

## ДВЕ ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ДВА ЭТАПА НЕМЕЦКОГО СПЕКУЛЯТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА

В. В. Золотухин

Статья посвящена философско-теологической проблематике немецкого спекулятивного идеализма. Автор исходит из того, что через весь немецкий идеализм проходят две ключевые идеи: идея божественного самосознания / самопознания и идея «балансирования» между теизмом и пантеизмом. В статье автор стремится выяснить, как они соотносятся в творчестве немецких идеалистов. При этом в число последних включаются не только И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинг и Г. В. Ф. Гегель, но и так называемые спекулятивные теисты (И. Г. Фихте и другие), учения которых идейно и методологически близки к построениям Шеллинга и Гегеля. В статье на текстовых примерах показано, что две идеи могут быть соотнесены через понятие «творение». Если Бог осознаёт Себя в мире и через мир, то имеет смысл говорить о пантеистическом наполнении философской теологии. Если же божественное самосознание совершается онтологически прежде творения и является внутрибожественным актом, то перед нами теистическая система. В философских теологиях старшего поколения идеалистов творение либо вообще не встраивается в учение об Абсолютном (отрицается), либо совпадает с актом божественного самосознания. В системах же младшего поколения божественное самосознание онтологически предшествует акту творения. Автор полагает, что именно это позволяет различить системы, тяготеющие к пантеизму, и системы, тяготеющие к теизму. Учения старших идеалистов можно охарактеризовать как преимущественно пантеистические, а младших — как преимущественно теистические. Соответственно, немецкий спекулятивный идеализм может быть разделен на два одноименных периода.

Немецкий спекулятивный идеализм<sup>1</sup> очень богат в отношении философско-теологических построений. Уже в первое десятилетие XIX в. Фихте и Шеллинг создали целый ряд философских учений об Абсолютном. Затем к ним присоединился Гегель, чьему перу принадлежит, пожалуй, одна из важнейших идеалистических систем мировой философии.

Что же объединяет философско-теологические учения немецких идеалистов? На этот вопрос мы постарались ответить в одной из своих предыдущих

---

<sup>1</sup> Термин «спекулятивный идеализм» встречается в немецкоязычной историко-философской литературе. Считается, что немецкий идеализм делится на два этапа: критический (Кант, Фихте и Шеллинг до 1801 г.) и спекулятивный (Фихте и Шеллинг с 1801 г. + Гегель). Для философии религии это разделение особенно важно, т. к. критический идеализм отражает преимущественно агностическую позицию, а спекулятивный, отойдя от кантовских установок, выстраивает философские учения об Абсолютном в духе классической метафизики.

статей<sup>2</sup>. В качестве «общего знаменателя», объединяющего поздние наукоучения Фихте, монументальные эскизы Шеллинга и спекулятивное здание Гегеля, мы выделили идею божественного самосознания / самопознания, присутствие которой было показано нами на текстовых материалах.

Отметим, что эта идея красной нитью проходит не только через системы Фихте, Шеллинга и Гегеля, но и присутствует в построениях следующего поколения спекулятивных мыслителей, называемого у различных историков философии поздними идеалистами, а также спекулятивными или этическими теистами.

Другая важнейшая проблема немецкого идеализма, которая также проходит через всю его толщу, — проблема соотношения теизма и пантеизма<sup>3</sup>. Начало обсуждения этого вопроса восходит к 80-м гг. XVIII в., когда Ф. Г. Якоби подверг критике Спинозизм, назвав его самой совершенной формой пантеизма. Затем тема на некоторое время перестала обсуждаться. Новый всплеск внимания к ней вызвал «спор о теизме» — критическое сочинение Якоби «О божественных вещах и их откровении» (1811), содержащее выпады в адрес пантеизма вообще и Шеллинга в частности, и резкий полемический ответ Шеллинга на эту книгу Якоби (1812). В третий, и в последний, раз в истории немецкого идеализма эта тема всплыла в 30–40-х гг. XIX в., когда спекулятивные теисты критиковали Гегеля, выстроившего, по их мнению, пантеистическую систему.

Следует сказать, что мы склонны включать в немецкий спекулятивный идеализм не только философские системы Фихте-старшего, Шеллинга и Гегеля, но и творчество спекулятивных теистов — Фихте-младшего, Вайссе, Ульрици и др. И по форме, и по содержанию их учения очень близки к учениям старшего поколения. Теисты воспринимают ряд шеллинговских идей среднего периода, живо полемизируют с Шеллингом и Гегелем и пребывают в том же идейном и культурном контексте.

Можно ли каким-то образом увязать между собой эти две ключевые проблемы — идею божественного самосознания и противостояние теизма с пантеизмом? Ответ мы постараемся предоставить в данной статье. Рассматривая тексты как идеалистов первого поколения (прежде всего Шеллинга и Гегеля), так и их продолжателей, спекулятивных теистов, мы постараемся выяснить, как в их системы вписывается идея божественного самосознания и какое значение она несет в их философских теологиях.

<sup>2</sup> Золотухин В. В. К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2014. Вып. 5. С. 16–28.

<sup>3</sup> Теистически ориентированные мыслители (Якоби, а затем и спекулятивные теисты) считали своих оппонентов (речь идет о Шеллинге и Гегеле) пантеистами, поскольку последние не выстраивали близкого христианским установкам учения о личном Боге и, как казалось теистам, сводили Бога к спинозовской субстанции и миру конечного. Пантеизм в те времена понимался как принятие и развитие принципа *deus sive natura*. Конечно, убеждения Шеллинга и Гегеля были тоньше и сложнее. Эти два мыслителя пантеистами в указанном смысле себя не признавали, а их построения можно точнее охарактеризовать как философию всеединства (ἕν καὶ πᾶν). В данной статье мы употребляем термин «пантеизм» несколько в другом смысле: пантеистическими (приверженными принципу ἕν καὶ πᾶν) мы считаем системы, в которых Бог осознает Себя через мир многого.

Мы предполагаем, что две названные ключевые проблемы можно увязать с помощью учения о соотношении Бога и мира. Если Бог осознает Себя в мире и через мир, то имеет смысл говорить о пантеистическом наполнении философской теологии. Если же принимается, что божественное самосознание совершается онтологически прежде творения как внутрибожественный акт, то перед нами теистическая система.

\* \* \*

Обратимся к поздней философии Фихте-старшего. Свое учение об Абсолютном Фихте-ст. излагает в ряде наукоучений 1800-х гг., а также в популярных произведениях — развернуто в «Наставлении к блаженной жизни» и сжато в некоторых других. Учение о божественном самосознании присутствует у Фихте начиная с «Изложения наукоучения» 1801—1802 гг.

Появляется оно у Фихте в его «Изложении наукоучения» (1801—1802). Говоря о категории абсолютного знания, которое понимается здесь как единство бытия и свободы Абсолютного<sup>4</sup>, философ утверждает: «...абсолютной формой знания... является именно самопроникновение»<sup>5</sup>. Таковое обозначает слияние субъекта и объекта в единство, лишь вследствие которого становится возможным их различие. В Абсолютном заключен «глаз», т. е. яйность («Ichheit»), рефлексия, схватывающее себя самосознание, которое можно поэтому называть и видением. Абсолютное знание будто бы возвышается над самим собой, оказываясь знанием-для-себя, знанием о себе — разумом<sup>6</sup>.

Бытие знания раскалывается на множественность, т. е. единое Абсолютное постигает себя во множественном, в мире. Рефлексия — неотъемлемый атрибут знания, без которого оно невозможно<sup>7</sup>. Хотя Фихте и стремится отграничить знание от Абсолютного, тем не менее знание от Него неотделимо. Их соотношение здесь можно уподобить соотношению скрытого и манифестирующегося в мире Бога: если божественные глубины Абсолютного могут характеризоваться лишь апофатически, то о знании можно говорить и выстраивать спекулятивное учение. Так, знание является единственно возможным бытием.

В «Эрлангенском» наукоучении божественное самопостижение связано с Его экзистенцией, которая, подобно «знанию» в «Изложении наукоучения» (1801—1802), понимается как «охват, окружение, внешнее бытие (= существование) бытия»<sup>8</sup>, т. е. Бога. О Его самопознании Фихте говорит практически теми же словами, что и четыре года назад, только на месте понятия «знание» здесь находится понятие «экзистенция». Она «конструирует сама себя, прозревает свою сущность, смотрит на себя и себя усматривает...»<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> J. G. Fichte's sämtliche Werke. B., 1845. Bd. 2. Abth. 1. S. 16—17, 19.

<sup>5</sup> Ibid. S. 19.

<sup>6</sup> Ibid. S. 72.

<sup>7</sup> Ibid. S. 34.

<sup>8</sup> Fichte J. G. Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart, 1993. Bd. 9. S. 185—186, 189.

<sup>9</sup> Ibid. S. 224.

В обоих рассмотренных нами наукоучениях самопознание Абсолютного связано также с его самопроизведением и самосозданием<sup>10</sup>. Здесь божественное самосознание является неотъемлемым онтологическим элементом высшей реальности.

В «Наставлении блаженной жизни» (1806), цикле популярных лекций на философско-теологическую и этическую тему, Фихте показывает божественное самопознание как условие и основание формирования множественности, т. е. мира. Абсолют, постигая Себя лишь в каком-то своем качестве (als), выделяя в Себе противоположности и отвлекаясь от собственного абсолютного тождества, как бы «замораживает» свою жизнь, фиксирует ее в определенном образе. Рефлексия в Боге порождает абсолютное сознание, оперирующее противоположностями, и в результате на месте божественной жизни оказывается ее «слепок», постоянное и мертвое наличное бытие, понятийная реальность. Она и есть основа того, что мы называем миром<sup>11</sup>. Божественная рефлексия разбивает единую реальность на «бесчисленные лучи и образы», иллюзорность бытия которых можно постичь лишь с помощью мышления. Ею же объясняется пространство, время и реальность вообще<sup>12</sup>. Бог, постигая сам себя, будто бы раскалывает свое единство на бесконечную иллюзорную множественность.

«Наукоучение в его общих чертах» (1810) также содержит в себе идею божественного самопознания. В этом тексте Фихте снова говорит о знании как о «самом Боге, но вне Себя Самого, божественном бытии вне Его бытия...»<sup>13</sup>. Продуктом схематизации, т. е. самоусматривания, Бога являются пространство и материальный мир<sup>14</sup>. Поскольку существует лишь Бог, то оказывается, что Бог будто бы воплощается в мире, усматривает Себя в нем.

Коль скоро мир у позднего Фихте является лишь иллюзией и неподлинным бытием, его философская теология может быть названа акосмистской. Вопрос о творении мира тем самым отменяется: мир сводится к миражу и побочному продукту божественного самопознания. Поэтому фихтевский Бог никак не может познавать Себя через мир. Божественное самосознание, конечно, обуславливает и подосновывает его существование, но оно не осуществляется, не преломляется и не воплощается в мире. Фихтевское учение о божественном самосознании описывает процесс, происходящий в самом Абсолютном безотносительно мира. Мы считаем себя вправе говорить о том, что идея божественного самосознания дается у философа в акосмистско-пантеистическом контексте. Фихте-ст. можно назвать пантеистом в том смысле, что ничего поистине существующего, кроме Бога, нет, и Бог заключает в себе все подлинное бытие.

Хронологически первое из шеллинговских учений о божественном самопознании изложено в его работе «Система всеобщей философии и, в особенности, натурфилософии» (1804), которая имеет отчетливо пантеистическую направленность. В учении об абсолютном тождестве о творении мира речи быть не может:

<sup>10</sup> J. G. Fichte's sämtliche Werke... S. 38; *Fichte*. Gesamtausgabe... S. 230.

<sup>11</sup> J. G. Fichte's Werke, 1910. Bd. 5. S. 166, 169.

<sup>12</sup> Ibid. S. 171–172.

<sup>13</sup> *Fichte J. G.* Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss. B., 1810. S. 8.

<sup>14</sup> Ibid. S. 20–21.

«...согласно истинной философии, Бог не есть высшее, но абсолютно Единое, не вершина или последний член некоего ряда, но центр... из него ничего не может возникать, т. к. Бог есть все». Бог со-вечен миру, а философия является представлением Бога в качестве всего<sup>15</sup>. Фактически тождественные друг другу божественные «самоутверждение» и самопознание являются необходимым условием и основанием Его бытия. Также необходимо они предполагают утверждение и познание Богом неотъемлемого от Него мира. При этом, по утверждению Шеллинга, познание онтологически первично: «...Бог не познает вещи, *поскольку они существуют*, а наоборот, вещи *существуют, поскольку Бог познает их*»<sup>16</sup>. Такое самопознание нельзя считать ни Его действием, ни разделением, ни исхождением.

Если Бог познает Себя, а вне божественной реальности ничего нет, то Бог и мир оказываются тождественными. Теистических свойств Шеллинг здесь Богу не приписывает: вечный Разум занят исключительно самопознанием и являет собой абсолютное тождество. На этом фундаменте Шеллинг, как один из великих платоников, выстраивает учение об идеях, представляющих собой совершенное тождество общего и особенного. Они и составляют истинную реальность в вещах, их сущность и «сердце».

Мы видим, что, согласно «Системе всеобщей философии...», божественное самосознание/самопознание является основой бытия и конституирует божественную/мировую реальность. Но поскольку Бог и мир не разделены, мы можем указать, что эта идея интерпретируется в пантеистическом ключе.

Уже в середине 1800-х гг. взгляды Шеллинга претерпевают существенные изменения. Под влиянием Ф. Баадера он обращается к наследию Я. Бёме. В 1809 г. выходит его эпохальный труд о свободе, который, с одной стороны, знаменовал теософский перелом в творчестве мыслителя, а с другой — стал отправным пунктом для философствования следующего поколения метафизиков — спекулятивных теистов. Хотя сам Шеллинг так и не стал в полной мере теистом, но начиная с 1809 г. он встраивает в очередные эскизы своей системы учение о божественном творении. Так, в «Штутгартских частных лекциях» (1810) Шеллинг утверждает следующее: «...собственно, весь процесс творения мира, — постоянный жизненный процесс в природе и истории... есть не что иное, как процесс совершенного осознания и персонализации Бога»<sup>17</sup>.

Шеллинговская философская теология этих лет содержит в себе множество идей, унаследованных затем последующей философской мыслью. Он предлагает рассматривать божественную реальность по аналогии с реальностью человеческого сознания — так позже поступят спекулятивные теисты. Он говорит о первоначальной бессознательности Бога, и более чем через полвека на базе этой идеи свое метафизическое здание возведет Эдуард фон Гартман. Божественное самоосознание начинается у Шеллинга с Его саморазличения и самопротивопоставления, при котором высшее в Боге отделяется от низшего. Это означает,

<sup>15</sup> F. W. J. Schelling's *sämtliche Werke*. Stuttgart, 1860. Bd. 6. Abth. 1. S. 152, 176.

<sup>16</sup> *Ibid.* S. 169.

<sup>17</sup> F. W. J. Schelling's *sämtliche Werke*... Bd. 7. Abth. 1. S. 433.

что Бог проявляет в Себе бинарные оппозиции — субъект и объект, идеальное и реальное.

Низшее в Боге, по Шеллингу, — материальная реальность, а творение состоит в осознании Богом непросветленной Его сознанием материи. Поскольку последняя входит в божественную реальность и, соответственно, бесконечна (заметим, что Шеллинг не выносит материю, мир множественного, из Бога) — творение обретает длительность и оказывается процессуальным. Через несколько десятилетий Фихте-младший, несколько перетолковав эту идею в ином контексте, будет говорить о темпоральности в Боге. Человек, как говорит Шеллинг, есть проблеск сознания среди бессознательной материи, осознавшее себя и мир материальное существо и, следовательно, «в нем достигнута основная цель Бога»<sup>18</sup>.

На деле Шеллинг говорит здесь о самопознании Бога в мире и через мир, но интеллектуальная инерция не позволяет ему вынести конечный, множественный мир за пределы божественной реальности. В этом отношении можно сказать, что Якоби, упрекнувший Шеллинга в 1811 г. в пантеизме, по существу оказывается прав. Хотя Якоби не вникает в шеллинговскую терминологию и превратно понимает ее, мировоззренческий нерв его системы он уловил верно: мировая реальность находится в Боге, будучи неосознанным, непросветленным ее моментом. По этой логике процесс творения должен стремиться к наделению сознанием всей материальной реальности и к исчезновению бессознательного, в то время как, по выражению самого Шеллинга, «с человеком на высшую ступень [развития] привносится огромная масса бессознательного»<sup>19</sup>. Но все же появление человека играет решающую роль, и о дальнейшем самоосознании Бога Шеллинг умалчивает.

Если в философии абсолютного тождества самосознание вписывается в «точку божественной сингулярности», то в теософии конца 1800-х — начала 1810-х гг. Шеллинг, не разрушая онтологическое единство Бога и мира, тем не менее стремится обосновать божественное самосознание через мир многого и, в частности, через человека.

В «Мировых эпохах» (мы пользуемся вариантом 1814—1815 гг.) Шеллинг, рисуя картину разворачивания божественной сущности, во многом повторяет свои более ранние идеи. Первая божественная природа ввергается в противоречие, без которого не возникло бы ни раздвоения, ни движения, ни жизни. Не будь противоречия, мы получили бы нечто, подобное Богу позднего Фихте-старшего, но Шеллинг отвергал философскую теологию последнего. Переход от первоначального единства к противоречию Шеллинг характеризует как непостижимый<sup>20</sup>. Не погружаясь в своеобразное учение о божественных потенциях, отметим, что в «Мировых эпохах» философ снова говорит о процессе божественного самоосознания. Процессуальность и темпоральность в Боге снова обосновываются Его бессознательным началом. Мир множественного, называемый в «Штутгартских частных лекциях» материей, а в «Мировых эпохах» природой,

<sup>18</sup> F. W. J. Schelling's sämtliche Werke... Bd. 7. Abth. 1. S. 435.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> F. W. J. Schelling's sämtliche Werke... Bd. 8. Abth. 1. S. 219.

все же инкорпорирован в Бога. Здесь также можно говорить о пантеистической обработке идеи божественного самосознания.

Именно шеллинговская философия конца 1800-х гг. служит отправной точкой для философского творчества спекулятивных теистов в 30–40-х гг. XIX в. и позже. Созданная же мыслителем философия откровения стала широко известной лишь к началу 40-х гг., когда взгляды спекулятивных теистов уже сформировались. В итоге она осталась несколько в стороне от «столбовой дороги» немецкого идеализма, и специально рассматривать ее в данной статье мы не будем.

Гегелевское учение о божественном самосознании продолжает, развивает, детализирует и систематизирует шеллинговское. Вся философия Гегеля посвящена описанию того, как абсолютный Дух разворачивается в мире и в человеческой истории, осознавая, наконец, себя в искусстве, религии и совершеннее всего в философии. Внимание Гегеля направлено на систематизированное спекулятивное описание божественного самосознания, но описание это настолько подробно, что сама идея ускользает из повествования. Для читателя, не охватывающего взором всю систему, она не является очевидной.

Прямо идея божественного самосознания проговаривается лишь в небольших итоговых параграфах. Так, в одном из последних параграфов третьей части «Энциклопедии философских наук» речь идет о «мыслящей себя идее», о «знающем себя разуме», раздваивающемся на дух и природу<sup>21</sup>. Дух, делая себя собственным предметом, т. е. оказываясь «для-себя», становится миром, природой. Он является себе, и явление оказывается природой. Гегель подчеркивает логический характер самопостижения абсолютной идеи, абсолютность которой обеспечивается единством моментов «в-себе» и «для-себя»<sup>22</sup>.

Следует уточнить, что Гегель не рассматривает абсолютную идею в отрыве от мира. Насколько Шеллинг вписывает мир в Бога, настолько же Гегель вписывает Бога в мир. Абсолютный Дух будто скрывается за кулисами человеческого сознания, мышления и истории. Гегель не выстраивает философской теологии как учения, отдельного от космологии и антропологии (и этим он разительно отличается как от Фихте-старшего, так и от Шеллинга). Похоже, что в своем философствовании Гегель проявляет осторожность, стремясь оставить открытым вопрос о своих философско-теологических убеждениях, которые до сих пор являются предметом дискуссий<sup>23</sup>. Фихте-младший, критикуя Гегеля «справа», говорит о том, что, хотя в некоторых местах, в том числе в популярном изложении своей философии религии, Гегель придает абсолютному духу теистические черты, в саму гегелевскую систему это не вписывается. В гегелевской философии отсутствует понятие творения, а Дух рассматривается только в мире. Все это дает нам право обозначить гегелевское толкование проблемы божественного самосо-

<sup>21</sup> *Hegel G. W. F. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. B., 1845. Th. 3. S. 468–469.*

<sup>22</sup> *Ibid. B., 1843. Th. 1. S. 408.*

<sup>23</sup> О теистических элементах учения Гегеля см.: *Jaeschke W. Absolute Idee — absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie // Zeitschrift für philosophische Forschung, 1981. Bd. 35. S. 385–416.*

знания как пантеистическое. Бог осознает себя через мир, о Боге вне мира речь не идет.

Спекулятивно-теистические учения середины XIX в. вырастают на фундаментальной теоретической базе классического немецкого идеализма (особенно учений Шеллинга и Гегеля). Кроме того, они постоянно обращаются к предшествующей истории европейской философии и аккумулируют в своем творчестве мистико-неоплатонические и схоластические идеи, монадологию и т. д. Поскольку же спекулятивные теисты были в основном университетскими профессорами<sup>24</sup>, их учения об Абсолютном разработаны очень подробно и тщательно. Произведения спекулятивных теистов, по сравнению с шеллинговскими и даже гегелевскими, отличаются четкой архитектурной структурой, и философская теология выделяется в них в особый структурированный раздел.

Спекулятивный теизм (случилось так, что ему досталось немного историко-философского внимания) представлен множеством имен и концепций<sup>25</sup>. Теоретические его истоки во многом заключаются в шеллинговской философии конца 1800-х гг. Представители этого направления — профессора философии германских университетов — стремятся спекулятивно обосновать теистическое учение о Боге. При этом они подвергали критике Гегеля за его слишком абстрактную, лишенную действительности и конкретики аперсональную философскую теологию. В мировоззренческом отношении они стояли ближе к Шеллингу, что дало основание приверженцам Гегеля еще при жизни последнего назвать их «псевдогегельянцами»<sup>26</sup>.

Обратимся к построениям Иммануила Германа Фихте. Этот мыслитель, сын Иоганна Готлиба Фихте, является одним из главных представителей спекулятивного теизма. Учение о божественном самосознании он излагает в одной из важнейших своих работ — «Спекулятивная теология, или Всеобщее учение о религии» (1846). Вслед за О. Пфляйдерером мы считаем возможным причислить мысль Фихте-мл. к неошеллингианскому движению.

Самопостижение и постижение собственного единства является, по Фихте-мл., необходимым сопутствующим условием божественной жизни<sup>27</sup>. Согласно Фихте-мл., в Боге заключено диалектическое противоречие, составляющее Его глубинную суть: с одной стороны, Он бесконечен, а с другой — един. То есть в нем представлено как единство, так и различия, составляющие божественную бесконечность. В Боге происходит вечное самораскрытие и расширение в бесконечность, которое затем частично снимается диалектическим возвращением

<sup>24</sup> *Schneider A.* Personalität und Wirklichkeit. Würzburg, 2001. S. 26.

<sup>25</sup> Перечень авторов см.: *Drews A.* Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. В., 1893. Bd. 1. S. XVII–XVIII; *Ibid.* Leipzig, 1895. Bd. 2. S. III–IV; *Leese K.* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. В., 1929. S. 6–7. Главными же спекулятивными теистами считаются И. Г. Фихте и Х. Г. Вайссе.

<sup>26</sup> См.: *Michelet C. L.* Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. В., 1838. Th. 2. S. 630. В марксистской традиции употребление термина см.: *Чернышев Б. С.* Предисловие к переводу // Бруно Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М., 2010. С. 15–17.

<sup>27</sup> *Fichte I. H.* Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre. Heidelberg, 1846. S. 317.

к единству. Какое же отношение имеет к этому божественное самосознание? Во-первых, оно позволяет соединить многообразную и дискретную бесконечность универсума божественных идей с его внутренним нерушимым единством. Иначе говоря, оно примиряет, снимает божественное противоречие единства и бесконечности. При этом самосознание снимает и другое противоречие — между деятельной жизненной силой в Боге и Его духом<sup>28</sup>. Слепая жизненная сила может существовать, только если она просветлена самосознанием, а дух может играть свою единящую роль только при наличии дискретной природной жизненной силы.

Таким образом, самосознание Бога тождественно Его овладению собственной бесконечностью и волею собственного единства<sup>29</sup>. А бесконечность в единстве оказывается божественной природой, содержащей в себе зачатки множественного<sup>30</sup>.

Божественное самосознание предполагает Его самопроизведение и мышление. Различая и соединяя то, что заключено в полноте Его бытия, Бог создает в Себе иерархически организованную систему идей<sup>31</sup>. Это и есть природа. При этом она выполняет роль материального субстрата, обеспечивающего возможность творения, ведь чистый дух, чуждый всякой материальности, не мог бы творить материальную реальность<sup>32</sup>.

Божественная природа содержит «бесконечное богатство образов». Эти образы в высшей степени реальны, но еще не вполне сформированы. Их онтологический статус подвешен: они «и есть, и не есть», т. к. пребывают в нерасчленном единстве божественной сущности<sup>33</sup>. Духовная составляющая в божественной природе неотделима от материальной: наличие образа/идеи подразумевает ее материальную реальность. Природа, универсум духовно-материальных и реально существующих в божественной полноте эйдосов оказывается «реальным основанием и источником жизни» для всего тварного, конечного мира<sup>34</sup>. Именно природа вписывает Бога в мир материальных взаимодействий: без таковой, говорит мыслитель, Бог — лишь непонятная абстракция. Но это не следует понимать как облечение Бога телесностью: Бог — нетелесный абсолютный дух.

Фихте-мл. утверждает: в Боге заключена самосознанность, «вечное неподвижное око в глубине Его сущности». Но единство этого перво-Я еще не раскрыто и не опосредовано бесконечностью<sup>35</sup>. Затем (поскольку у Фихте-мл. божественная реальность временна, нам позволено так говорить) в Боге развивается диалектическое взаимодействие бесконечности и единства, притом что сам Бог является и тем, и другим. Бог-субъект становится Сам для Себя объектом. Бог «является как абсолютной единой первоосновой Самого Себя, так и в неразде-

<sup>28</sup> *Fichte*. Die speculative Theologie... S. 318.

<sup>29</sup> *Ibid.* S. 320, 323.

<sup>30</sup> *Idem*. Zur spekulativen Theologie. Vierter Artikel (Fortsetzung und Schluß) // Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. Neue Folge. 1842. Bd. 5. Ht. 2. S. 33.

<sup>31</sup> *Ibid.* S. 53.

<sup>32</sup> *Ibid.* S. 58.

<sup>33</sup> *Idem*. Die speculative Theologie... S. 279.

<sup>34</sup> *Ibid.* S. 311, 327.

<sup>35</sup> *Ibid.* S. 322–324.

лимом единстве с этим абсолютным перво-Я, чистым субъект-объектным тождеством или чистым светом»<sup>36</sup>.

Мы можем видеть, что самосознание/самопостижение является важнейшим моментом в разворачивании божественной реальности. Благодаря ему Бог обретает окончательную цельность, и противоположные и взаимопротивостоящие моменты — единство и бесконечность, порыв и разум, материя и форма — перестают в Нем быть таковыми.

Учение о божественном самосознании Фихте-мл., однако, отличается от учений старших идеалистов одной важной чертой. Если у Шеллинга и Гегеля Бог осознавал себя через мир и конкретнее через человека, то у Фихте-мл. самосознание онтологически предшествует творению. Оно конституирует природу, понимаемую как универсум эйдосов и перекидывающую своеобразный «мост» от чистой божественной духовности к материальной реальности.

Учение о божественном самосознании играет важнейшую роль и в творчестве другого спекулятивного теиста, Германа Ульрици (1806—1884). По своим взглядам этот философ близок к Фихте-мл., но, в отличие от него, стремится примирить теистические построения с новейшими достижениями современного ему естествознания.

В работе «Бог и природа» (1862) Ульрици заговаривает о божественном самосознании в связи с экспликацией творения мира. Последнее Ульрици признает сущностно непостижимым<sup>37</sup>, а его понятие относит к так называемым пограничным, т. е. «обозначающим границу нашего мышления и познания»<sup>38</sup>. С одной стороны, такие понятия вполне мыслимы, и их помысливание даже необходимо, с другой — за ними стоит некая непознанная реальность. Излагая свои представления о творении, Ульрици считает единственно возможным рассматривать божественное мышление по аналогии с человеческим. Мы можем предположить, что если в нашей душе взаимодействуют два рода деятельности, производящая ощущения и различающая (т. е. сознательная), то же происходит и в божественном духе.

Производящая деятельность в Боге порождает некую «материю мысли», которую различающая деятельность оформляет в отдельные божественные мысли. Механизм этого оформления заключается в различении произведенного и мысленном отделении его от самой производящей деятельности. Чтобы нечто возникло, произведение должно быть одновременно и различием. Из этого Ульрици выводит следующее важнейшее положение: божественная способность к творению необходимо предполагает его способность отличить Себя от тех идей, которые Он производит. Это саморазличение происходит «в первом акте и моменте его деятельности». Тем самым Бог осознает, что Он производит и различает<sup>39</sup>. Опуская подробности, заметим: отличая Себя от производимой им множественной реальности, Бог осознает Себя. Уже в том самом первом акте Бог помысливает как Себя, так и «Другое», не-Себя.

<sup>36</sup> *Fichte*. Die speculative Theologie... S. 322.

<sup>37</sup> *Ulrici H.* Gott und die Natur. Leipzig, 1862. S. 514—515.

<sup>38</sup> *Ibid.* S. 503.

<sup>39</sup> *Ibid.* S. 515.

Исток божественного творения, согласно Ульрици, как раз таки заключается в божественном самосознании и саморазличении. Мир еще не сотворен, но Бог понимает, что может сотворить то, что непосредственно не будет являться Им Самим. Божественное самосознание — «элементарное бытие мира» и его основание. Но это еще не действительное, не настоящее творение. Последнее совершается тогда, когда различение осуществляется уже не в самом Боге, а в том, что Он отличил как не-Себя, т. е. в определенных множественных силах, служащих началом мира. Отметим, что акт божественного самосознания имплицитно предполагает хоть и потенциальное, но все же бытие мира. Эта первичная божественная мысль «является постольку произвольной и необходимой, поскольку акт саморазличения с внутренней необходимостью следует из духовной сущности Бога»<sup>40</sup>.

Итак, для Г. Ульрици акт божественного самосознания есть первое раскрытие божественной реальности, за которым следует действительное творение и целесообразное обустройство мира. Божественное самосознание, как и у Фихтемл., онтологически первичнее творения.

Важную роль играет идея божественного самосознания и в философской системе Рихарда Роте (1799–1867). Несмотря на то что его имя сейчас почти забыто, в XIX в. Роте имел широкое признание. А. Дреус отмечает, что он по праву считается важнейшим протестантским теологом века после Шлейермахера<sup>41</sup>. Роте был учеником Гегеля и близкого к немецким идеалистам теолога К. Дауба. В своей «Теологической этике» (1845–1848) Роте выстраивает философское учение об Абсолютном, во многом схожее со взглядами других спекулятивных теистов.

Он утверждает, что Бога следует помысливать «как отрицающего Самого Себя и, следовательно, выходящего за Свои пределы», т. е. за пределы Своей сущности<sup>42</sup>. Бог, будучи абсолютным бытием, сам побуждает Себя к становлению, к абсолютному жизненному процессу, протекающему, однако, вне времени<sup>43</sup>. Эта самоактуализация чистой божественной потенциальности заключается прежде всего в том, что Бог «отличает Себя от Себя самого, т. е. отличает Свое содержание, — абсолютное бытие, — от Своей формы, — абсолютной чистоты...»<sup>44</sup>. Мысль Роте почти аналогична ульрициевской: Бог различает в Себе некоторое содержание, понимает, что оно не тождественно Ему, и, таким образом, сознает и помысливает Себя. Тем самым содержание обретает действительность, а божественное бытие разделяется на существование (объект божественной рефлексии) и мысль, на реальное и идеальное. В Боге появляется субъект-объектная дихотомия.

Хотя божественная реальность вневременна и в свернутом виде содержит в себе всю полноту бытия, тем не менее она развивается. Термин «развитие»

<sup>40</sup> *Ulrici*. Gott und die Natur. S. 518–519.

<sup>41</sup> *Dreus*. Op. cit. Bd. 2. S. 54.

<sup>42</sup> *Rothe R.* Theologische Ethik. Wittenberg, 1845. Bd. 1. S. 54–55.

<sup>43</sup> Эту идею Р. Роте легко понять как противоречие в определении (см.: *Pfleiderer O.* Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte. Leipzig, 1869. Bd. 1. S. 238).

<sup>44</sup> *Rothe*. Op. cit. S. 56.

(Entwicklung) в данном случае следует понимать не как продвижение от простого к сложному и от низшего к высшему, а в прямом этимологическом смысле — как «расплетание», «развертывание» (Entfaltung) божественных свойств и атрибутов из онтологически первоначального высшего единства.

Продуктом такого развития и, в частности, описанного выше деления на существование и мысль оказывается божественная природа. Она духовна и представляет собой «природный организм абсолютного Духа»<sup>45</sup>. Бог мыслит Себя как объективный дух и сознает Себя. Из самосознания вытекают божественные атрибуты — разум и свобода. Бог, «мысля Самого Себя, полностью осознает Себя, т. е. является абсолютным разумом. Полагая же Самого Себя, Он в полной мере желает Самого Себя, т. е. является абсолютной свободой»<sup>46</sup>. Самосознающее и деятельное начало вместе образуют божественную личность, довершающую целостность организма божественной природы. Бог, осознав Себя и поняв, что и сознающим субъектом, и познаваемым объектом является Он сам, обретает яйность.

Божественная личность, божественное Я необходимо противопоставляет себе не-Я, «Другое, не являющееся Богом»<sup>47</sup>. Роте вспоминает идеи раннего Фихте и утверждает: Я невозможно и немислимо без не-Я; и если существует первое, второе имплицитно предполагается. Но коль скоро не-Я становится противоположностью божественного Я, Бог перестает быть абсолютным, и возникает опасность дуализма. Поэтому Бог «мыслит и полагает не-Я как одновременно сущностно являющееся *Им самим* (Его Я), следовательно, как свое не-Я, в котором есть *Он сам*, как не-Бога, в котором есть сам Бог»<sup>48</sup>. Это не-Я у Роте оказывается миром, а описанный процесс — творением.

Творение у Роте оказывается «абсолютно необходимым божественным актом»<sup>49</sup>. Бог оказывается творцом уже постольку, поскольку он Бог; постольку, поскольку Он обладает Я. Творение одновременно необходимо и абсолютно свободно: ведь его необходимость вытекает из самого божественного бытия. Для нас очень важно следующее замечание Роте: божественное самосознание осуществляется не в мире, а в Боге, если точнее, в Его природе. И именно оно «излучает *из себя* мир»<sup>50</sup>. И несмотря на то что Бог в системе Роте не может существовать без мира (как Я — без не-Я), Он не претерпевает становления через мир.

В этой философско-теологической картине можно выделить онтологическую последовательность: божественное самосознание влечет за собой конституирование божественной личности и Я. Последнее же имплицитно предполагает творение и мир. Относительно божественного самосознания творение здесь оказывается вторичным и опосредованно производным. Х. Кретке, немецкий

<sup>45</sup> *Rothe*. Op.cit. S. 62.

<sup>46</sup> *Ibid.* S. 66.

<sup>47</sup> *Ibid.* S. 85.

<sup>48</sup> *Ibid.* S. 86.

<sup>49</sup> *Ibid.* S. 91.

<sup>50</sup> *Ibid.* S. 92.

исследователь творчества Р. Роте, констатирует: «...осуществление самосознания Бога есть условие возможности творения»<sup>51</sup>.

Влияние Шеллинга на творчество спекулятивных теистов сказывается во многих моментах: здесь и учение о природе как божественной реальности, и представление о развитии, «разворачивании» Бога из некоего свернутого состояния, и, конечно, идея божественного самосознания.

\* \* \*

Мы рассмотрели, каким образом последняя преломляется в философских системах немецких идеалистов. Трех авторов мы взяли из их старшего поколения: Фихте-ст., Шеллинга и Гегеля и трех — из младшего: Фихте-мл., Ульрици и Роте. Для старших идеалистов творение либо не встраивается в их мировоззрение (Фихте-ст., Шеллинг в первой половине 1800-х гг., Гегель), либо фактически совпадает с божественным самосознанием (Шеллинг в конце 1800-х — начале 1810-х гг.). Для представителей же младшего поколения божественное самосознание онтологически предшествует творению и появлению мира. Скорее всего, это обусловлено стремлением сделать спекуляцию более теистической и более соответствующей христианскому мировоззрению<sup>52</sup>.

В идеалистическом идейном горизонте отрицание творения или исключение его из рассмотрения ведут либо к акосмистскому отрицанию подлинного бытия мира (Бог есть все подлинное бытие), либо к слиянию Бога и мира. Фихте-ст. выбирает первый вариант, Шеллинг и Гегель, при всех различиях их систем, — второй: у Шеллинга мир включается в божественную реальность, а у Гегеля Бог явлен в мире и через мир. Все эти идеи могут быть названы пантеистическими. У спекулятивных теистов же божественное самосознание — чисто внутрибожественный процесс, и творение, а значит и мир, оказывается лишь его следствием на определенном этапе. Онтологически мир оказывается производным от божественной деятельности.

Идея божественного самосознания представляет собой сердцевину философской теологии немецких идеалистов и ее исходный пункт. Принимая во внимание ее отношение к творению и статусу мира, мы можем охарактеризовать системы старших идеалистов как преимущественно пантеистические (хотя и с некоторыми теистическими элементами), а младших — как преимущественно теистические (хотя и сохраняющие близость к учениям своих старших коллег). Соответственно, немецкий спекулятивный идеализм и может быть разделен на два одноименных периода.

*Ключевые слова:* И. Г. Фихте (старший), Ф. В. Й. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель, И. Г. Фихте (младший), Г. Ульрици, Р. Роте, философская теология, божественное самосознание, теизм, пантеизм, творение.

---

<sup>51</sup> Krötke H. Selbstbewusstsein und Spekulation. В., 1999. S. 14.

<sup>52</sup> При этом философия спекулятивных теистов все равно остается намного ближе к шеллинговской и гегелевской мысли, чем к христианской догматической традиции.

## TWO FUNDAMENTAL PROBLEMS AND TWO PERIODS OF GERMAN SPECULATIVE IDEALISM

V. ZOLOTUKHIN

The author's concerns are with the philosophical and theological problems integral to German Speculative Idealism. Two key ideas permeated the whole of German Idealism: the idea of divine self-realization / self-understanding and the idea of gravitating between the poles of theism and pantheism. The author attempts to explain how these two ideas are related throughout the course of German Idealism. He includes in this study not only Fichte /the elder/, Schelling, and Hegel, but also the so-called speculative theists (Fichte /the younger/ and others), whose thought in both ideology and methodology resembles that of Schelling and Hegel. The author demonstrates using the writings of the philosophers that the two ideas may be related through the concept of *creativity*. If God realizes himself in the world and through the world, then it makes sense to say that philosophical theology is replete with pantheism. But if the divine realization takes place ontologically before the process of creation and is in itself an act which takes place within the divine Being Himself, the process is then clearly theistic. Idealists of the older school do not link creation with the Absolute — they reject this point or they speak about creation in reference to the act of divine self-realization. Idealists of the younger generation, on the contrary, hold that the act of divine self-realization precedes that of creation. The author opines that it is this point which allows us to differentiate between a philosophical system which leans towards pantheism from one which tends toward theism. The older idealists were indeed mostly pantheists, while the younger generation was mostly theistic. In view of this, German Idealism may be considered to be divided into two periods.

*Keywords:* Fichte (the elder), Schelling, Hegel, Fichte (the younger), Hermann Ulrici, R. Rothe, philosophical theology, divine self-realization, theism, pantheism, creation.

### Список литературы

1. *Drews A.* Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. B., 1893. Bd. 1; Leipzig, 1895. Bd. 2.
2. F. W. J. Schelling's sämtliche Werke. Stuttgart, 1860.
3. *Fichte I. H.* Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre. Heidelberg, 1846.
4. *Fichte I. H.* Zur spekulativen Theologie. Vierter Artikel (Fortsetzung und Schluß) // Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. Neue Folge. 1842. Bd. 5. Ht. 2. S. 33.
5. *Fichte J. G.* Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss. B., 1810.
6. *Fichte J. G.* Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart, 1993.
7. *Hegel G. W. F.* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. B., 1845.
8. J. G. Fichte's sämtliche Werke. B., 1845.
9. *Jaeschke W.* Absolute Idee — absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1981. Bd. 35. S. 385—416.

10. *Krötke H.* Selbstbewusstsein und Spekulation. В., 1999.
11. *Leese K.* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. В., 1929.
12. *Michelet C. L.* Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. В., 1838.
13. *Pfleiderer O.* Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte. Leipzig, 1869.
14. *Rothe R.* Theologische Ethik. Wittenberg, 1845.
15. *Schneider A.* Personalität und Wirklichkeit. Würzburg, 2001.
16. *Ulrici H.* Gott und die Natur. Leipzig, 1862.
17. *Золотухин В. В.* К вопросу об основной идее немецкого спекулятивного идеализма // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2014. Вып. 5. С. 16–28.
18. *Чернышев Б. С.* Предисловие к переводу // Бруно Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М., 2010. С. 15–17.