

В ПОЛЕМИКЕ С ШЕЛЛИНГОМ: ФИЛОСОФИЯ ВЕРЫ К. А. ЭШЕНМАЙЕРА

В. В. ЗОЛОТУХИН

Статья посвящена рассмотрению философии веры К. А. Эшенмайера и двум его важнейшим дискуссиям с Ф. В. Й. Шеллингом, одна из которых приходится на 1803–1804 гг., а другая — на 1810–1812 гг. Автор статьи сосредоточивается прежде всего на работе «Философия в ее переходе к нефилософии» (1803), в которой фидеист Эшенмайер критикует шеллинговскую философию абсолютного тождества, указывая на неясность происхождения многого из всеединства, и показывает, что эта критика побудила Шеллинга несколько изменить свою позицию, создав учение об отпадении мира от Бога. В статье демонстрируется, как философская теология Эшенмайера становится полностью апофатической, а ее противоречия со спекулятивной мыслью Шеллинга — непримиримыми. Формат дискуссии позволяет рельефно выделить позиции обоих философов. Очевидной становится теоретическая тупиковость фидеизма: если всё упирается в чувство и веру, то рассуждать смысла больше нет, остается только верить, и философствование завершается, тогда как поздняя позитивная философия Шеллинга может быть представлена в качестве «третьего пути» между концептуально шатким рационализмом и фидеизмом, исчерпавшим свой эвристический потенциал.

Адольф Карл Август (фон) Эшенмайер (1768–1852), немецкий натурфилософ и врач первой половины XIX в., не обрел всемирной известности, которой могут похвастаться Шеллинг или Гегель. В истории немецкого идеализма он остался фигурой «второго ряда». Однако при ближайшем рассмотрении выясняется: этот человек, чье имя редко можно встретить в учебниках истории философии и в философских лексиконах, оказал немалое влияние на шеллинговскую мысль и побудил великого романтика по-иному взглянуть на свои построения.

Творчеству Эшенмайера уделено непропорционально мало исследовательского внимания, в то время как он несколько раз развернуто критиковал шеллинговскую философию. Через два десятилетия после этого он полемизировал с философией религии Гегеля, хотя и не так подробно, как это делали спекулятивные теисты.

Эшенмайер родился и прожил всю свою жизнь на юго-западе Германии, в герцогстве Вюртемберг, давшем миру Гёльдерлина, Шеллинга и Гегеля. Его отец исполнял чиновничьи обязанности в городке Нойенбюрг. В 1783 г. юный Адольф поступил в Тюбингенский университет, чтобы изучать философию, но смерть отца смешала планы. Родственники приняли решение сделать его ком-

мерсантом: удивительное совпадение с биографией другого известного философа чувства и веры — Ф. Г. Якоби. И так же, как у Якоби, купеческая карьера у Эшенмайера не состоялась. Но если Якоби судьба увлекла в литературную деятельность, то Эшенмайер стал врачом. Молодой медик осел на малой родине своей жены, в городке Кирххайм-унтер-Тек неподалеку от Штутгарта. Там он занимал должность главного городского врача, а затем долгие годы работал в Тюбингенском университете¹.

Но философия оставалась не чужда Эшенмайеру. В Тюбингене он работал сначала «профессором медицины и философии», а затем заведующим кафедрой практической философии. Его научная деятельность, без преувеличения, была плодотворной. Читая на протяжении 20 лет (1813–1833) лекции по «психической медицине», он, по сути, положил начало тюбингенской психиатрии. Одним из их слушателей был известный своей «Жизнью Иисуса» (1835–1836) либеральный теолог Д. Ф. Штраус². Подобно ряду психологов и философов своего времени (Ф. Баадер, Им. Г. Фихте), он активно интересовался ясновидением, одержимостью и т. д. — тем, что сейчас называется «паранормальными явлениями». Эшенмайер — автор трудов по психологии, натурфилософии, философии религии.

На наш взгляд, одним из самых ярких эпизодов в теоретической жизни Эшенмайера стала его полемика с Шеллингом, длившаяся свыше десяти лет. Мы рассмотрим ее философско-теологическую часть, не затрагивая как более ранней, собственно натурфилософской проблематики³, так и монументальной трехтомной «Философии религии», выходявшей с 1818 по 1824 г. Как представляется, в контексте развития послекантовского спекулятивного идеализма полемика этих двух мыслителей о «божественных вещах» обладает существенной важностью.

«Программным» произведением Эшенмайера, обозначившим как его собственную позицию, так и пункты критического размежевания с Шеллингом, является «Философия в ее переходе к не-философии» (Эрланген, 1803). Произведение по объему небольшое, однако, как и другие тексты этого периода, оно содержательно плотно и концентрирует в себе множество идей. Заметим, что, в отличие от Шеллинга, впредь Эшенмайер не будет серьезно менять свои философские воззрения.

Предваряя изложение его философии, укажем, что Эшенмайер, наряду с Ф. Г. Якоби⁴ и Я. Фризом, может быть отнесен к философам веры, а точнее, к авторам, стремящимся спекулятивно обосновать и оправдать религиозное чувство и веру. Рассмотрим отношение философа к великим современникам.

¹ *Wuttke W.* Materialien zu Leben und Werk Adolph Karl August von Eschenmayers // *Sudhoffs Archiv.* 1972. Bd. 56. S. 258–260.

² *Ibid.* S. 261–262.

³ Подробно о ней см.: *Jantzen J.* Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie // *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)* / W. Jaeschke, Hgsg. Hamburg, 1994. S. 74–81.

⁴ В литературе Эшенмайера иногда называют последователем Якоби, см., например: *Augusto R.* La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer // *Anuario Filosófico, Universidad de Navarra.* 2007. Vol. XL/3. P. 624.

Кёнигсбергского философа Эшенмайер ценит высоко и считает первым систематизатором⁵. Кант для него — представитель «позиции» рассудка, который, однако, признавая разум наивысшей способностью человека, исключил его из спекулятивного рассмотрения. Естественно, Эшенмайер читал Канта, и под такой формулировкой подразумевает не отсутствие у Канта учения о разуме, а отказ привязывать его к философской теологии. «Отделением трансцендентального от трансцендентного Кант посередине разрезал сферу спекуляции надвое и, возделывая одну ее половину, оставил другую пустынной»⁶. Чуть ниже Эшенмайер поясняет: идеи чистого разума являются для Канта «лишь регулятивными принципами», в то время как для него самого они конституируют истину. В отличие от Якоби, он не обращается к подробной критике учения о вещи-в-себе, а только утверждает непреодолимость противоречия чистого сознания и вещи-в-себе с кантовских позиций.

Фихте, продолжая дело Канта, пошел дальше и смог достичь тождества субъекта и объекта, переместив тем самым указанное противоречие внутрь сознания. Но в фихтевской системе — царстве необходимости — не осталось места свободе! Он не смог дойти до тождества свободы и необходимости, что было уготовано уже Шеллингу⁷.

* * *

Чтобы понять, с каких позиций Эшенмайер критикует Шеллинга, эксплицируем ключевые пункты его мировоззрения. Философ стремится ввести в оборот понятие «нефилософия» (Nichtphilosophie), подразумевая под ней «чистую, освобожденную от всякой спекуляции теологию»⁸. Он надеется так же фундаментально обосновать ее, как Фихте и Шеллинг обосновали философское знание.

«Высшую задачу» философии вообще и своей работы в частности он формулирует совершенно в кантовском духе: она заключается в нахождении границы познания (и заметим, что в конце работы Эшенмайер сочтет свою задачу выполненной). Дошеллинговская философия (Кант, Фихте) находилась на рефлексивной ступени развития, на которой господствовали непреодолимые противоречия, в частности между сознанием и бытием, верой и рассудком и т. д. Шеллинг, по мнению Эшенмайера, своей концепцией абсолютного тождества, возвращающей возможность как примирения фундаментальных противоречий, так и выстраивания философской теологии, делает решительный шаг вперед. В этом отношении Эшенмайер находится по одну сторону баррикад с Шеллингом: он тоже стремится выстроить цельное мировоззрение, имеющее в своем составе учение о Боге, но, как мы увидим, этого он так и не сделает.

Основными стадиями развития философии Эшенмайер считает потенции (Potenzen), — в терминологическом аппарате и способе подачи материала он, натурфилософ и медик, близок к своему ровеснику Шеллингу. Потенцией первой

⁵ *Eschenmayer C. A. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. Erlangen, 1803. S. 12.*

⁶ *Ibid. S. 6–7*

⁷ *Ibid. S. 8, 14.*

⁸ *Ibid. S. II.*

ступени является чувственность, опосредующая противоположность представления и объекта⁹. Вторая ступень сложнее первой. Первый ее фрагмент — направленное вовне эмпирическое сознание, объединяющее в себе субъективное и объективное, а второй — самосознание. Их взаимодействие рождает рефлектирующий рассудок (*Verstand*), работающий с понятиями. Однако рассудок не является единственным синтезом эмпирического сознания и самосознания, и здесь речь заходит о разуме (*Vernunft*). Разум Эшенмайер понимает вполне в соответствии с шеллинговским учением о всеединстве: он «ступень абсолютного тождества и абсолютного взаимопроникновения высшей идеальности и высшей реальности»¹⁰. Разум (вспомним Канта!) имеет дело уже не с понятиями, а с идеями и находится в процессе бесконечного самопознавания (вспомним Шеллинга!). Идеи доступны нам с помощью интеллектуального созерцания — не понятийной и не связанной с пространством и временем формы познания¹¹.

Пределом философской спекуляции и того, что может быть познано, оказывается абсолютное тождество. При этом чем выше познание, тем менее оно точно и ясно, так что о данных интеллектуального созерцания уже невозможно дискутировать: либо человек может воспроизвести его в собственном сознании, либо он вообще не понимает о чем речь¹².

Такова в общих чертах конституция человеческого сознания и познания. Описанная нами система вполне типична для немецкого идеализма. Эшенмайер же стремится надстроить в ней еще один этаж — веру. Вера находится уже за пределами области знания, на смену которому приходят предчувствие (*Ahnden*) и благоговение (*Andacht*). Границей знания и веры оказывается абсолютное тождество познания и его объекта, а «последний шаг философии... есть первый шаг к вере или нефилософии»¹³.

Последняя представляет собой особую, высшую способность человека относиться к Богу (Эшенмайер различает Абсолютное и Бога; причем Абсолютным он именуется промежуточный между посюсторонней и потусторонней реальностью уровень абсолютного тождества). Если понятия познаются рассудком, а идеи — разумом, то вера воспринимается душой как особой инстанцией. Она может то, чего не может спекуляция: бесконечно стремиться и приближаться к Богу «по ту сторону познания», однако все же никогда его не достигая¹⁴. Более того, вера даже полярна знанию. Только она может обнаруживать Бога, но не в дискурсивном познании, а исключительно в откровении (*Offenbarung*). Для разума Бог «совершенно недостижим»¹⁵. Если бы червячок попытался осмыслить мир человеческого идеального, он бы оказался бесконечно ближе к нему, чем человеческое познание — к Богу. Однако переход к вере все же осуществляется через знание как более низшую ступень отношения к миру. Философ обращается от знания к вере осознанно, осмыслив этот переход, а простой человек, смутно

⁹ *Eschenmayer*. Op. cit. S. 17–18.

¹⁰ *Ibid.* S. 20.

¹¹ *Ibid.* S. 9–10.

¹² *Ibid.* S. 26–28.

¹³ *Ibid.* S. 30.

¹⁴ *Ibid.* S. 31–32.

¹⁵ *Ibid.* S. 32–33.

воспринимающий свое интеллектуальное созерцание, переходит к вере бессознательно. После физической смерти наше богопознание должно стать яснее¹⁶.

Но как вера дает о себе знать? Ответ Эшенмайера на этот вопрос близок к ответу Фриза: с помощью совести, религиозного чувства и *бессловесной* (!) молитвы. Чувство Бога ясно; оно, в отличие от смутного интеллектуального созерцания и спорного рассудочного познания, доступно всем — и образованным, и необразованным¹⁷. Язык же религии символичен и представляет собой «шифры» (впоследствии К. Ясперс будет говорить о шифрах трансценденции).

Философия веры Эшенмайера, по сравнению с мыслью Якоби, отличается более спокойным отношением к предмету. Так, Эшенмайер призывает не увязывать религию с моралью. Атеизм не стоит преследовать и наказывать, т. к. он не связан с цинизмом и аморальностью, и, «конечно, никто еще не мог успокоить свою нечистую совесть основоположениями атеизма»¹⁸. Спокойно и взвешенно Эшенмайер относится и к тому, что он называет заблуждениями в вере, а именно к суевериям, «ложному» (субстанциализирующему Бога) деизму, пиетизму, мистицизму и т. д. Причиной их существования в немалой степени является стремление людей как-то объяснить веру. По сути, они лишь искаженное восприятие человеком веры, живущей в его сердце, и не заслуживают ни наказания, ни насильственного искоренения¹⁹. Теология также не должна противостоять философии, поскольку она занимается верой, а не знанием, и находится выше всякой спекуляции. Заметим: для послекантовского идеализма, богатого «пророчесствующими» метафизиками, такая толерантная в отношении теоретической инакомыслия позиция в целом нехарактерна.

Находясь на таких позициях, Эшенмайер обращается к критике Шеллинга, уже около двух лет развивавшего учение об абсолютном тождестве-разуме. При этом он использует манифест абсолютного тождества из «Журнала спекулятивной физики» и диалог «Бруно...». Эшенмайер приводит места из Шеллинга, где тот сам признает неочевидность и труднопредставимость как самого абсолютного всеединства, так и, если уж оно имеет место, отделения от него конечного мира или вообще чего-либо. В приводимом отрывке из «Бруно...» герой диалога Бруно (Шеллинг) пытается ответить на поставленный Луцианом (Фихте) вопрос, как конечное исходит из Абсолютного, но будто бы проскальзывает по лезвию вопроса, говоря о единстве в Абсолютном всего разделенного.

Собственно, этот вопрос подхватывает и Эшенмайер, поражая учение об абсолютном тождестве в его, пожалуй, самое уязвимое место, целой чередой вопросов: что побуждает разделение всеединства и создает иерархию потенций? В чем заключается их источник? И коль скоро абсолютный разум осуществляет самопознание, то как он может делать это, не выходя за свои пределы, т. е. не разделяясь?²⁰ Самопознание и самоосознание Первоначала — идея, присутствующая в шеллинговской философии практически с самого начала, с первой

¹⁶ *Eschenmayer*. Op. cit. S. 61.

¹⁷ *Ibid.* S. 36.

¹⁸ *Ibid.* S. 41.

¹⁹ *Ibid.* S. 40–42.

²⁰ *Ibid.* S. 70–71.

половины 1790-х гг. Но какова, спрашивает Эшенмайер, причина того, что Бог познает себя? Если разум разделяется в самопознании на субъект и объект, то не разрушает ли всеединство такое расхождение? Этот вопрос, констатирует философ, у Шеллинга не решается.

Несмотря на то что эта критика предпринята бегло и буквально на нескольких страницах, она поражает шеллинговскую концепцию гораздо сильнее, чем высказываемый ниже упрек в пренебрежении этикой (несмотря на то что последний все же больше огорчил Шеллинга). Текст «Философии в ее переходе...» Эшенмайер направил Шеллингу вместе с письмом от 30 марта 1804 г., в котором он, во-первых, отмежевывается от кантовского понимания веры, а во-вторых, признает, что «не знает более удовлетворительного разрешения высших проблем философии, чем признание зависимости знания от веры»²¹. В любезном ответном письме, отправленном из Вюрцбурга, Шеллинг говорит, что давно уже прочел работу Эшенмайера и только закончил свой ответ на нее — «Философию и религию». То, чего Эшенмайер достиг с помощью веры, Шеллинг, по его словам, уже давно открыл с помощью спекуляции.

Рассмотрим основные положения «Философии и религии» (1804). Ее текст выделяется из ряда других этого времени прежде всего своей тематикой (отсылающим к мифологии учением об отпадении мира от Бога), ведь в текстах как прошлых лет, так и последующих Шеллинг воспроизводит учение об абсолютном тождестве. Можно предполагать, что «Философия и религии» содержит в себе намеки и наброски тех изменений, которые свершатся в шеллинговской мысли около 1809 г. Несмотря на свой небольшой объем, «Философия и религия» полифонична, и мы вычленим из нее лишь важнейшие моменты ответа Шеллинга на эшенмайеровскую критику.

Основной причиной, побудившей Эшенмайера найти укрытие в вере, служит, по мнению оппонента, его «невладение спекулятивным знанием ни в общем, ни в частности»²². Ведь философ может снискать не в пример более ясное знание о божественных вещах, чем то, которое предлагает эшенмайеровский фидеизм. Коль скоро Эшенмайер признает наличие абсолютного тождества в разуме, то к чему ему воздвигать еще один гносеологический этаж веры, на котором реставрируется дуализм субъекта и объекта, Бога и человека? Особенностью же религиозного предчувствия Шеллинг считает именно остаточный дуализм, но это никак не преимущество перед разумным познанием, а как раз наоборот. Причиной блаженных религиозных озарений Шеллинг называет неожиданную и тем прекрасную гармонию между субъектом и миром. Однако она мимолетна, и, ощутив ее, сознание быстро возвращается в область рефлексии. Преимущество же шеллинговской философии заключается в постоянном ее нахождении в Боге, возможном благодаря преодолению всякого дуализма²³. В целом ряде своих произведений Шеллинг называет высшим родом познания интеллектуальное созерцание, т. е. интуитивное и внутренне достоверное постижение всеединства.

²¹ Aus Schellings Leben. In Briefen. Zweiter Band. 1803–1820 / G. L. Plitt, Hrsg. Leipzig, 1870. S. 13.

²² Schelling F. W. J. Philosophie und Religion. Tübingen, 1804. S. 4.

²³ Ibid. S. 5–7.

Мы помним, что в основе шеллинговской философской теологии лежит учение о самопознании Абсолютного. Присутствует оно и в «Философии и религии». Здесь в виде противостоящих полюсов единой божественной реальности выступают идеальное (трансцендентный Бог) и реальное («иное Абсолютное», мир). В онтологической иерархии ниже идеального находится *форма* (самопознания Бога с помощью мира), а уже за формой следует само реальное²⁴. Низшее следует из того, что выше. Хотя глубинно идеальное и реальное едины, реальное все же инаково идеальному. Несмотря на то что Шеллинг протестует против утверждения Эшенмайера о том, что самопознание Бога мыслится у него как причина разделения, считая его неточным в контексте своей системы, в главном Эшенмайер все же оказывается прав.

Упомянув о платонистских попытках соединения Абсолютного и земного мира, Шеллинг заявляет: «...одним словом, непрерывного перехода от Абсолютного к действительному не существует. Происхождение чувственного мира мыслимо лишь как совершенный отрыв от Абсолютного посредством скачка»²⁵. Бог в этой концепции является не более чем основанием (Grund) идей, а идея может произвести только идею, так что никакой «Лествицы», связывающей Бога и земной мир, не существует. Тем более, по «истинно платонистской» мысли Шеллинга, в полной мере существует только Бог, а земной мир нереален²⁶.

Полагая в себе противоположность, Бог сообщает ей самостоятельность и свободу. Благодаря свободе Бог как познанный самим собой (реальное) осознает себя Богом уже онтологически независимо от Бога как познающего (идеального) и тем самым от него отпадает. Мир оказывается, грубо говоря, аренной божественного самопознания. Отпав от «материнского» идеального Абсолютного, реальное Абсолютное производит оторванную от Бога реальность, т. е. наш мир²⁷.

Таким образом, Шеллинг констатирует, что наш мир имеет лишь косвенное отношение к Абсолютному и, наделенный призрачным и неподлинным существованием, напрямую из него не возникает. Отпадение происходит вне времени, от века и — здесь он явно сдается Эшенмайеру — никак не может быть объяснено. Время же, как и пространство, возникает уже после непостижимого отпадения²⁸.

По сути, вопрошание Эшенмайера осталось без ответа, но в шеллинговскую концепцию была встроена новая важная деталь: возникновение многого из всеединства было признано необъяснимым и вписано в рамки устоявшейся платонистской мифологической традиции. Судя по всему, именно эшенмайеровская критика побудила Шеллинга расстаться с беспримесным учением об

²⁴ Schelling. Philosophie und Religion. S. 22.

²⁵ Ibid. S. 34.

²⁶ В созданной в том же году «Системе всеобщей философии и натурфилософии в особенности» Шеллинг осторожнее обходится с формулировками и проясняет, что «конечное есть только в бесконечном, но именно посредством этого оно перестает быть конечным» (F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1860. Bd. 6. S. 177). То есть, в контексте его концепции, вещи реальны постольку, поскольку они помыслены Богом.

²⁷ Ibid. S. 38.

²⁸ Ibid. S. 39–40, 45.

абсолютном тождестве и встроить в свою систему такой важный элемент теизма, как дуализм Бога и мира.

24 июля 1804 г. в ответном письме Шеллингу Эшенмайер дает дополнительное пояснение своей фидеистской позиции. Он обращает внимание на следующую логическую нестыковку в шеллинговской концепции: если человеческий разум может рассматривать абсолютное тождество, то он делает его объектом. Представима ли такая позиция наблюдателя, для которой всеединство будет объектом? Получается, она должна быть за пределами всеединства? Но это невозможно. А значит, по мысли Эшенмайера, шеллинговская мысль зашла в тупик, из которого можно выйти, только надстроив над разумом высшую познавательную способность — веру. От шеллинговского упрека в воспроизведении дуализма на высшем уровне познания Эшенмайер уходит софистическим приемом: этот дуализм уже находится за пределами спекуляции и не может быть рассмотрен ее методами. В целом же он соглашается с шеллинговскими взглядами, указывая на существенную близость к ним своего учения: черты, присущие шеллинговскому философу (презрение к чувственности, предуготовление к смерти), присущи и эшенмайеровскому подлинно верующему. Эшенмайер признает: его расхождения с Шеллингом скорее не концептуальные, а терминологические²⁹.

Идейное родство двух философов достаточно рельефно выражено, если не принимать во внимание тот факт, что Эшенмайер не создал развернутого учения и, по сути, ограничился обоснованием фидеизма. Но это обоснование, несмотря на разность терминов, осуществляется теми же спекулятивными методами, которые использовал Шеллинг. Что же касается шеллинговского «разума», он не может быть прямо противопоставлен эшенмайеровской «вере», поскольку сам сверхрационален и опирается на внедискурсивное интеллектуальное созерцание.

На этом первый «раунд» развернутой теоретической дискуссии прерывается, чтобы возобновиться через шесть лет, когда критике Эшенмайера подвергнется уже философия свободы³⁰. Здесь позиции философов разойдутся уже гораздо сильнее. 18 октября 1810 г. он направляет Шеллингу развернутое письмо с критикой уже новой системы последнего — философии свободы.

Эшенмайер вопрошает: возможно ли в Боге утверждаемое Шеллингом основание? Ведь коль скоро Бог есть высшая реальность, к нему неприменимо различение не только основания и следствия, но и других бинарных оппозиций: формы и сущности, бытия и становления и т. д. Их принятие возвращает Бога на уровень рассудка, где ему уготовано уподобление человеческому Я. Ранее, упрекает Эшенмайер, Шеллинг закономерно отрицал их применение к Богу. Более того, по мнению критика, философская теология не может оперировать и превосходными эпитетами: всемогущество, всеблагость и т. д., ибо они суть превосходные степени от человеческих качеств³¹. Последовательное применение этого принципа рушит и отрицает всю шеллинговскую концепцию: по мнению Эшенмайера, невозможно говорить о божественной жизни, личности, самосо-

²⁹ Aus Schellings Leben... S. 25–27.

³⁰ О тлеющем в 1805–1806 гг. заочном споре см.: *Jantzen*. Op. cit. S. 93–96.

³¹ В антропоморфизме Шеллинга обвиняет и Я. Фриз.

знании, самопознании и тоске по самопорождению³². Человек — вовсе не подобие Божие, которым он себя возомнил. На других звездах наверняка существуют более развитые цивилизации, и обитателя Солнца насмешило бы человеческое представление о собственной избранности.

В 1810 г. Эшенмайер критикует и собственно натурфилософский проект: Бог и природа противоположны. Природа (которую Эшенмайер, как и Якоби, понимает не в шеллинговском, а в обычном естественнонаучном контексте) заключена в сфере необходимого, в то время как Бог может находиться лишь в мире свободы³³. Свобода же, как всякое иррациональное, как добродетель, красота, любовь или дружба, рационально непознаваема. «Философским грехом является желание препоручить рассудку самое святое в нас, чтобы он умертвил своим единством то, что принадлежит ко всеобщности (Allheit)»³⁴, — говорит Эшенмайер. Под вопрос ставится даже применение к Богу предиката существования.

Здесь невозможно не упомянуть его оригинальное учение о рассудке, согласно которому последний имеет две стороны: страдательную (негативную) и деятельную (позитивную). Деятельная сторона ведает изучением природы и полностью доступных пониманию закономерностей физического мира, т. е. создает натурфилософию. Негативная же является воспринимающей, улавливающей высший нравственный порядок вещей. Используя понятия более высокого порядка, чем естественнонаучные, — любви, дружбы и т. п. — она создает моральную философию. По границе этих двух сторон рассудка проходит «линия безразличия», оформляющая философию искусства (здесь мы видим явную отсылку к шеллинговской философии искусства).

С таких позиций попытка Шеллинга выстроить философию свободы кажется Эшенмайеру «полным превращением этики в физику, поглощением свободы необходимостью, души — рассудком, нравственного — природным и вообще полным депотенцированием высшего порядка вещей в низший»³⁵. Тут эшенмайеровская критика смыкается с критикой, предпринятой Якоби, хотя, конечно, он и не доходит до обвинения Шеллинга в атеизме. Но и тот и другой уверены: на Бога нельзя переносить натурфилософские схемы. Кроме того, Шеллингу снова ставится в вину отсутствие этической концепции. Стремление анатомировать божественную реальность следует заменить верой, которая, по мысли Эшенмайера, не нуждается не только в вербализованной молитве, но и в учении о Боге. Вере — внутренне достоверному чувству — безразлично, существует ли Бог³⁶.

Критике подвергается и сердцевина шеллинговской философии свободы — учение о происхождении зла. Не вполне вникнув в ее диалектическое построение и не поняв его, Эшенмайер делает вывод: «...рассудок происходит из безрассудочного, порядок — из хаоса, свет — из темного основания силы тяжести»³⁷.

³² F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1861. Bd. 8. S. 145–148.

³³ Эшенмайер не понял, что шеллинговская природа есть необходимое основание свободного самосознающего Бога

³⁴ Ibid. S. 148.

³⁵ Ibid. S. 150.

³⁶ Ibid. S. 151.

³⁷ Ibid. S. 152–153.

А коль так, что мешает нам производить благо — из зла, а Бога — из дьявола? К тому же, если Бог вечен, как хаос и темнота могут предшествовать в нем порядку и свету, ведь вечность вневременна? Эшенмайер повторяет и свои упреки прошлых лет: чтобы иметь возможность выстроить такую философскую теологию, Шеллингу надо находиться где-то «над» Богом, что, конечно, невозможно. Корни возникновения дуализма снова не прояснены. В конечном итоге шеллинговское учение оказывается для Эшенмайера антропоморфизацией Бога. По его мнению, неразрешимость и неясность конечных вопросов свидетельствуют о тщетности философского поиска и необходимости обратиться к вере³⁸. Завершается письмо восхвалением «позитивного христианства», которое, однако, было испорчено использованием рассудка. Эшенмайер, с течением лет становящийся все большим апологетом религии, предостерегает Шеллинга от осуществления критического разбора Писания и сомнения в чудесах.

Ответ на это послание Шеллинг пишет спустя почти полтора года, в апреле 1812 г. Незадолго до этого он был уязвлен критикой со стороны Якоби, изложенной в работе «О божественных вещах и их откровении», и написал ему пространный и яростный ответ. В мировоззренческом отношении Эшенмайер оказался близок Якоби, однако, в отличие от последнего, он не обвинил шеллинговскую систему в атеизме и имморализме и, следовательно, Шеллинга не оскорбил. Поэтому переписка двух философов сохраняет доброжелательный тон. В письме от 24 февраля 1812 г. Шеллинг фактически извиняется за долгое молчание, объясняя его необходимостью подготовить достойный ответ и своей большой занятостью. Он спрашивает разрешения у Эшенмайера на публикацию его письма в создаваемом Шеллингом новом журнале («О немцах и для немцев»). Шеллинг считает содержание письма интересным и желает ознакомиться с ним «всю научно мыслящую публику». Эшенмайеровскую мягкую манеру дискутировать Шеллинг отмечает особо: «Считаю себя счастливым, найдя среди множества безнравственных и лишенных благородства противников такого благородного, как Вы. Оба мы в состоянии явить миру пример проводимого со взаимным уважением, достоинством и любезностью литературного спора (если это слово не слишком резко). Уже та форма, которую я придам своему письму, настолько отличается от обычной формы немецкой полемики, что, я полагаю, нашим обсуждением мы дадим новый пример для подражания»³⁹.

Эти строки доказывают, что Шеллинг, устав от споров на повышенных тонах, был открыт к философской дискуссии. Его ответ также был опубликован в «Журнале о немцах и для немцев», а потом, вместе с письмом Эшенмайера, — в 8-м томе Собрания сочинений под редакцией его сына, К. Ф. А. Шеллинга. Рассмотрим его основные возражения Эшенмайеру. Сначала Шеллинг особо оговаривает: он не собирается спорить по поводу мировоззрения и лишь защитит положения своего учения. Затем он, правда, не удерживается и начинает фронтальную критику⁴⁰. Как говорит испанский историк философии Роберто

³⁸ F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1861. Bd. 8. S. 154–155.

³⁹ Aus Schellings Leben... S. 288–289.

⁴⁰ Jantzen. Op. cit. S. 96.

Аугусто, данная дискуссия «может рассматриваться... как приложение к «Философским исследованиям о сущности человеческой свободы...»⁴¹.

Первым делом Шеллинг защищает право на рассуждение о духовной реальности. Облекать свободу в понятие, утверждает он, ничем не сложнее, чем мыслить камень, звук или цвет. Сами они также не являются понятиями, но из-за этого никто не считает их невысказанными⁴². Конечно, Шеллинг не считает свободу полностью прозрачной для мыслящего разума и, наоборот, указывает на ее лишь частичную постижимость. Иррациональное для него — не человеческий духовный мир, как для Эшенмайера, а, наоборот, то, что далее всего от духа, т. е. платоновское «не-сущее», материя. Облечение в понятие Шеллинг считает равнозначным осознанию, а значит, понять свободу или любовь легче, чем нечто материальное, поскольку понятие о них совпадает с ними самими⁴³. Отвечая на эшенмайеровские упреки в связи с невысказанностью божественного основания и о его злой природе, Шеллинг разъясняет ему свое учение из «Философских исследований...», мягко указывая на недопонятые или даже недочитанные фрагменты, на неточное различение понятий и контекстов. Итог неутешителен: «...течение процесса, историческое и генетическое незнакомы Вам. Как же Вы и тот, кто стоит на Вашей позиции, можете разобраться в диалектике?... Вы еще не полностью овладели смыслом и контекстом содержащихся в моем сочинении идей»⁴⁴.

Апофатизм в отношении Бога Шеллинг называет закономерным завершением субъективизма Канта, Фихте и Якоби. Но чем отрицание любого сходства Бога с человеком методологически оправданнее их утверждения? А если философия покажет, что Бог действительно наделен этими сходствами или даже добровольно наделил себя ими, не окажется ли оно еще дерзновеннее? Шеллинг, считая божественную реальность в достаточной мере познаваемой, полагает апофатизм «устаревшим вместе с кантовской философией»⁴⁵. Становясь на такую позицию, мы вообще не сможем выстроить никакой философской теологии: сам Эшенмайер, отрицая по отношению к Богу предикат бытия, все же не может не употреблять его в определенных контекстах.

Шеллинг объясняет свою позицию следующим образом. Иррациональный принцип в Боге есть основание или средство раскрытия свернутого божественного субъекта. Его отрицательность («темнота», «безрассудность») является лишь условием возможности чего-то положительного — света, непредставимого без тьмы, или рассудка, невысказанного без иррациональности. Сам иррациональный принцип субстанциональностью не обладает. Что же касается добродетели, то она в действительности происходит из порока, только преодоленного; небо (высшее согласие, преодоленный раздор) зиждется на преисподней (наибольшем раздоре). Возможно ли небо, как противоположность, при отсутствии другой противоположности — преисподней?⁴⁶

⁴¹ *Augusto*. Op. cit. S. 625.

⁴² F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1861. Bd. 8. S. 162.

⁴³ *Ibid.* S. 164.

⁴⁴ *Ibid.* S. 177.

⁴⁵ *Ibid.* S. 168.

⁴⁶ *Ibid.* S. 173–174.

Разъяснив эшенмайеровское недопонимание философии свободы, Шеллинг, не сдержавшись, переходит к оценке мысли самого Эшенмайера. Шеллинга удивляет стремление Эшенмайера, будто бы борющегося со спекуляцией и внесением натурфилософии в этику и теологию, выражать свои построения в абстрактных формулах, имеющих отчетливо натурфилософское происхождение («точка притяжения», «гипербола» и др.). Если идея истины заключена только в человеческом разуме, а природа есть отражение идеи истины, то получается, природа вторична относительно разума? Но тогда истиной окажутся мертвое понятие и холодный разум, а природа предстанет безжизненной книгой, полной геометрических фигур. Живая всемирная история не может быть «тотальным отражением идеи добродетели», а организм — идеи прекрасного. Это просто фактически не так.

Характерной чертой эшенмайеровской мысли для Шеллинга предстает отказ от постулирования чего-либо «в-себе сущего», т. е. субстанциального. Эшенмайер оперирует исключительно абстракциями. Это влечет за собой вытеснение Бога за пределы рационального познания и, по сути, превращение его в крайне туманный, «бессубъектный и не-сущий» принцип. В общем, такое мировоззрение для Шеллинга — мертвейший формализм и порочное просвещенчество, стремящееся как можно больше оторвать человека от Бога, подобием которого он все-таки является⁴⁷.

* * *

Недоумение Шеллинга вполне понятно: как возможно верить в Бога, о котором ничего не может быть известно? По его мнению, эшенмайеровская концепция расходится с христианской теологией в ряде важных пунктов и являет собой «одно из самых странных свидетельств духа нашего времени»⁴⁸. Если незначительная Земля затеряна в космосе, то почему Бог явился на ней? Как можно называть явление Христа «опосредованным откровением»? В общем и целом Шеллинг признает полную бесполезность философии, отрицающей всякое познание божественной реальности, в деле спасения умов от неверия⁴⁹.

Апофатика у Эшенмайера не предполагает катафатики, а религиозность сводится исключительно к чувству трансцендентного и совести. В этом отношении он яркий представитель философии чувства и веры, зародившейся на плодородной почве кантовского критицизма⁵⁰. Вопрос же о том, насколько последняя привязана к своим христианским корням, достаточно сложен. Как полагают С. Чернов и И. Шевченко, построения Якоби свидетельствуют о «дистанцированности мыслителя от институций христианской церкви, от догматики католического или протестанского богословия»⁵¹. Согласно В. Вайшеделю, с христианством у Якоби согласуется лишь идея личного Бога, но никак не отказ

⁴⁷ F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1861. Bd. 8. S. 183.

⁴⁸ Ibid. S. 188.

⁴⁹ Ibid. S. 187.

⁵⁰ Wuttke. Op. cit. S. 262.

⁵¹ Чернов С. А., Шевченко И. В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010. С. 174.

от признания конкретно-исторического откровения⁵². Возможно (это тема отдельного исследования), что философия чувства и веры имеет некоторую связь с лютеранской «неологией» Иоганна Заломо Землера (1725–1791), согласно которой каждый человек имеет право на личную, разумную, моральную религию. Причем, вырабатывая ее, он свободен в выборе как представлений о Боге, так и выражений, его описывающих⁵³.

В целом с Шеллингом можно согласиться: религиозное учение на базе чувства и веры выстроить невозможно, поскольку имеет место сознательный отказ от формирования картины мира. Далее развивать философскую систему также не получится: если все упирается в чувство и веру, то рассуждать смысла больше нет, все уже сказано, и остается только верить. И если Шеллинг наследует мощную метафизическую традицию, идущую из античности, то философия чувства и веры оказывается теоретическим тупиком, причем тупиком конкретно-исторической природы. Ее возникновение было бы немислимым без кантовской философии религии, а ее успех — без упадка конфессиональной религиозности среди образованных слоев Германии конца XVIII в. при сохранении ими рудиментов пиетизма.

С 1812 г. дискуссия Шеллинга и Эшенмайера прерывается. Мы не знаем, оказала ли какое-то влияние эшенмайеровская позиция на формирование философии откровения. Однако представляется эвристичным предположение испанского историка философии Феликса Дуке, согласно которому позитивная философия Шеллинга является «третьим путем между фидеизмом и рационализмом»⁵⁴. Мы уже видели, что эшенмайеровская критика 1803 г. натолкнула Шеллинга на мысль о теоретической необоснованности учения о разуме-всеединстве, но при этом ему была ясна и теоретическая бесперспективность фидеизма. В итоге он стал выстраивать позитивную философию, внедрив в нее ряд теистических положений, но не отказавшись от создания философской теологии. Это не умалило ее спекулятивного потенциала, а может, и нарастило его, что доказывается существованием целого ряда метафизических систем, берущих начало именно из поздней шеллинговской философии. Речь идет о спекулятивном теизме Им. Г. Фихте (сына), Х. Г. Вайссе и др. Эти представители нового поколения, критикуя с теистических позиций гегелевский рационализм, займут начиная с 20-х гг. XIX в. ту идейную нишу, которую несколько десятилетий до них занимала философия чувства и веры.

Ключевые слова: Эшенмайер, Шеллинг, немецкий идеализм, вера, философская теология, дискуссия, апофатизм, натурфилософия, философия свободы, всеединство, фидеизм, рационализм.

⁵² *Weischedel W.* Jacobi und Schelling. Darmstadt, 1969. S. 19.

⁵³ *Semler J. S.* Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen. Leipzig, 1786, S. XIII–XX.

⁵⁴ Цит. по: *Augusto.* Op. cit. P. 644.

DISCUSSING WITH SCHELLING: THE C. A. ESCHERMAYER'S PHILOSOPHY OF FAITH

V. ZOLOTUKHIN

This paper is devoted to the description and analysis of C. A. Eschenmayer's philosophy of faith and of his discussion with F. W. J. Schelling. The author exposes the main ideas of Eschenmayer's important work «Philosophy In Its Transition To The Non-Philosophy» (1803) in which he criticizes Schelling's philosophy of the absolute identity pointing out the vagueness of the origin of multitude from the all-unity. At the material of Schelling's answer («Philosophy and Religion», 1804) the author shows how Schelling begins to change his theoretical point of view. The world now is falling away from God. The paper deals also with their discussion of 1810–1812 around Schelling's philosophy of liberty. Here Eschenmayer's theology becomes completely apophatic. Owing to his incomprehension of the Schelling's thought of those times and to his fideism, his contradictions with Schelling become irreconcilable. But the both philosophers maintain friendly relations, it isn't a case of Jacobi-Schelling controversy. Conclusions that may be drawn from the paper are following: (1) the philosophy of Eschenmayer is a particular case of the philosophy of feeling and faith which has a concrete historical nature. (2) The late «positive» Schelling's philosophy can be considered as a successful «third way» between the unsteady rationalism and the theoretical deadlock of fideism.

Keywords: Eschenmayer, Schelling, German idealism, faith, philosophical theology, discussion, apophatism, philosophy of nature, philosophy of liberty, all-unity, fideism, rationalism.

Список литературы

1. Чернов С. А., Шевченко И. В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010.
2. Augusto R. La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer // Anuario Filosófico, Universidad de Navarra. 2007. Vol. XL/3. P. 623–645.
3. Eschenmayer C. A. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie. Erlangen, 1803.
4. Jantzen J. Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie // Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812) / W. Jaeschke, Hrsg. Hamburg, 1994. S. 74–97.
5. Aus Schellings Leben. In Briefen. Zweiter Band. 1803–1820 / G. L. Plitt, Hrsg. Leipzig, 1870.
6. Semler J. S. Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen. Leipzig, 1786.
7. F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1860. Bd. 6.
8. F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1861. Bd. 8.
9. Wuttke W. Materialien zu Leben und Werk Adolph Karl August von Eschenmayers // Sudhoffs Archiv. 1972. Bd. 56. S. 255–296.