

УДК 141.4.

И. Л. Фокин

## РЕЦЕПЦИЯ ТЕОСОФИИ БЁМЕ В ФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА

Существенным признаком немецкого идеализма является то, что в нем исходным пунктом толкования действительности выступает человеческое сознание, дух, Я. Немецкая философия совершает шаг от метафизики трансцендентных ценностей к открытию человеческой личности как центрального пункта всякого мышления и действия. Абсолютное, рассматриваемое в философии предшествующих столетий в далекой потусторонности, актуализируется уже в человеческом сознании, в духе, в самом Я человека. Мышление признается творческим актом, в котором Я, как учит Фихте, полагает мир. Бог реализует себя в человеческом духе, согласно Гегелю, абсолютный дух приходит в человеке к сознанию и осуществлению самого себя.

Этот значительный шаг без сомнения был подготовлен благодаря немецкой мистике, в том числе теософии Якоба Бёме. Уже средневековая немецкая мистическая теология попыталась с помощью учения о душевной искорке теоретически-познавательно объяснить опыт единения с Богом. В человеческой душе есть нечто Несотворенное, «душевная искорка», «душевный замок» (Seelenburg). В этой душевной искорке имеет место соприкосновение души с Богом, здесь порождает Бог своего Сына, здесь Он себя осуществляет, здесь Он выступает со всей полнотой своего Существа, здесь Он полностью актуализируется. Якоб Бёме описал это событие единения, которое осуществляется в душевной искорке, не только как вторжение трансцендентного Существа в человеческую душу, но также как и свершаемое со стороны человека возвышение человека до

того пункта, в котором таким образом благословенная и возвышенная душа имеет участие не только во внутренней жизни Бога, но и в Его деле творения и спасения. В таком понимании в первый раз был указан тот важный момент, благодаря которому был получен отправной пункт понимания действительности из божественной трансценденции к самой человеческой душе, а именно – к высшей «искорке» ее интуиции, к мыслительному акту. Здесь уже ясно была обозначена идеалистическая позиция, в дальнейшем ставшая на долгое время основанием всей немецкой культуры: абсолютный миротворящий разум реализует себя в душе, которая посредством этого оставляет свое особенное (партикулярное) бытие и «просветляется» светом божественной мудрости (становится «чистой»). Именно посредством истолкования этого мистического переживания немецкая мистика во многом подготовила интеграцию знания и познания, которые затем немецкий идеализм развил дальше в своем учении о творческом Я и о творческой силе мышления, сделав эти новые принципы основанием всеобщей теории познания.

Все эти представления находят свое отражение в учении немецкой философии о сознании. В человеческом сознании Бог открывается одновременно как творец природы и как господин истории. Взгляд на собственное Я раскрывает взгляд не только на сущность Бога, но и на сущность природы. В своих лекциях по истории философии Гегель говорит об этом:

«Основная идея Бёме состоит в стремлении сохранить все в абсолютном единстве, он хочет показать абсолютное божественное единство и объединение в Боге всех противоположностей. Можно сказать, что главной и даже единственной мыслью, проходящей красной нитью через все его произведения, является в общем постижение во всем и всяческом священной троичности, познание всех вещей как ее раскрытие и воплощение, так что она представляет собою то всеобщее начало, в котором и через которое все существует... Вселенная представляет собою, следовательно, для него

единую божественную жизнь и откровение Божие во всех вещах, так что, в частности, из единой сущности Бога, совокупности всех сил и качеств, вечно рождается Сын, светящийся в этих силах, а внутреннее единство этого света с субстанцией сил есть Дух» [1, с. 300–301].

Если центральное воззрение идеалистической философии хочет охватить одновременно глубину духа и природы, и рассматривает природу как откровение Бога, и если самопознание Я охватывает вместе с тем познание природы, то тем самым спекулятивно развивает дальше мистическое понимание природы.

Несомненно, что в мистическом переживании единства и в мистическом опыте взгляда в сущность, находится сильный импульс философской постановки вопроса. Каждая философская система покоится на отношении к действительности, а мистический опыт есть своего рода первоначальная форма человеческого познания бытия. Но подлинная мистика обнаруживается лишь вместе с подлинным мистическим переживанием Бога и обусловлена определенной медитацией. При этом у католических мистиков сильнее выступает соединение мистического опыта с Таинством, а у протестантских мистиков – со Словом Божиим. Поэтому невозможно теоретическое познание мистической теологии просто оторвать от религиозной жизни, нельзя секуляризировать мистику. Здесь среди немецких философов обнаруживаются серьезные различия.

Первым из философов, обратившим пристальное внимание на мистическую составляющую теософии Бёме, был Франц фон Баадер. Интересно, что при своем первом знакомстве с сочинениями Бёме, еще юношей, Баадер с отвращением отбросил книгу Бёме. Спустя десять лет он уже читает многочисленные лекции о Якобе Бёме, подготавливает издание собрания бёмевских сочинений, работает над примечаниями к его философии, и все это для того, чтобы вернуть немецкую философию к ее подлинным мистическим источникам жизни. В конце концов, Баадер становится столь одержим Бёме, что смотрит на себя самого в свете бёмевского ожидания конца времен.

Время спекулятивной теологии, которое он сам вводит, кажется ему исполнением бёмевского обетования наступающего «времени лилий» (Lilienzeit).

У остальных философов начала XIX века можно встретить схожие высказывания, свидетельствующие о глубоком потрясении, которое произвело на них открытие мистической теологии.

Независимо от Баадера, хотя и с другой позиции выступил со своим принципом абсолютного Я Фихте. Тем самым Фихте бессознательно для себя возродил традицию немецкой мистики, которая уже со времен Мастера Экхарта выводила из внутреннего я весь универсум. Рядом с Фихте в философской традиции, но ближе по внутреннему духу в религиозном отношении к Баадеру, выступает Шеллинг, для мышления которого в целом всегда характерно христианское направление к вере, в значительной степени определявшее его понимание Бога и положение человека во вселенной. Его религиозное и духовное воспитание получило отпечаток от швабской теософии Фридриха Отингера и, можно сказать, что Шеллинг изначально пребывает внутри живой традиции христианской мистики.

Ни Баадер, ни Шеллинг не считали, подобно Фихте, самостоятельную реальность трансцендентного духовного мира присущей творческому Я. Отсюда Шеллинг развил свое понимание природы и истории, и в обеих увидел различные формы единого воплощения Бога, не впад в односторонность и ограниченность Фихте, признающего Бога лишь настолько, насколько Он осуществляется в человеке. Для Шеллинга Я еще не есть Бог, и в этом смысле его «Философия откровения» (1841) есть совершенное выражение мистической теологии, которая придерживается основных фактов христианского откровения и убеждения в реальности трансцендентного мира, равно как и веры в личностность Бога.

У Шеллинга спекулятивные мистические идеи нигде не оторваны от своих религиозных оснований, как это видно из его письма Георгию:

«Я никогда не принижал столь значение телесного, – признается здесь Шеллинг, – как это делал и до сих пор еще делает идеализм нашего времени. Мы не можем довольствоваться всеобщим продолжением жизни после смерти наших умерших близких, ибо мы хотим сохранить всю их личностность, и ничего – даже из самого незначительного – не хотим от них потерять. Как благотворна здесь вера, что даже и самая незначительная часть нашей природы взята и принята Богом, – достоверность обожествления всего человечества через Христа. В самом деле, если это мистическое связывание божественной и человеческой природы есть высший пункт во всем христианстве, тогда убеждение в действительном единстве Бога и природы (в силу которого она принадлежит Ему не только как нечто ошибочное и производное, но как нечто собственное и личностное) есть истинный пункт завершения человеческой науки. От этого пункта впервые Все представляется нам в высшем свете. Даже смерть, которая заставляет нас проклинать нашу зависимость от природы и которая при первом впечатлении наполняет человеческую душу почти отвращением к этой немилосердной силе, беспощадно уничтожающей даже самое Лучшее и Прекрасное, когда этого требуют ее законы, – даже смерть, постигнутая более глубоко, открывает нам глаза на это Единство Природного и Божественного. Мы не можем отказать природе в известном соподчиненном Всемогуществе; если она и не Бог, то она есть род иного Бога, которому мы – по крайней мере, частью нашего существа – принадлежим. Как можем мы быть исключительно детьми истинного Бога, когда мы все же не от Его Плоти и Крови? И как Бог, который есть исключительно Дух, станет пробуждать тело, которое принадлежит другому Богу, и как Он будет связывать опять его с духом, который относится исключительно к Его роду (Geschlecht)?

Без этой последней надежды даже сама достоверность так называемого “бессмертия” была бы лишь половинной радостью, смешанной с болью. Достоверность, что тот прошел через смерть, кто впервые восстановил связь между Природой и Царством Духов, превращает для нас смерть в триумф, которую мы встречаем как война после уверенной победы» [2, s. 248].

Шеллинг и Гегель, пожалуй, единственные из всего ряда классической немецкой философии XIX столетия, относились к Бёме с большим почитанием и пиететом. Тем не менее, на их философию нельзя указать совершенно прямого влияния Бёме. Долгое время последующие историки философии и культуры вообще не учитывали того факта, что эти великие философы «понятия» могли творить, питаясь из такого «темного» источника, каковым является на первый взгляд философия Бёме. Конечно, более непосредственное влияние Бёме оказал на этот идеализм через своего последователя Отингера, но, учитывая влияние Бёме на самого Отингера и с ним на весь протестантский пиетизм XVIII века, можно сказать, что Бёме и Отингер в «совокупности» представляют в своем творчестве почти весь материал представлений – и отчасти даже «понятий» – используемый, в частности, в философии Шеллинга. Подобное можно утверждать в целом и о философии Гегеля.

Уже первый самостоятельный период творчества Шеллинга, заключающийся в его натурфилософии, может быть понят лишь по отношению к своему основанию в пансофии. Здесь Шеллинг уже сильно отклоняется от Канта и от просветительской философии. Даже такой в общем тоже связанный опосредствованно с немецкой мистикой философ как Фихте также находит неоправданным и даже «бессмысленным» развивать философию природы наряду с философией Я (трансцендентальным идеализмом), которую Шеллинг принял от него в самом начале своего творчества. Конечно, здесь может возникнуть вопрос об изначальном коренном разногласии Шеллинга и его великих предшественников Канта и Фихте, а именно:

насколько Шеллинг в эту пору вообще усвоил кантовско-фихтевскую критику познания. Во всяком случае, в двух своих натурфилософских произведениях первого периода – в «Идеях к философии природы» (1797) и в трактате «О мировой душе» (1798) – он выступает скорее с пансофической точки зрения. Он рассматривает здесь материю, элементы, электричество, магнетизм и т. д., пытаясь сделать набросок «философии химии» и «спекулятивной физики».

Показательно, что он не обсуждает здесь темы, связанные с условиями и границами человеческого познания – т. е. те темы, которые являются актуальными в философии со времен Декарта и особенно Канта. Можно сказать, что Шеллинг находится в это время – как, в известном смысле и позже – на докритической ступени философского мышления, являясь одновременно антиподом того «просветительского рассудка», одностороннее дискурсивное мышление которого было подвергнуто критике Канта. Здесь особенно выясняется насколько сильно Шеллинг был связан со старыми, большей частью неакадемическими теософскими учениями, коренящимися в учениях Бёме и Отингера.

Дальнейшую ступень в творчестве Шеллинга представляет его философия, изложенная в «Системе трансцендентального идеализма» (1800) и особенно в его «Лекциях о методе университетского образования» (1803). Для выяснения связи философии Шеллинга с учением Бёме достаточно указания на понятие Бога, которое здесь выступает. Так, Шеллинг говорит:

«История как целое представляет собой прогрессивное, постепенно раскрывающееся откровение Абсолютного» [3, с. 230].

Эту идею мы обнаруживаем уже у Отингера. Именно Отингер соотносит идею Бога с историей, и именно он преобразует теософию в философию истории.

Начиная с 1802 года теософское влияние на Шеллинга усиливается. Романтики снова открыли Бёме, но кроме Баадера никто в тогдашней Германии научно не исследовал учение Бёме. Поэтому хотя Шеллинг и

был знаком с сочинениями романтиков, сам он очевидно испытал влияние Бёме не через романтиков, но через Отингера.

В 1806 году Шеллинг переезжает в Мюнхен и знакомится с Францем Баадером и кругом его друзей. В результате этого знакомства в 1809 г. появляются «Философские исследования о сущности человеческой свободы». Этим сочинением начинается так называемый «поздний» период философского творчества Шеллинга. Этот период завершается лекциями «О мировых эпохах» (1811–1815), а также лекциями по «Философии мифологии» и «Философии откровения» (1841–1842). Эти работы полны тех же самых теософских воззрений, что и прежде. Только теперь Шеллинг пытается, в частности, во введении к «Мировым эпохам», выяснить свое собственное положение и место в истории философии, понимаемой им как движение умственного и духовного развития всего человечества. Он различает во всеобщей истории духовного развития две традиции – теософскую и философскую.

«Первая, – говорит он, – обладает преимуществом перед последней в глубине, полноте и жизненности содержания, настолько, насколько действительный предмет имеет преимущество перед своим изображением, а природа – перед представлением о ней. Это преимущество свойственно теософским системам перед всеми ценящимися до сих пор, ибо в первых, по крайней мере, есть природа (Natur), даже если до конца и не покорная им, в то время как в последних напротив нет ничего, кроме неестества (Unnatur) и искусственности (eitle Kunst)» [4, s. 8].

Говоря здесь о «философской» традиции, Шеллинг имеет ввиду Фихте, Канта, но, прежде всего, конечно, Гегеля. Системы и концепции этих мыслителей содержат, по его выражению, «неестественность (Unnatur) и искусственность». Это означает, что их философия возникла из одних только «понятий», которым не соответствует никакая действительность. Другое дело теософия, которая, по Шеллингу, обладает «глубиной, полнотой и живым



содержанием». Конечно и теософы, согласно Шеллингу, также не достигают еще чистого познания, ибо им недостает «ясности». Как и мистики, они пытаются «описать рождение вещей, словно непосредственно и из непосредственного созерцания» [4, s. 206] – попытка, обреченная, по мнению Шеллинга, на неудачу. Оттого-то для них не примиряются чистое мышление и последняя достоверность.

Таким образом, Шеллинг ясно видит границы теософии и тем самым также границы воззрения Бёме. Да и сам Бёме признавал, что он не достиг подлинной цели своего познания, но должен только бороться и делать все новые и новые попытки. Шеллинг говорит о нем:

«Якоб Бёме, как известно, много говорит о колесе природы (или рождения), что является одной из глубочайших его апперцепций, посредством которой он выражает дуализм сил в борющейся самой с собой, желающей, но не способной породить себя природой. Но это колесо собственно есть он сам, он сам есть природа, которая желает, но не может породить эту науку. Круговорот (Rotation) его духа совершается (entsteht) посредством того, что он пытается избежать зависимость от того субстанциального, под властью которого он находится, и найти прибежище в свободной науке» [4, s. 123].

Шеллинг полагает, что он может развить далее дело Бёме. Он также старается достичь «глубокого, содержательного, живого» мышления, и кроме того, он желает предложить еще и «научную ясность». В стремлении к этой ясности, у Шеллинга историческое постижение Бога постепенно побеждает мистическое Его постижение. Так, о понятии Бога Шеллинг говорит:

«Бог есть нечто более Реальное, нежели один лишь моральный миропорядок и имеет в себе совершенно другие, более живые движущие силы, нежели Ему приписывает скудная subtilность абстрактных идеалистов» [5, s. 105].

О моральном миропорядке говорили Кант и Фихте, а под «абстрактными идеалистами» подразумевался, прежде всего, Гегель. Шеллинг делает Гегелю упрек в учении «лишь негативной

философии», которая исходит из принципов и понятий и не выходит за пределы логической системы. «Бог» негативной философии есть поэтому, согласно Шеллингу, не живой, а «придуманый» (*gedachter*) Бог, – действия такого Бога были бы лишь «необходимым Его саморазвертыванием», в то время как Шеллинг делает ударение именно на свободном деянии в Истории.

Итак, Шеллинг хочет исследовать «живые движущие силы» в Боге. Он предполагает прежде всего две силы, которые взаимодействуют друг с другом, как Да и Нет, как Любовь и Гнев, как притяжение и отталкивание. Эти мысли мы встречаем уже у Бёме. Также и рождение Бога Шеллинг представляет себе подобно Бёме.

«Поскольку до или вне Бога ничего нет, то Он должен иметь основание своего существования в самом себе. Так утверждают все существующие философии; однако они говорят об этом основании как о простом понятии, не делая его чем-то реальным и действительным. Это основание своего существования, которое Бог имеет в себе, безусловно рассматриваемое, не есть Бог, т.е. поскольку оно существует; ибо оно есть лишь основание Его существования, оно есть природа в Боге: хотя и неотделимое от Него, но все же отличное существо» [5, с. 107].

Высшая субстанция обычно, особенно со времен Спинозы, также понимается как *causa sui*. Теософы же пытаются объективировать то основание, которое порождает Бога и отличить его от Бога как Существующего. Это представление и перенимает у них Шеллинг.

Здесь достаточно рассмотреть истолкование Шеллинга понятия зла, которое целиком исходит из мыслей Бёме и Отингера. Для Шеллинга зло это не только – как для большинства философов – частность, небытие, но скорее активная сила, коренящаяся в самом Боге. В божественной жизни, согласно Отингеру, имеется неразрывно соединяющая оба начала связь, в то время как в человеке и в мире эта связь расторгнута. Шеллинг перенимает это представление, когда он говорит:

«Если бы в духе человека тождество обоих начал было столь же нерасторжимо как в Боге, тогда между человеком и Богом не было бы никакого различия... Это единство, которое неразрывно в Боге, должно таким образом быть разрываемо в человеке, – в этом и состоит возможность добра и зла» [5, s. 112].

Шеллинг дает здесь, таким образом, как бы готовый, понятийный образ, в то время как у Отингера можно видеть развитие его созерцания. То, что здесь передает Шеллинг, есть учение Бёме в постижении Отингера.

Бёме эсхатологически излагал свое учение. Шеллинг в общем ведет свои исследования подобным же образом, поскольку он полагает, что только будущее сделает возможным истинное Знание. В предисловии к сочинению «О мировых эпохах» он описывает состояние последней исторической эпохи. Конечно, Шеллинг не дает здесь каких-то более точных апокалиптических определений. Он ограничивается самыми общими чертами. Что касается того, что эта эпоха даст, так это, согласно предсказанию Шеллинга, до сих пор неизвестное единство наук; лишь тогда станет возможной истинная система. Цель, к которой стремится Шеллинг со всем своим умозрением, он подытоживает в пророческих словах:

«Презрение, с которым лишь невежды смотрели свысока на все физическое, быстро прекратится и еще раз истинно зазвучат слова: «Камень, который бросили рабочие, стал краеугольным камнем». Тогда само собой обнаружится столь часто напрасно искомая полярность. Тогда между миром мысли и миром действительности не будет больше никакого различия. То будет единый мир, и мир золотой эпохи впервые наступит в единодушном объединении всех наук» [4, s. 206].

Здесь Шеллинг повторяет то, что он уже сказал в 1803 г. в лекциях о методе университетского образования:

«И в науке, и в искусстве особенное лишь постольку имеет ценность, поскольку оно содержит в себе Всеобщее и Абсолютное...

Таким образом, обучению отдельной дисциплине должно предшествовать познание органического Целого всех наук. Тот, кто посвящает себя какой-то определенной науке, должен узнать сперва место, которое она занимает в этом Целом... следовательно, узнать также и то, каким образом он сам должен приступать к этой науке, чтобы мыслить ее не рабски, но свободно и в духе Целого... Методика университетского образования состоит лишь в действительном и истинном познании живой связи всех наук, без которой всякое наставление оказывается мертвым, бездуховным, односторонним и ограниченным» [6, с. 4–5].

#### **БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:**

- 1. Гегель, Г.В.Ф.** Лекции по истории философии в 3 томах. Т. 3. СПб., 1994. С. 300-301.
- 2. Schellings Leben aus seinen Briefen.** Bd. II. (1803–1820). Leipzig, 1870.
- 3. Шеллинг, Ф.В.Й.** Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа//Шеллинг, Ф. В. Й. Сочинения в 2 томах. Том 1. М., 1987.
- 4. Schelling, F.W.J.** Die Weltalter. (Fragmente). München, 1976.
- 5. Шеллинг, Ф.В.Й.** Философские исследования о сущности человеческой свободы//Шеллинг, Ф.В.Й. Сочинения в 2 томах. Том 2. М., 1989.
- 6. Шеллинг, Ф.В.Й.** Лекции о методе университетского образования. СПб., 2009.