

**С. Н. БУЛГАКОВ**  
**Трагедия философии**  
(фрагмент)

Есть два смысла, две возможности философии всеединства: мистический и рационалистический. Первый имеет место там, где всеединство понимается как трансцендентное для разума, который погашает свой факел и, исповедуя свои границы, осязает тьму священного неведения. Единое есть Трансцендентное, лежащее по ту сторону мысли и знания, субъекта и объекта, мира и знания, есть НЕ «отрицательного богословия» (ср. «Свет Невечерний», отд. I). Таково оно, напр<имер>, в учении Платона, у многих представителей христианского богословия, у Николая Кузанского, у христианских мистиков с Экхартом и Беме во главе. В сущности это не есть философия тождества, но скорее сверхфилософия или нефилософия, отказ от философии, и последняя начинается только там, где совершается возвращение, переход из разумной области в умственную, из трансцендентной в имманентную. Способ этого перехода и его философский смысл определяют собой, так сказать, философский коэффициент этой системы; отсюда начинается уже пленэр разума. Однако наше внимание здесь останавливают не эти мистические умозрения, но системы рационалистические, в собственном смысле философские, не желающие знать священного мрака неведения, напротив, испытывающие силу разума в постижении мира как всеединства, и множественности как неподвижного бытия. И на этом пути в новой философии внимание неизбежно приковывается в первую очередь учением, в котором рационалистическая форма — *more geometrico* — соединяется и с рационалистическим заданием — построить систему мира как всеединство, чтобы отсюда уразуметь и правильный путь человеческого поведения,— конечно, речь идет об «Этике» Б. Спинозы. Спинозизм есть, можно сказать, фатум новоевропейского космизма; в него вливаются и из него исходят, им преобразуются и к нему приводятся многочисленные учения тождества.

Задание Спинозы — парменидовское всеединство, которого он ищет в понятии субстанции или Бога, отличительная черта коей есть самопричинность (*causa sui*), так что сущность заключает в себе существование — *essentia involvit existentiam*. Субстанция существует сама в себе и представляется сама из себя (опр. 3). Это различение существования и представления сразу же вносит прикровенный декартовский дуализм (мыслимость и протяженность) в понятие субстанции, и к этому тотчас присоединяется еще и новое понятие — атрибута, т. е. того, что ум (какой или чей?) представляет в субстанции как составляющее ее «сущность», причем Бог определяется как существо, имеющее бесконечно многие атрибуты (опр. 6). Самый трудный для философии тождества или всеединства вопрос о том, как в единстве порождается множество, здесь не разрешается вовсе, ибо ответ на него дается «аксиомой»: все, что существует, существует или само в себе или в чем-либо другом. Признав таким образом совершенно догматически множественность субстанций с их атрибутами, Спиноза устанавливает принцип их иерархического соподчинения, причем все они суть производные от единой абсолютной субстанции или Бога. Согласно теоремам 14 и 15 отд. I, «кроме Бога

никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема», и «все, что только существует, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни

быть представляемо». «Сущность вещей, произведенных Богом, не включает в себе существования» (теор. 24), ибо «Бог составляет производящую причину (*causa efficiens*) не только существования вещей, но и сущности их». «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу их необходимости человеческой природы» (теор. 29), так что «вещи и не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены» (теор. 33).

Таким образом, все образы бытия Спиноза погружает в океан единой и абсолютной субстанции, объявляя их ее состоянием или порождением. Хотя это порождение не может считаться рационально показанным и оправданным, однако главная трудность спинозизма не здесь, но в антропологии, в частности в учении о сознании или об ипостаси. Откуда оно? Для того, чтобы дать место сознанию, Спиноза из бесконечного (принципиально, хотя, очевидно, не для нас) числа атрибутов Бога выделяет два: мышление и протяжение, причем оба они дают основу человеческому самосознанию, первый — мышлению, второй — телесности. Человеку не присуща субстанциальность, а только «идея некоторой отдельной вещи, существующей в действительности» (отд. II, теор. 10,11). Человеческое бытие есть только модус абсолютного, миг его состояний; но человеку может быть доступно познание своей идеи в Боге, причем это может быть истинным и ложным, адекватным и неадекватным, в соответствии различию трех способов познания: во-первых, мнение или воображение, познание чрез беспорядочный опыт или сообщение, во-вторых, познание через разум, в-третьих, познание интуитивное; первый способ есть единственная причина ложности, второй и третий необходимо истинны (II отд., теор. 40,41). Познание по третьему роду познания, т. е. мистическое самопогружение, *amor Dei intellectualis* ведет к познанию *sub specie aeternitatis*, т. е. в Боге, всех вещей, а в том числе и сознанию самого себя. В конце концов в человеке и чрез человека Бог любит самого себя, и «познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т. е. познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя» (отд. V, теор. 36). Модус — человек оказывается оком, через которое Бог созерцает сам себя, и умом, чрез который он себя любит, познавая себя. Система Спинозы представляет собой классическое по своей наивности, простоте и законченности выражение философии тождества, она является поэтому как бы схемой, к которой приводятся другие монистические системы. В ней же выступают все ее безысходные трудности и апории, делающие монизм в значительной степени призрачным и иллюзорным. Спиноза провозглашает пантеизм, точнее теокосмизм: *natura sive Deus*. Но сближая Бога с миром настолько, что Бог является субстанцией мира в качестве единой абсолютной субстанции, Спиноза хочет его и отграничить, чтобы тем спастись от неизбежного слияния и отождествления Бога и мира, которое имеет в одну сторону отрицание Бога в пользу мира — атеизм (распространенное обвинение против спинозизма), а в другую — отрицание мира в пользу Бога — акосмизм (высказано, между прочим, Гегелем). У одних монистов преобладает более или менее воинствующий атеизм, у других наивный пантеизм гилозоистического типа (Геккель). Провести грань между субстанцией-Богом и ее необходимым проявлением, «миром», действительно нелегко. Спиноза ищет разрешить задачу своим учением о модусах, которое колеблется между истолкованием их как вечных и необходимых,

следов<ательно>, сливающихся с Божеством в качестве его излучений, или же как временных и случайных, но тогда они лишаются прочных корней и становятся игрой светотени абсолютного. В учении о модусах лежит главная и специфическая трудность Спинозизма, нас, впрочем, ближе здесь не интересующая. Самая большая трудность Спинозизма связана с проблемой ипостасности. Субстанция или Бог безыпостасна, Спиноза тщательно защищает ее от ипостасности, усматривая в этом определение и ограничение неопределимого (*omnis definitio est negatio*). Спиноза, хотя и признает в Боге свободную причинность, т. е. самопричинность, однако понимает ее лишь как действие по законам природы и тщательно отстраняет учение о свободном творении. Мало того, для того чтобы удалить из понятия Бога всякие следы антропоморфизма, Спиноза отрицает в нем ум и волю, которые, впрочем, даже если бы и существовали в высшем существе, настолько отличались бы от наших, что не имели бы ничего общего, кроме названия («как сходны между собою Пес — знак небесный и пес — лающее животное». Этика, отд. I, теор. 17, схолия). Однако, ратуя об охране Божества от всяких определений во всей трансцендентной чистоте, Спиноза окольными путями своей бессознательной или сверхсознательной субстанции приписывает гонимое сознание и ипостасность, хотя делается это не прямо, но косвенно, чрез посредство модусов. Модусы имеют или, по крайней мере, могут иметь природу вечную и неизменную, если они вытекают из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога (Эт. отд. I, теор. 23). И, в частности, человеку присуща такая природа, ибо «человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога» (Эт. II, теор. 47), она способна «к познавательной любви к Богу, которою Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой *sub specie aeternitatis*». Однако ни познание не мыслимо без субъекта познания, без познающего, ни любовь не существует без любящего, без ядра личности, и говорить о том, что в любви человека к Богу, т. е. в самосознании модуса, Бог любит самого себя, это значит обходить затруднение. Повторяя сравнение Спинозы же, любовь модуса к Богу и любовь Бога к себе самому будут иметь не более общего, нежели Пес — созвездие и пес — лающее животное. Спиноза в интересах монизма пожертвовал реальной множественностью ипостасей, и даже самой ипостасностью вообще, и, однако, удержал все те акты, которые от ипостасности нераздельны, познание и волю, — любовь. Отвлеченное *оно*, в которое превратил Спиноза свою субстанцию, или должно мыслиться совершенно трансцендентно (как у Платона), и тогда оно отнюдь не может быть понимаемо как субстанция, обосновывающая собою мировое ВСЕ и дающая в себе ему место, в противном же случае оно стоит лицом к лицу с конкретностью мира и с ипостасностью человеческого духа, и основного начала Спинозизма становится явно недостаточно для его же собственных заданий. Спинозовская субстанция напоминает собою статую, от которой отрублена голова, руки, ноги, оставлено одно туловище, и этот торс, однако, выдается за полное и совершенное изображение человеческого тела.

Весь Спинозизм есть самая решительная и благородная, из религиозных мотивов вытекающая попытка построить мировоззрение на основе одной идеи субстанции, т. е. бытия, к которому прищепляются определения («идеи»), взятые из сказуемого и подлежащего. Это есть, иначе говоря, *философия связки*, выражающей бытие подлежащего в сказуемом, реальность мира для субъекта, существование вещей для сущего, т. е. духа. Вне связуемых связка не существует, так же как не существует существование без сущего и вне образа этого существования. Остановить внимание исключительно на связке, на бытии, сделать ее предметом философского избрания, мотивом философской ереси, это значит поставить всю систему в положение наиболее неестественное, даже противоестественное, ибо первым и единственным началом берется здесь не первое,

даже не второе, но *третье*, которое все время и предполагает, и содержит в себе первое и второе. Поэтому и философствование несет на себе груз всех этих невольных помышлений и роковых заимствований и изнемогает от этого груза. Единственным способом замаскировать примышляемое и отделаться от запросов духа и сознания здесь остается топить в отвлеченном первоначале реальности или бытия (как бы оно ни называлось) все, к нему не сводящееся, по методу отрицательного богословия: под предлогом трансцендентности абсолютного утверждается и неприменимость к нему каких бы то ни было определений, которые, однако, потом по мере нужды выдвигаются и ставятся на своем месте. Задача при этом остается одна, при всех разностях ее выражения: из безликого, безобразного, отвлеченного бытия понять и ипостась, и реальное многообразие мира, т. е. и подлежащее, и сказуемое. При некотором внешнем сходстве с отрицательным богословием, по существу своему отрицающим всякую метафизику и даже ее возможность, мы имеем здесь самую решительную догматическую метафизику, работающую, однако, со столь недостаточными принципами, что во всех нужных случаях остается прибегать, в качестве метода дедукции, к НЕ «отрицательного богословия» и его имитировать, а в сущности и фальсифицировать. Всего наивнее и грубее противоречия и несообразности монистической философии бытия выступают в вульгарном и наиболее распространенном естественнонаучном материализме, который возвращается к примитивизму милетской школы (разумеется, без религиозной ее насыщенности). Дана некоторая субстанция-материя, которую одни мыслят материалистически, как мешок с атомами, другие механистически как энергию, третьи биологически как живую или по крайней мере животворящую сущность, бескачественную, безликую, бессознательную; вообще она характеризуется на первых шагах одними только без,— отрицаниями (также довольно неожиданное позаимствование у «отрицательного богословия»). И далее из нее выводится и ею объясняется весь Божий мир с его богатством форм и лестницей живых существ, а сверх того, и сознание, и самая мысль, и сама эта материалистическая философия. Средством, с помощью которого осуществляется весь этот онтологический фокус-покус, является идея эволюции, постепенного возникновения и перехода одних форм жизни в другие. Но, очевидно, рассуждая онтологически, на поле жизни не может вырасти того, что на нем не было посеяно, и время или способ произрастания совсем не решают вопроса о природе семян. Поэтому постепенность, принцип бесконечно малых изменений в сущности ничего не дает. Идея эволюции является теперь настоящим *asylum ignorantiae*, теми сумерками, в которых все кошки серы и ничего различить нельзя. Статистический монизм Спинозы, этот геометрический чертеж; мира, все внимание устремляющий только к онтологическим соотношениям, предпочтительнее его эволюционных разновидностей уже одним тем, что не маскирует проблем передвиганием их в другое место без всякой попытки разрешения, оставляя их во всей безответности.

Обычно спинозизм обесценивают, ссылаясь на его «догматизм» и, по современной моде, страшно преувеличивая отличие «догматизма» и «критицизма» пред лицом серьезно испытующей мысли. История новой (философии знает опыты вполне «критического» спинозизма, которым являются послекантовские системы Шопенгауэра и Гартмана. Ибо что же иное, как не спинозовскую субстанцию, представляет собой шопенгауэровская воля, имеющая как раз и оба атрибута — мышление и протяжение в «мире как представлении» и при этом так же лишенная и ипостасности, а потому и сознательности? Еще ярче это антиипостасное направление проявлено в философии Гартмана, который уже прямо исповедует «бессознательную» субстанцию мира, которую живем и движемся и есьмы. При этом бессознательность истолковывается как сверхсознательность, по отношению к которой сознательность является низшим и

производным, соответствует Спинозовскому атрибуту. Вся эта длинная и пестрая вереница философских учений — эмпириков, позитивистов, материалистов, эволюционистов, а в числе их также и «пессимистов», — представляет собой вариации Спинозизма как философии бытия, единой субстанции, и это учение, помимо принципиального интереса, получает поэтому еще и преобразовательное значение, потому что им предопределяется русло для самого распространенного и влиятельного философского течения европейской мысли 19 и 20-го века. В прозрачные воды философии Спинозы смотрятся монистические мыслители самых разных оттенков. Спинозизм есть как бы общая и отвлеченная схема субстанциального монизма, его алгебраическая формула, в которую каждый подставляет свои собственные цифры.

Своеобразна система Лейбница, которая двойится по своему богословскому смыслу между пантеизмом и теизмом. В первом смысле она представляет собою как бы плюралистическую параллель учению Спинозы. То, что в учении Спинозы понимается как безразличное и безраздельное единое, у Лейбница мыслится как состоящее из многих метафизических атомов-монад, связанных в мировое единство предустановленной гармонией. Оба атрибута — мышление и протяжение, которые Спиноза усваивает единой абсолютной субстанции, здесь, напротив, рассматриваются как свойства, присущие всякой монаде — стремление и представление, причем первым порождается протяженность, вторым мышление. Таким образом, со стороны метафизической структуры, хотя учения Спинозы и Лейбница в отношении определения единства субстанции между собой противоположны, но в отношении к принципу субстанциальности, полагаемому в основу системы, они сродны. И не только каждая монада в отдельности, но и весь мир монад в совокупности, настроенный в «предустановленной гармонии», по-своему повторяют Спинозовскую *substantia sive Deus*. Как то, так и другое есть философия бытия, связи, понятой как субстанциальность, и из этой основы выводится вся жизнь субстанции. Еще монады Лейбница в своей качественной определенности напоминают идеи Платона с той, однако, разницей, что последние имеют идеально-логический характер и находятся между собою в соответствующем логическом соотношении, между тем как монады Лейбница взаимно непроницаемы, друг друга в сущности повторяют и образуют собой вселенную только чрез посредство мировой гармонии. Поэтому принцип бытия, субстанциальности, в монадологии Лейбница является определяющим, — и здесь он является продолжателем Спинозы, между тем как идеи Платона суть прежде всего идеальные первообразы, поэтому те и другие относятся к разным метафизическим моментам: монады — к связке, бытию, субстанциальности, идеи же — к сказуемому, логосу. Для всей же системы Лейбница характерна не только связь монад в непрерывное единство, но и непрерывность изменений, осуществляемых путем незаметных, бесконечно малых величин, темных и бессознательных представлений. Помощью этой идеи Лейбниц обосновывает иерархическую лестницу монад. Эта иерархия состоит из низших монад, имеющих наиболее смутные представления, из душ, у которых представления достигают ясности ощущения, и, наконец, из духов, обладающих разумом и богоподобием: «хотя всякая субстанция выражает собою весь мир, — тем не менее иные субстанции выражают скорее мир, чем Бога, а духи выражают скорее Бога, чем мир». Но различие между душою и духом только количественное, переход совершается путем бесконечно малых изменений. Больше того, иногда Лейбниц выражается в таком смысле, что и между Богом и духом существует лишь количественная разница, хотя это и не соответствует, с другой стороны, его собственному пониманию Бога как Творца мира и всех монад. Души и духи различаются между собою не природой их субстанциальности, но ее степенью, будучи одинаково вечны и, следовательно, бессмертны. При этом человеческий дух занимает тоже лишь определенную ступень в лестнице монад, — если есть ниже его животные

души, то есть существа и выше его, «гении», иначе существовал бы недостаток в царстве вещей, *vacuum formarum*. Отличие духа от души в способности апперцепции: «перцепция есть внутреннее состояние монады, представляющей внешний мир; апперцепция есть сознание или рефлексия этого внутреннего состояния». «Эти души способны к актам рефлексивным и разумению того, чему дают название: Я, Субстанция, Душа, Дух — одним словом, к уразумению вещей и истин нематериальных». Таким образом, на известной ступени монады обладают самосознанием, становятся лицом. Если вдуматься в это учение Лейбница о законе всеобщей аналогии и непрерывности всего сущего, то приходится признать, что для него не существует ипостась в ее метафизической самобытности, которая именно прерывностью своей разрывает непрерывную ткань философии субстанции и вносит в нее новое начало. И это же надо сказать и о логосе, идеальном самоопределении субстанции. Лейбниц знает только психологическую личность в ее развитии, и генезисом объясняет бытие, возникновением хочет истолковать самую сущность. И поэтому можно сказать, что личности как ипостаси в учении Лейбница нет, да и нет для нее места.

Отличие Лейбница от Спинозы по первоначальному замыслу состоит в том, что первый вводит в свою концепцию идею Бога-Творца, создавшего этот мир и находящегося вне его, второй же откровенно заявляет: *substantia sive Deus*, т. е. исповедует атеистический космоизм (пантеизм) или же акосмический (и даже антикосмический) деизм. Но именно в этом вопросе система Лейбница обнаруживает колебания и противоречивость. С одной стороны, Бог неопределенно сближается с миром как его высшая ступень или монада монад, всеобщий их центр, *Centre par-tout*, мировая душа, и тогда неизбежностью становится плюралистический спинозизм, т. е. пантеизм, а с другой — Бог определяется как «первичное Единство или изначальная простая субстанция», причем «все монады, сотворенные или производные, составляют его создания и рождаются, так сказать, из непрерывных *излучений* (*fulgurations*) Божества» («Монадология», § 47), т. е. некоторым процессом эманации. В этом пункте Лейбниц сближается своими апориями с своим античным родоначальником, отцом учения о монадах-энтелехиях, Аристотелем, который наряду с монадологически организованным и одушевленным миром постулировал первопричину или Двигателя Бога (причем ему, сверх того, присуще и *voimq voiaesjs* – чистая самомыслящая мысль). Двойственность и неясность этого учения о Боге, по которому Он, с одной стороны, неопределенно сливается с космосом, а с другой — остается ему трансцендентен, неустранимы в философии Аристотеля, так же как и Лейбница. Это свойство учения Лейбница, имеющее историческое значение, не относится, однако, к занимающему нас вопросу и не проливает света на проблему ипостасности духа.

Наследником и родоначальником философского дела Спинозы и Лейбница в 19 веке является Шеллинг в своей натурфилософии и философии тождества. Здесь ее проблематика получает законченную и выявленную форму, как это и естественно было для мыслителя, работавшего после Канта и Фихте, рядом с Гегелем. Последний едко смеялся над абсолютным тождеством, в котором «все кошки серы» (хотя сам был им ушиблен по-своему не меньше Шеллинга и притом в прямой зависимости от него). В разные периоды своей жизни работая в различных направлениях, Шеллинг дает одной и той же неизменной мысли многообразное выражение.