

## О «ПОЗИТИВНОСТИ» РОМАНТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ОТКРОВЕНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТА ВЫСШЕГО ЗНАНИЯ

## ON THE “POSITIVITY” OF THE ROMANTIC PHILOSOPHY OF REVELATION AS AN ELEMENT OF A SUPREME KNOWLEDGE

В статье рассматривается проблема потенциальных возможностей «позитивной» философии познания «самобытного содержания» бытия — в связи с романтическим тезисом о необходимости самоопределения индивидуума. Утверждается, что это принципиально для всей классической немецкой философии методологический вопрос о диалектике «противоположности» объективного знания субъективному религиозному сознанию. Доказывается, что ключевые аспекты философии религии обусловлены парадигмой «классической рациональности».

*Ключевые слова:* истинная философия и позитивная религия, способность суждения, индивидуум, откровение.

The article examines the problem of the potential possibilities of the “positive” philosophy of cognition of the “original content” of being — in connection with the romantic thesis about the need for self-determination of the individual. It is argued that this is a methodological question of the dialectic of the “opposition” of objective knowledge to subjective religious consciousness, which is fundamental for the whole of classical German philosophy. It is proved that the key aspects of the philosophy of religion are conditioned by the paradigm of “classical rationality”.

*Keywords:* true philosophy and positive religion, ability of judgment, individual, revelation.

Религия, которую принято называть религией откровения, на самом деле есть его результат, разъяснял Г. В. Ф. Гегель, потому является «самоочевидной», т. е. «позитивной», поскольку «дана человеку извне» [1, с. 206]. Открывающийся в ней «образ духовности» не есть нечто внешнее и потому случайное, это сама изначальная природа духа, существующая как бы в первоизданном чистом виде. Осознание и понимание ее приходит к нам как опосредованным, так и непосредственным путем, имеет значимость «субъективно обязательного» наряду с общественными, гражданскими установлениями и законами государства. Однако следует различать позитивное как таковое и особую форму позитивного «в качестве закона свободы», который имеет силу потому, что есть определение самой нашей «первородной» разумности, в особенности, если сознается уже не как «нечто позитивное», а как особо значимое, основание истины позитивного содержания религии [1, с. 208].

Проблема в том, что чувственное не может быть подтверждением духовного, точно так же рассудок, стремящийся объяснять чудеса естественным образом, не способен служить подтверждением духовного, как и внешнее не может быть удостоверено самим собой и утверждено в самом себе, такое затруднение разрешается лишь «свидетельством духа». В работах 1790-х гг. И. Г. Фихте рассматривает эту проблему сходным образом, методологическая основа ее возможного решения — диалектическое обоснование противоположности разума и чувства, попытка привести обе эти стихии интеллектуальной деятельности к общему знаменателю, в фокусе совмещения оказывается основополагающее «сущее»: «Понятие откровения есть понятие о таком явлении в чувственном мире, которое по своему *качеству* должно производиться непосредственно божественной причинностью» [2, с. 202]. Как и для Гегеля, для Фихте весьма значим тот непреложный факт, что

сфера духовного не постигается до конца ни чувством, ни рассудком. У Фихте чувство и рассудок — «субстанциальности», для раннего Гегеля — «абсолютные противоположности», обладающие бытием лишь в соединении. Ф. Шлегель в работах 1790-х гг. разграничивал «рассудок» и «разум». Ф. В. Й. Шеллинг в понятии «интеллигенция» объединял обе стороны познания. Таким образом, мы обозначили и объект, и предмет исследования.

Философия в своем нынешнем состоянии и развитии «...еще слишком прямолинейна», — сокрушался Шлегель, — «она еще недостаточно циклична» [3, с. 291]. Еще не напечатана «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга (1800), но изданы «Основа общего наукоучения» (1794) Фихте, а также его «Основы естественного права согласно принципам наукоучения» (1796), «Система учения о нравственности согласно принципам наукоучения» (1798). Обсуждается в научных кругах и в просвещенном обществе «Критика способности суждения» (1790) И. Канта, вышла последняя его книга «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Шлегель как теоретик романтической школы, решительно порывавший со всей прошлой «рациональностью» в философии и эстетике, требовал от философии гораздо большего, нежели могла предоставить романтикам тогдашняя «наука наук». Действительно, кто бы мог толком объяснить, как «абсолютная идея» соотносится с «субстанциональностью» и каково подлинное отношение «действительного и конечного» к «абсолютному и бесконечному», в чем «самодостаточность» человеческого «Я»? Сам он по этому поводу писал следующее: «Проект — это субъективный зародыш становящегося объекта. Совершенный проект должен быть одновременно и всецело субъективным, и всецело объективным — единым неделимым и живым индивидуом» [3, с. 290]. Согласно его зарождению и сущностному содержанию он, с одной стороны, субъек-

тивный, поскольку реализуются возможности духа; с другой стороны, по своему оригинальному характеру объективный, поскольку физическая его природа первостепенна. Претензии предъявлялись не только к проблематическому содержанию философских трудов, но и к традиционной методологии философствования. «Существуют три рода объяснений в науке: объяснения, проливающие свет или дающие какой-то намек, объяснения, ничего не объясняющие, и объяснения, всё затемняющие» [3, с. 293].

Методология определялась позиционированием новой «позитивной» философии как системы, превосходящей по своим возможностям предшествующие. От каждого, кто принимает какое-либо участие в философском познании «наличного» мира, мы вправе ожидать, заявлял Шеллинг, «способности к любого рода абстракции и умения рассматривать принципы в той наивысшей степени всеобщности, в которой полностью исчезает всё единичное и в которой — если эта всеобщность действительно наивысшая — несомненно содержится решение всех задач...» [4, с. 227]. Эти крайне необходимые умения целиком и полностью основываются на самосознании. Философский вопрос о самоопределении индивидуума возник в связи с философско-эстетической, в контексте романтической философии искусства, задачей обоснования романтической поэзии, а в широком смысле — в определении всех родов нового искусства как «прогрессивной универсальной поэзии», назначение которой в будущей культуре человечества — преодолеть обособленность литературных родов и видов, приблизить поэзию к философии. «Она стремится и должна то смешивать, то сливать воедино поэзию и прозу, гениальность и критику <...> ...способна к высшему и многостороннему развитию...» [3, с. 294–295]. Обратим внимание, что Гегель, не причастный к эпистемологическому оформлению философского «уклонения» романтиков, в собственных сочинениях позднего периода, выясняя содержание «духовной субъективности», прибегает к понятию «совершенно свободной силы самоопределения» [1, с. 53].

Самоопределение индивидуума в первую очередь — самосознание, объемлющее собой «...весь... уходящий в бесконечность горизонт нашего знания и в любом направлении остается наивысшим» [4, с. 247]. Такое целеполагание индивидуума пренебрегает рефлексией по поводу первостепенной задачи; потому самосознание Шеллинг определяет в кантианской процедуре («каждым актом что-либо осуществляется»). «Посредством акта самосознания у нас также должно возникнуть понятие, и таковым будет понятие Я. Когда я посредством самосознания становлюсь для себя объектом, у меня возникает понятие Я...» [4, с. 255] Это всякое «чистое действие» в онтологическом смысле становится «совершенно необъективным», именно потому оно в методологическом смысле оказывается принципом всякого «истинного знания». Для того чтобы стать исследуемым объектом знания, это продуцирование должно совершаться иным способом, чем тот, которым осуществляется презентация обычного знания: «...для чисто теоретического рассмотрения безразлично, принять ли в качестве первичного объективное или субъективное, поскольку решить это в пользу субъективного может лишь практическая философия...» [4, с. 229]

Всякое знание, утверждал Шеллинг, основывается «...на совпадении объективного и субъективного. Ибо *знают* только истинное; истина же состоит в совпадении представлений с соответствующими им предметами...»; «совокупность всего чисто *объективного* в нашем знании мы можем называть *природой*; совокупность же всего *субъективного* назовем *Я* или *интеллигенцией*, у Шеллинга эти два понятия противоположны друг другу [4, с. 232]. Задача состоит в том, чтобы прояснить тождество «сознательного» и самого по себе «бессознательного». Понимание того, каким образом объективный мир соотнобразится с нашими субъективными представлениями, было бы совсем невозможно, если бы между двумя мирами, идеальным и реальным, не существовало «предустановленной гармонии»: «Однако сама эта предустановленная гармония была бы невысказанной, если бы деятельность, посредством которой производится объективный мир, не была изначально тождественна той, которая находит свое выражение в воле и наоборот» [4, с. 240]. Человеческую волю философ определял как «бесконечную потенцию»: нет вообще ничего, кроме «сферы воли», однако «применять свою волю к множеству вещей, которые на самом деле не стоят этого», значит — делать волю «несвободной» [5, с. 105]. «Изначальная воля» индивидуума не должна зависеть от случайностей и обстоятельств, своего рода матрицу индивидуального характера, считал Новалис, определяют «инстинкты» и «принципы» [6, с. 167].

Индивидуум в ранних сочинениях Гегеля рассматривается в качестве «организации», противопоставленной «множественности жизни», будучи частью ее, «категориальное» своеобразие человека — в отличие от материального предмета мира — в том, что «эта часть сама есть бесконечное множество»; эта человеческая «единичность» обладает собственным бытием лишь посредством «противоположения» многообразию жизни, в которой теряется всякая индивидуальность [7, с. 195]. Содержание индивидуальности раскрывается этой же мыслительной процедурой. «Человек есть индивидуальная жизнь лишь постольку, поскольку он есть иное, чем все элементы и бесконечность индивидуальной жизни вне его; он есть индивидуальная жизнь лишь постольку, поскольку он един со всеми элементами...» [7, с. 196]

Интересно, что в ранних сочинениях Фихте, оказавшего своими идеями существенное влияние на романтическую доктрину, мы встретим похожие рассуждения — схожую методологическую базу доказательств и даже сам язык дефиниций: «Положение «Я» самим собою есть его чистая деятельность. «Я» полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому действию. И наоборот, «Я» есть, и оно полагает свое бытие благодаря только своему бытию. Оно является в одно и то же время и тем, что совершает действие, и продуктом этого действия» [8, с. 285]. Фихтеанское видение «индивидуальной пр�формы» человеческого «Я», по обозначению Новалиса, можно описать как однозначно «центробежную» модель познания индивидом мира.

Шеллингианскую модель познания универсума индивидуумом в продолжение этой эпистемологической логики изложения вопроса назовем скорее «центростремительной». «Доказательство того, что всё знание должно быть

выведено из Я и что нет другого основания реальности знания, не дает еще ответ на вопрос: каким же образом вся система знания (например, объективный мир со всеми его определениями, история и т. д.) полагается посредством Я. Даже самому закоренелому догматику можно доказать, что мир существует только в представлениях...» [4, с. 265] Здесь возникает проблема необходимости самоопределения индивидуального духа.

В гегельянской интерпретации вопроса важны следующие принципиальные моменты: во-первых, фиксируется, что «неразделенная жизнь» нам предпослана, мы присутствуем в ней «в качестве наблюдающих»; во-вторых, подчеркивается, что рефлексия фиксируется как «покоящаяся и устойчивая» именно на индивидууме, который рассматривается единственной «твердой точкой» посреди бесконечного многообразия всего живого; в-третьих, именно «мыслящая жизнь», а не сама бесконечная жизнь, есть точка совмещения устремлений множества индивидуумов к «бесконечной конечности». «Она есть полагание жизни, ибо рефлексия перенесла в жизнь свои понятия о соотношенности и разъединенности, о единичном, о себе существующем, и всеобщем...» [7, с. 196] Иначе говоря, рефлексия человеческого «Я» есть единственно надежный источник наших устойчивых и достоверных знаний о мире.

Помимо основополагающего философского аспекта у рассматриваемой проблемы есть и другой, не менее важный для ее понимания и описания — собственно теологический, им же обусловлен еще и аспект психологический.

«Самобытное содержание» бытия, согласно Ф. Шлейермахеру, представляет собой единство «раздельностей» — многообразия внешнего мира и своеобразия нашего внутреннего мира. «Определенное самосознание» исходит из восприятия «мимолетного образа предмета» и порождает им действия. «Подчиненность этому возбуждению», несмотря на свою мимолётность, оставляет непреходящий след в воспоминании, накладывает свою печать и на все новые впечатления и производные от них начальные представления. «Первоначало нашего сознания» отражается в каждом событии нашей жизни. Очевидная общность «первоначальной формы» с «бытием в целом» делает всю нашу жизнь «сущим»: «...это взаимное слияние и единение сознания и предмета... пока предмет еще не оторвался от сознания и не стал объективным представлением... есть... тот момент, который вы каждый раз переживаете...» [9, с. 81] Вопрос в том, в силу чего мы находимся в этом первородном целом? В силу наших восприятий, в силу единства нашего самосознания.

«Дух мира», по мысли Шлейермахера, открывается во всяком «малом», как и в «величайшем». Мировой дух проявился в созерцании, «как чистый и осмысленный образ мира», возжёт в наших сердцах «еще нам отрадную радость и любовь к природе», если бы эту любовь восприняли все народы, «...кто знает, какой великий и возвышенный путь прошла бы религия уже с самого начала!» [9, с. 104]. Однако «мы хотим еще большего»: ведь теперь «...все, кто хотят считаться образованными, действительно владеют этим пониманием природы уже в непосредственном чувстве, и не находят в своем бытии ничего, что не было бы созданием

этого духа и проявлением и выполнением этих законов, так что благодаря этому чувству всё, что вторгается в их жизнь, есть для них действительно мир, созданный, проникнутый Божеством...» [9, с. 105]. Итак, в основе религиозного чувства лежит ощущение единства с природой, укоренения в ней, понимание изменчивых явлений жизни, осознание того, что сама смена жизни смертью соответствует «вечным законам». Истинный «образ целого», пробуждающий в нас эти чувства, не найти непосредственно в природе, в том-то и дело, что мы непосредственно воспринимаем это единство в глубине нашей души. «...Душа есть для нас как местонахождение, так и ближайший мир религии: во внутренней жизни отображается вселенная, и лишь через духовную, внутреннюю природу нам становится понятной телесная природа» [9, с. 105].

Философская интерпретация изложенной Шлейермахером «предыстории» возникновения религиозного чувства в гегелевском обосновании строже: «Дух, делающий себя предметом, по существу придает себе форму явления, того, что высшими путями приходит к конечному духу... Чувство есть нечто субъективное, принадлежащее мне как этому единичному» [7, с. 247]. Совокупностью этих отдельных актов самосознания, где «акт самосознания идеален и реален одновременно и полностью», — полагал Шеллинг, — «...мы как бы заставляем *последовательно* на наших глазах возникать то, что в едином абсолютном синтезе, в котором все они содержатся, положено одновременно и сразу» [4, с. 274]. Означает ли это непреодолимую критикой нераздельность религии и «позитивной» философии?

В просветительском дискурсе религия рассматривалась как заблуждение неразвитого ума, даже богословие этой эпохи вынуждено было подстраиваться под парадигму рационализма. Такая модель неравноправных взаимоотношений философии и религии досталась в наследство романтической эпохе. Романтики попытались переломить ситуацию, возратить вере подобающее ей место в структуре человеческого познания мироздания. Рассудок, извративший понятие и содержание «изначальной красоты», романтик В. Вагнероде, соратник братьев Шлегелей и единомышленник Шлейермахера и Шеллинга, обличал в духе классической инвективы: «Кто поверил в систему, тот изгнал из своего сердца любовь!» [10, с. 58] Позиция Гегеля по этому вопросу не только принципиальна, но удивительна заботой о теософской стороне вопроса: «То, что в христианской религии рассматривается как высшая, абсолютная заповедь — познай Бога своего, — теперь считается глупостью. Христос сказал: «Будьте совершенны, как совершенен Отец мой»; это высокое требование является для нашей мудрой эпохи лишь пустым звуком. Бога она превратила в далекий от нас бесконечный призрак, а человеческое познание — в суетный призрак конечности, или в зеркало, способное отражать лишь схемы, явления» [1, с. 232]. Заметим, что «философический» пафос, воздающий должное человеческому духу, как ни странно, более заметен у «идеалиста» Фихте, нежели «реалиста» Гегеля: «Полагать самого себя и быть, — утверждения, применительно к Я совершенно одинаковые» [11, с. 61].

Итак, подведем итог: стоит согласиться с поздним Шеллингом, что невозможно представить плодотворной идею

чистой «науки разума», этому противоречили бы все выводы, сделанные и в кантовской философии, и после нее. Необходимое различие «негативной» и «позитивной» философии отнюдь не означает их противоположности, напротив, позволяет уточнить область их применения. Наконец, выдвижение «позитивной» философии вовсе не есть «перемена взглядов» современных Шеллингу философов, это факт дальнейшего развития философии как науки о мире и человеке [12, с. 112].

Наконец, о возможностях «позитивной» философии, через «философию откровения» имеющую непосредственное отношение к философии религии: признаем правоту Ф. Шлегеля, указывавшего в качестве главного аргумента на отношение к Слову (Логосу) в библейской (евангельской) и античной традиции: в знании «нам открывается Слово, или смысл жизни как целого... Пути мыслящего духа и свойственные философскому мышлению формы свободны, как сам сотворенный свободным дух» [13, с. 17]. Такое человеческое высшее знание, отличающееся перманентным стремлением к сущностной достоверности и наибольшим приближением к божественной истине, можно было бы назвать собственно научным знанием, однако является ли оно таковым в строгом смысле слова? Более того, имея особую цель и специфический предмет, «неисчислимо многообразный» по внутреннему строю и своеобразный по форме, может ли быть только лишь научным знанием и ничем иным? Современная философская мысль обладает определенными преимуществами, ее когнитивные возможности намного больше, учитывая достижения научного знания за последние полвека, но секуляризация мышления и преодоление «классической рациональности» лишили философию статуса «матери наук».

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. М. : Мысль, 1977. Т. 2. С. 5–333.

2. Фихте И. Г. Опыт критики всякого откровения // Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. М. : Ладомир, 1995. С. 98–230.

3. Шлегель Ф. Фрагменты // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2 т. М. : Искусство, 1983. Т. 1. С. 290–316.

4. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1987. Т. 1. С. 227–489.

5. Шеллинг Ф. В. Й. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1987. Т. 1. С. 89–181.

6. Новалис. Фрагменты. СПб. : Владимир Даль, 2014. 319 с.

7. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. М. : Мысль, 1975. Т. 1. С. 205–530.

8. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. М. : Ладомир, 1995. С. 276–480.

9. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии // Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. СПб. : Алетейя, 1994. С. 43–274.

10. Вакенродер В. Г. Фантазии об искусстве. М. : Искусство, 1977. 263 с.

11. Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии // Соч. : в 2 т. СПб. : Мифрил, 1993. Т. 1. С. 7–64.

12. Шеллинг Ф. В. Й. Философия Откровения. СПб. : Наука, 2000. Т. 1. 699 с.

13. Шлегель К. В. Ф. фон. Философия языка и слова // Соч. : в 2 т. СПб. : Quadrivium, 2018. Т. 2. С. 7–214.

© Мисюров Н. Н., 2020