта к человеческому: первичное со-единство с универсальным и всеобщим не добровольно и не свободно, оно только лишь первично. Поэтому в процессе самореализации необходимо добиться принятия его как истинного и единственно возможного.

3. *Принцип самопожертвования.* С момента начала осуществления принципа потенциального-актуального возникает и становится определенной целью этого космического катастрофического процесса, превращающая предыдущий принцип в своего рода оригеновский «маятник» апокатастасиса: «осуществление души и Бога в душе» (София, 135). Речь идет о душе каждого человеческого существа — и здесь у Соловьева происходит переосмысление и объединение сведенборговского принципа «преобразования и возрождения» и шеллинговского принципа-этапа *ὑποκειμένου*, что, по сути дела означает возвращение к истоку — принципу основания. В процессе самопожертвования, что есть «приобщение эгоизма к целому» (София, 145), должен возникнуть «великий Человек», человек «союза» Души и Ума, человек «целостного различия» (София, 137), который может осуществиться только как «Человечество», совершенный, внутренне свободный союзный социальный организм, или «Церковь», в котором все индивидуальное должно стать «материей Логоса» (София, 143). А это и есть, как было показано выше, возвращение к основе (лейбницианско-хайдеггерианский «принцип доставки достаточного основания»). Речь *вообще* не идет, как у Беме, Сведенборга, Шеллинга о создании персонального мира, исходящего из преображенного «Я», где трансцендентное втягивается в имманентное. Тогда, вполне возможно, остается только согласиться с традиционными обвинениями в адрес Соловьева в пантеизме (которого, кстати говоря, в чистом виде вообще в истории философии никогда не существовало) и утопизме. Но это было бы слишком простое объяснение — отдать все на откуп терминам, а прост, как известно, только Бог, да и то далеко не в каждой теологии.

Концепции Сведенборга и позднего Шеллинга есть ни что иное, как могущественные в своих последствиях для европейской истории идеи события мистико-метафизического глобализма, состоящие в создании персонального мира, по своему онтологическому статусу «вмещающего» в себя трансцендентное. Правда, с той существенной разницей, что, если шведский мистик, говоря о «сверхвнутреннем», способен вместить в себя Бога и стать Богом, говорит о *себе самом* и ни о ком больше, то немецкий философ становится «мира своего Я» рассматривает как космологический процесс саморазворачивания трансцендентного, в который «Я» включается на правах достаточного основания. Если первый проект есть супраутопизм и девальвация философско-мистической идеи, которая приведет в итоге к теософии Блаватской, то второй проект — весьма интересная и перспективная попытка поиска единства трансцендентальной философии и философско-мистической традиции.

Соловьев, прикоснувшись и к тому и к другому, останавливается в «Софии» между Сведенборгом и Шеллингом, и устремляется по другой дороге.

Основание в «Софии» личностное, основание как *Mysterium Magnum* уже есть «Я», ипостасное само по себе, предшествующее не только сущности, но и существованию, как существование у Шеллинга предшествует сущности. Тогда основание есть уже, перефразируя Шеллинга, не «бесконечная потенция бытия», но «*die unendliche Potenz des Dasein*», бесконечная потенция присутствия, безразличное ко всему кроме себя самого ввиду того, что нет ничего, кроме присутствия самого основания. Все, что с ним происходит, есть «*история меня*», эволюция целого-как-целого. Личностное предшествует божественному, подобно тому как вера предшествует Богу. Личностное уже есть присутствие основания, которое еще только станет «божественными ипостасями» и о нем следует сказать, повторяя Николая Кузанского: оно «не выходит за свои пределы, когда творит».

Может быть именно это, а не персоналистская онтология должно будет стать когда-нибудь основанием этики ответственности в грядущем глобализме?