

Эдуард фон Гартман

---

*История  
метафизики*

---

Том второй. Вторая часть

---

Эдуард Гартман

**История метафизики.  
Том второй. Вторая часть**

«Издательские решения»

**Гартман Э. ф.**

История метафизики. Том второй. Вторая часть / Э. ф. Гартман —  
«Издательские решения»,

ISBN 978-5-00-641644-4

Теперь, когда теистическая и атеистическая тенденции метафизики XIX века выполнили как негативную, так и позитивную часть своей задачи, пришло время подхватить нить пантеистического развития там, где ее оставили Гегель и Шопенгауэр. Но эта связь должна учитывать все исправления, дополнения и продолжения, которые с тех пор появились в теизме и атеизме.

ISBN 978-5-00-641644-4

© Гартман Э. ф.  
© Издательские решения

## Содержание

III. Теизм	6
1. Основатели новейшего теизма	6
2. Шеллинг во втором периоде (1806—1854)	13
3. Регресс к Лейбницу	24
4. Абсолютный теизм	39
5. Представители воображения	49
Конец ознакомительного фрагмента.	50

# **История метафизики Том второй. Вторая часть**

**Эдуард фон Гартман**

*Переводчик* Валерий Алексеевич Антонов

© Эдуард фон Гартман, 2024

© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2024

ISBN 978-5-0064-1644-4 (т. 2)

ISBN 978-5-0064-1642-0

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

## III. Теизм

### 1. Основатели новейшего теизма

Якоби и Баадера следует считать основателями спекулятивного теизма, поскольку они первыми подчеркнули несовместимость пантеистической метафизики с христианским теизмом против спекулятивных пантеистов и выдвинули требование чисто теистической метафизики. Якоби является основателем унитарного теизма, Баадер – тринитарного теизма.

Якоби (1743—1819) заимствовал у Юма принцип, согласно которому результаты рационального познания обязательно противоречат нашей эмоциональной вере, без которой мы практически не можем обойтись, а у Рида – доктрину, согласно которой в этом противоречии только вера имеет право определять наши философские убеждения. Он заимствует у Канта термин разум для обозначения органа восприятия сверхчувственного, но отвергает идею основывать веру в сверхчувственное на моральных постулатах и требованиях, как это делает Кант. Якоби первым ясно осознал и выразил ахиллесову пяту системы Канта – противоречие, согласно которому вещь сама по себе должна причинно воздействовать на нашу чувственность и при этом причинность должна иметь только имманентную силу. Он предполагает, что, согласно учению Канта, эта привязанность дает продуктивному воображению формальный импульс к деятельности, но не оказывает никакого качественно определенного влияния, так что детерминация в продуктах воображения остается у Канта совершенно необъяснимой. Воображение не может выйти за пределы пространства и времени по той самой причине, что оно должно в первую очередь порождать и то, и другое. Но из чистого пространства, чистого времени и чистого сознания еще ничего нельзя образовать, потому что синтез функций рассудка может начаться только тогда, когда есть нечто определенное, что связывает их воедино. Когда рассудок рождает предметы, они оказываются фантомами, а сам рассудок уничтожает воспринимаемые предметы в их непосредственной реальности, растворяя их в мысли посредством своих отражений. Только непосредственное восприятие может гарантировать объективную реальность; разум не может породить ее из самого себя. Для Канта объективная реальность полностью растворяется в небытии, испаряясь в неопределенном, непознаваемом *X*, которое всегда остается чуждым нам. Таким образом, его доктрина становится абсолютным идеализмом или теорией незнания.

Полемика Якоби против Канта во многом укрепила идеалистов-учеников Канта в их убеждении, что они являются истинными толкователями своего учителя с их полным устранением вещи-в-себе. Ибо противоположная интерпретация, согласно которой вещь-в-себе не просто является побудителем, но и определяет содержание материи ощущений, была отвергнута Якоби как противоречащая опыту. Он справедливо подчеркивает, что мы не осознаем ни причинной связи наших объектов восприятия с вещами в себе, ни умозаключений от них к этим вещам, ни имажинативного посредничества между ними, и тем самым считает доказанным, что все такие посредники не существуют. Этот вывод должен считаться окончательным до тех пор, пока бессознательные промежуточные элементы находятся вне сферы философского видения или отрицаются. В этой полемике против Декарта Якоби, таким образом, склоняет следствие в свою пользу, поскольку оба не знают никаких бессознательных интеллектуальных функций.

Основываясь на этих данных, он остается на почве наивного реализма и утверждает, что вещи сообщают себя нашим органам чувств такими, какие они есть сами по себе, что сущность вещей «открывается» нам в нашем восприятии и что их «истина» становится нашей «истиной». Таким образом, мы воспринимаем чувственный внешний мир через внешнее чувство,

а сверхчувственный мир – через внутреннее чувство. Восприятие первого порождает ощущения, восприятие второго – эмоции. Разум обрабатывает и то, и другое, причем в первой области им «руководят» органы чувств, а во второй – разум. Уверенность в сенсорном и сверхсенсорном восприятии объективной истины, открывающейся как субъективная истина, – это непосредственная уверенность, гарантированная инстинктивной верой. Все демонстрации должны основываться на непосредственной уверенности, а она дается только эмоциональной верой. Так же как эта точка зрения связана с Ридом, с одной стороны, она основана на религиозной вере, с другой, даже если более позднее обозначение веры как «разума» не может быть принято теологией. —

Чувство, открывающее нам сверхчувственный мир, не должно быть столь же определенным, как ощущения, благодаря которым мы познаем чувственный мир. Правда, чувство открывает нам Бога, нашу свободу и бессмертие, а также личность и другие атрибуты Бога; но в остальном мы остаемся в неведении относительно более близкой природы открывшихся идей. Якоби упускает из виду, как много осадков интеллектуальной рефлексии он проецирует здесь на свое эмоциональное содержание, и как сильно предполагаемое эмоциональное содержание каждого человека определяется индивидуально его образованием, а культурно и исторически – цайтгайстом и его окружением. Он не признает, что такие эмоциональные убеждения могут претендовать только на субъективную обоснованность, но никогда не могут претендовать на объективные и общепринятые стандарты для убеждений других людей или даже на предписание правил и установление границ для науки. Так, например, содержание его индивидуальной эмоциональной веры может показаться совершенно недостаточным и ложным только с точки зрения христианской веры, поскольку она исключает все внешнее откровение, доктрину Троицы, первородный грех, гетерономный моральный закон, объективное искупление через Христа и Божественность Христа. Если он, тем не менее, был высоко оценен христианской стороной, то это потому, что он поднял теизм против плоского деизма и материализма Просвещения, с одной стороны, и против спекулятивного пантеизма – с другой, став тем самым основателем спекулятивного теизма, хотя и в унитарной форме. В Якоби впервые в истории метафизики проснулось ясное осознание того, что теизм существенно отличается от спекулятивного пантеизма, что последний ошибочно обманывает и игнорирует остроту этого контраста и что решающей характеристикой теизма, в отличие от пантеизма, является личность Бога. Таким образом, он оказал услугу не только последователям теизма, но и философии в целом, которую невозможно переоценить. Эффект этого различения, конечно, не мог возникнуть сразу. Философы-пантеисты его времени, справедливо считавшие, что их точка зрения также может предложить религиозному чувству нечто достаточное и, возможно, лучшее, чем якобинский теизм, справедливо защищались от якобинского преувеличения, будто весь пантеизм есть атеизм как таковой. Но они ошибочно стремились размыть границу между пантеизмом и теизмом, чтобы тем эффективнее отбиться от обвинений в атеизме.

Спекулятивные пантеисты до Гегеля оставались наивными пантеистами, поскольку они не признавали контраста между пантеизмом и теизмом, чтобы сохранить фикцию соответствия между своей философией и истинным содержанием христианства. Только спекулятивные теисты, которые, как преемники Якоби, полемически противостояли спекулятивным пантеистам, довели остроту различия до более общего осознания и затем, в качестве контратаки, спровоцировали полный отказ спекулятивной философии от христианства. С точки зрения истории культуры эта философская революция является, возможно, самой значительной из всех, которые когда-либо происходили в истории философии, и Якоби дал решающий импульс этому разделению духов. Своим ложным обвинением в безбожии он также заставил спекулятивный пантеизм осознать свою нехристианскость, в то время как до этого только нефилософский материализм осознавал свою нехристианскость». —

Якоби рассматривает Спинозистскую систему как прототип спекулятивного пантеизма, и именно поэтому его самые яростные нападки направлены против нее. Возвышая Спинозу, он сделал многое, чтобы привлечь внимание Фихте, Шеллинга и Шлейермахера к этому мыслителю, которого так долго неоправданно игнорировали, и начать эпоху его положительной оценки. Через него же Шеллинг, по его собственному признанию, узнал о Бруно. Эти заслуги также не должны быть забыты. Подобно тому, как его критика впервые распознала фундаментальное противоречие в системе Канта, он также прекрасно справился с полемикой против натурализма и абстрактного монизма и выявил их слабые места. То, что он знал пантеизм только в этих двух формах, что конкретный монизм, против которого его критика неэффективна, еще не существовал в его время, что он не заметил зачатков такового и семян понимания бессознательного духа у Фихте и Шеллинга, конечно, не может быть поставлено ему в вину.

Якоби понимает природу как царство слепой механической причинности, в котором сознательный разум, если он существует, играет лишь роль бездеятельного зрителя. Он не в состоянии представить себе объективный разум в природе, потому что концепция бессознательного разума или психической деятельности кажется ему абсурдной, а всякий разум связан со свободой и личностью. Понятно, что в этих условиях не может быть и речи о внутренней природной целеустремленности. Понятие достоинства реалистически понимаемой природы у Якоби не менее ограничено, чем понятие идеалистически понимаемой природы у Фихте. Если понятие *natura naturans* формируется в соответствии с такой *natura naturata*, то это также может быть только механическая сила, действующая вслепую в соответствии с жесткой необходимостью, противоположной рациональному духу. Якоби, конечно, не прав, когда подчиняет эту фактически атеистическую концепцию природы Спинозизму и натурфилософии Шеллинга. Он также не прав, когда объявляет невозможной любую демонстрацию необусловленного, поскольку это свело бы необусловленное к чему-то обусловленному его причинами; ведь это возражение возникает из-за путаницы между реальным основанием и основанием знания. С другой стороны, он прав, когда критикует Спинозу за то, что тот говорит о божественных советах и мировом правлении, несмотря на отрицание всякой телеологии, и тем самым интерпретирует свою слепую судьбу как провидение. Он прав в том, что только при наличии провидения или рациональной телеологии абсолют становится богом, то есть возможным объектом религиозных отношений для человека, и что это условие у Спинозы не выполняется. Он прав в том, что у Фихте и Шеллинга, несмотря на утверждаемую целенаправленность мирового процесса, не может быть заявлено ни о какой приемлемой его цели, поскольку в вечном процессе невозможно реальное становление и не возникает ничего, чего бы уже не было. Факт бесконечной продуктивности, ценность и объект ее бесконечной активности равны нулю; поскольку все возможное всегда одновременное, несмотря на все изменения, во всей продуктивности не производится ничего, кроме пустой формы времени. Если же, как у Шеллинга, различать эпохи самоактуализации Бога, то после полной актуализации Бога должен прекратиться и мировой процесс, который был лишь средством для достижения этой цели. Если же, напротив, борьба продолжается постоянно, то совершенная актуализация никогда не произойдет, и цель останется вечно недостигнутой. Эта полемика против бесконечности телеологического мирового процесса, побудившая Якоби утверждать временную конечность мирового процесса, до сих пор не получила должной оценки ни у его современников, ни у последующих философов, хотя она вполне согласуется с христианским мировоззрением.

Если самореализация Абсолюта до совершенства является конечной целью мирового процесса, то из этого следует, что Абсолют как таковой, вне мирового процесса, должен быть конечным несовершенством, которое первым стремится к своему совершенству и добивается его. Однако Якоби использует этот верный аргумент не против позитивности конечной цели мира, а против имманентности абсолюта в нем. Он хочет видеть в Боге не имманентную мировую причину или внутренний мировой принцип, а внешнюю мировую причину или трансцен-

дентного творца. В силу своей трансцендентности и сверхъестественности эта внешняя причина мира должна быть непостижима, поскольку наше понимание проходит лишь по нити механической причинности в рамках естественного. Причина, по которой Божья причинность не может быть постигнута рассудком в обратном направлении, восходя от следствия к причине, заключается в том, что это свободная деятельность, а всякая причинность через свободу – это нечто непостижимое, во что можно только верить. «Царство свободы – это царство невежества». —

Если эти возражения, вытекающие из свободы, столь же несостоятельны, как и сама якобинская концепция свободы, которая неотличима от произвола, то его возражения против абстрактного монизма имеют непреходящую ценность. Он показывает, что в абстрактном монизме мир – это просто ничто, которое всегда переходит из одной формы небытия в другую, но никогда не достигает подлинной реальности. Абсолют же, опять-таки, есть не что иное, как слепо актуализированная продуктивность, о ценности и реальности которой следует судить по ценности и реальности ее продукта. Если продукт на самом деле ничто, то абсолют, поскольку он существует только в этом тщетном производстве ничто, так же хорош, как и ничто, абсолютно несовершенное, которое ищет свое совершенство в продукте, но никогда его не находит, потому что вечный мировой процесс на самом деле не рождает ничего, кроме времени. Абстрактный монизм не способен вывести конечное из бесконечного. У Спинозы это становится ясно, поскольку всякая причинность ведет только от конечного к конечному и сразу без конца, но никогда к бесконечному. Поэтому в заключение Спиноза должен признать, что конечное вечно так же, как и бесконечное. Фихте тоже с самого начала отказался от всякого выведения конечного или индивидуального из бесконечного или абсолютного, и то, что Шеллинг пытается предложить вместо него, – это только идеи природы или категории вечной, умопостигаемой природы. Абстрактный монизм не может придать истинную реальность конечному по той самой причине, по которой он отрицает истинную реальность времени. Все конечное остается исчезающим моментом в бесконечном и не обретает никакой самостоятельности существования, никакого истинного бытия-для-себя, так же мало, как и истинной реальности. Эта критика абстрактного монизма перегибает палку лишь в том, что не требует для конечного независимой реальности, существующей для себя, а также свободы. В остальном все возражения Якоби против пантеизма в форме натурализма и абстрактного монизма совершенно верны и заставляют нас искать точку зрения, которая избегает этих ошибок. Ошибка Якоби заключалась лишь в том, что вне натуралистической и абстрактно-монистической формы пантеизма он не считал возможной никакую другую точку зрения, кроме теизма. Если бы эта альтернатива была верна, его критика пантеизма фактически стала бы косвенным доказательством в пользу теизма. Третья точка зрения сможет занять место теизма только в том случае, если она избежит недостатков натурализма и абстрактного монизма, которые Якоби справедливо критиковал, так же хорошо, как и теизм. —

Значение Якоби заключается не только в его собственных философских взглядах и критике современных мыслителей, но прежде всего в том, что он был первым, кто получил образование в области истории философии в ту спекулятивную эпоху. Не только Кант, но и Фихте оставались в полном неведении относительно истории философии; только с Шеллинга философско-историческое образование стало необходимым компонентом современного философа. Шеллинг, однако, обязан своим образованием в области истории философии почти исключительно Якоби; частично он черпал его из его трудов, частично, по крайней мере, был вдохновлен ими на дальнейшее изучение некоторых философов. Именно Якоби заново открыл Спинозу и Лейбница, этих двух почти забытых великих людей, и познакомил их с новейшей философией. И хотя он не обладал правильной и исчерпывающей оценкой обоих, он все же оказался гораздо ближе к истине, чем это было раньше. Он признал огромное значение Спинозы, противопоставил подлинного Лейбница искажениям школы Вольфа как нечто совер-

шенно иное и указал на важность Юма более категорично, чем любой немецкий философ до него. Он также вывел из забвения Джордано Бруно. Благодаря всему этому он направил немецкую философию в совершенно новое русло, и эта заслуга останется неоцененной, даже если ценность его собственных высказываний не позволит применить более строгий философский стандарт». – Баадер (1765—1841) стремился прежде всего обеспечить совершенство и самодостаточность живого личного Бога и считал, что этому угрожает не только деизм XVIII века, обрекавший Бога на безжизненный потусторонний покой и бездействие, но и пантеизм Шеллинга и Гегеля, позволявший ему становиться только через творение и находить свое самосознание и личность только в творениях. Он критиковал Шеллинга и Гегеля за то, что они рассматривали природу как нечто, существующее до духа, а дух – как нечто, появившееся только после природы. Будучи католиком, он ненавидел рационализм, ставший следствием революционной Реформации, и стремился создать католическо-христианскую философию в духе средневековой схоластики и мистицизма, хотя в натурфилософии он наиболее близко следовал Якобу Бёме, а также опирался на Парацельса. Хотя он соглашается с Фихте в том, что всякое истинное бытие есть самосознание, он хочет в равной степени избежать обеих эпистемологических крайностей, а именно субъективизма, который хочет познать Бога из одной лишь тварной самоочевидности, и (абстрактно-монистического) пантеизма, который понимает тварное познание как часть божественного самопознания. Правильный центр он видит в том, что наше знание – это со-знание с Богом, так что божественное знание либо просто пребывает через него, либо пребывает с ним, либо пребывает в нем. В первом случае результатом будет просто принудительное, тварное знание Бога (как у дьяволов); во втором – эмпирическое знание или вера в авторитет; в третьем – свободное, спекулятивное знание. —

Поскольку человек создан по образу и подобию Божию, из него можно делать выводы о природе Бога; однако всегда следует учитывать, что человек не спонтанно активен как в теоретическом, так и в практическом отношении, а только рецептивно активен и требует, чтобы в нем действовало высшее существо, тогда как Бог самодостаточен. Когда человек благоразумно производит что-то, он, во-первых, представляет себе план или мысль о том, что должно быть произведено, во-вторых, принимает эту мысль как решение или волю и, в-третьих, берет средства (инструменты и материалы) для ее реализации. Соответственно, в Боге следует различать: во-первых, имманентный, эзотерический, абстрактно-идеальный или чисто логический процесс мысли; во-вторых, имманентный, экзотерический, реальный процесс воли; в-третьих, процесс духа, который опосредует эти два процесса. Баадер обычно объединяет два последних под названием экзотерического или реального процесса, но строго отделяет временной процесс творения от этого тройственного по своей сути вечного процесса. Логический процесс божественного мышления делится на пять моментов, которые Баадер обычно сводит к трем или четырем. Первый – это неоформленный Монах или неоформленная, неразвитая мудрость, соответствующая платиновскому Единому и гегелевскому понятию как содержанию, но еще пустому логическому формальному принципу. Пятая – открытая, постигнутая мудрость, София, девственная идея, зеркало или продукт логического процесса, в котором раскрывается вся полнота его моментов. Она соответствует платоновской идее, идеальной вселенной Шелла, абсолютной логической идее Гегеля. Первый момент – это просто взгляд, но не взгляд сам по себе; пятый – это просто взгляд, но не взгляд снова. Первый момент, таким образом, все еще безличен и соответствует единой субстанции тринитарного Божества; последний уже не является личным, это просто пассивный продукт процесса, что не мешает Баадеру приравнивать его к Деве Марии, пассивной Матери Бога.

Между этим начальным и конечным элементом логического процесса Баадер вставляет еще три элемента, которые должны соответствовать трем лицам Троицы, правда, изначально как идеальные возможности, которые находят свое воплощение только в третьем процессе, процессе духа. Второй момент, Отец, соответствует гегелевскому понятию как субъективно-

сти или как диалектической движущей силе логического процесса, третий момент, Сын, должен соответствовать гегелевскому суждению, четвертый, Дух, – гегелевскому заключению, поскольку он синтетически объединяет Отца и Сына. Отец или начало «постигает себя» как самопонятие, Слово, Сын или как единую центральную форму для полноты того, что содержится в неразрешенной мудрости. Из этого магического первого самопонимания Сын или самопонятие затем разворачивается дальше в самоформирование или (внутреннее, чисто логическое) откровение, и это есть дух. Слово, таким образом, занимает среднее положение между субъектом (отцом) и объектом, подобно связке или копуле в философии тождества Шеллинга; оно соответствует гегелевскому суждению в той мере, в какой понятие, задуманное как понятие, открывается и разворачивается через суждение. Дух, в свою очередь, исходит из себя в двух направлениях: с одной стороны, внутрь, где он опосредует возвращение, а с другой – наружу, где он ведет к идее.

О каждом из трех средних членов логического процесса говорят, что он и смотрит, и на него смотрят, поскольку каждый из них не только продолжает деятельность, полученную от своего предшественника, но и отражает ее. Именно поэтому его называют личностью, хотя неясно, как такое отражение деятельности возможно в чисто логической сфере и как оно может быть достаточным для обоснования предиката личности. Точнее, три средних момента представляют собой не что иное, как пустые повторения одной и той же мысли, отражение и передачу деятельности, если только они тщательно отделены от первого и пятого моментов. Баадер также чувствует это и поэтому практически отделяет три средних члена друг от друга, сливая второй с первым, четвертый с пятым, то есть один личный с одним безличным. Тогда остается только слово как средний, рефлектирующий и далее направляющий, и Баадер поэтому также видит в нем собственно личный принцип, который также персонифицирует остальные. Весь этот процесс со всеми его моментами остается исключительно в потенции, если к мысли, творящему принципу, который произносит свое «Да будет», не добавляется сила или способность логического принципа. Баадер, как и Бёме, называет этот творящий, реализующий принцип вечной природой в Боге. Он соотносится с логическим идеальным принципом, как дух огня с духом света, как процесс воли с процессом воображения. Идея действует как побуждение на волю, пробуждает ее генеративные силы и приводит их в напряжение до тех пор, пока производство не будет завершено с освобождением от напряжения. Баадер описывает пассивное, женское желание (в смысле похоти), которое сначала пробуждается воображением, и активное, мужское желание, которое сначала воспламеняется похотью, как противоположные моменты напряжения воли. В этот процесс воли Баадер вводит спор становления и семь естественных форм Бёме; это придает ему кажущееся самостоятельное содержание, независимое от логического процесса. Если же волевой процесс понимать в смысле мотивационного процесса, как считает сам Баадер, то он сам по себе уже есть единство и опосредование мышления и хотения, поскольку хотение может быть вызвано только идеей как мотивом и может быть определено только идеей как содержанием.

Согласно Баадеру, логические и волевые процессы в Боге фактически идентичны и разделены лишь человеческой абстракцией. С другой стороны, в Боге идея и природа, мысль и воля должны быть одинаково оригинальны, но, тем не менее, нуждаются в объединении и посредничестве. Они находят это в духовном процессе. Обретая форму через идею, неоформленная воля, существующая сама по себе, рождает дух, существующий сам по себе. Таким образом, Бог как Отец, или Воля, является началом и правителем, как Сын, или Идея, – посредником, примирителем, как Святой Дух – завершителем совокупности божественных качеств. Три личности, которые в логическом процессе были лишь абстрактными категориями, а в одностороннем волевом процессе вообще не могли быть найдены, вступают в реальность как конкретные личности только в совокупном духовном процессе; через это вечное самопорождение Бог

вечно совершенствуется в себе как трехличная личность. Индивидуальность и личность, совпадающие в человеке, в Боге разделены. —

Мир, с другой стороны, не рожден Богом, а сотворен, причем не вечно, а временно. Материал, из которого он создан, — это вечная природа в Боге, в которой заложена возможность зла, даже если еще не его реальность. Падение может быть двояким: от высокомерия и от подлости; по первой причине пал Люцифер, по второй — человек, который впал в низшую природу и стал животным. Материальность, пространственность и временность мира — не причина зла, а его следствие и наказание. Видимая материя является лишь продуктом нематериальных принципов и поэтому может вновь исчезнуть вместе с уничтожением зла. Зло, возникшее в результате довременного падения, может быть постепенно отменено во временной жизни путем последовательного уничтожения эгоизма или себялюбия на периферии посредством молитвы и причастия. Баадеру так же мало удалось в психическом процессе, как и в логическом, сделать понятной возможность возникновения нескольких божественных личностей; даже для возникновения самосознания в любой точке вечного, чисто внутрибожественного процесса не хватает необходимого условия, сопротивления, на фоне которого абсолютная активность могла бы накапливаться и отражать себя. Позиционирование «зеркала» в логическом процессе свидетельствует о правильном ощущении этого требования, но не о способности обосновать утверждение о его существовании. Поскольку хотение и мышление вечно едины в Боге, отношение мышления к хотению не может привести к этой недостающей констелляции. С другой стороны, заслугой Баадера следует признать то, что он обновил представление Бёме о необходимости воли в Боге наряду с идеей и о вечном равенстве того и другого, указав тем самым Шеллингу путь, на котором только и может быть достигнуто преодоление панлогизма.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Ges. Studien u. Aufsätze, S. 565—566.

## 2. Шеллинг во втором периоде (1806—1854)

Второй период деятельности Шеллинга состоит из двух подразделений. В первом он придерживается своего прежнего метода философствования, но концентрирует свой интерес на личном Боге, индивидуальном бессмертии и свободе воли; во втором он стремится реализовать эти интересы с помощью измененного метода и приходит к осознанию того, что его эпистемологическая позиция также стала противоположной той, что была в молодости. В первом подразделе он еще не определился, и новые идеи лишь постепенно пробивают себе дорогу; во втором они получают определенную методологическую и эпистемологическую основу. Оба раздела объясняют друг друга и, по сути, образуют единое целое. Романтизм бросается во второй период Шеллинга на философию религии так же сильно, как в первый – на философию природы; но поскольку он еще совсем не знает индийских религий, философия религии представляется ему лишь умозрительной реставрацией христианского теизма, а языческая мифология – лишь предварительной стадией. Он остается монистом, поскольку придерживается идеи, что Бог есть все во всем, и остается противником поверхностно-рационального теизма; но он хочет Бога как личного Бога, потому что человек как личность также испытывает потребность в личном Боге.

Этот поворот был инициирован Эшенмайером и Якоби, осуществлен Баадером и первоначально происходил в формах богемного мистицизма или теософии. Шеллинг считает, что это форма эмпиризма и имеет то же содержание, что и рационализм, но что задача интеллекта – вести людей от непосредственного наблюдения к опосредованному знанию. Он относился к Якоби с откровенной нелояльностью; вместо того чтобы признать в 1812 году, что он вынужден был признать возражения Якоби против точки зрения его первого периода обоснованными и поэтому перешел к модифицированной точке зрения, призванной избежать этих ошибок, он отверг критику Якоби как необоснованную, поскольку она не соответствовала его нынешней точке зрения, которую Якоби еще даже не осознал. В Якоби его возмущали неодушевленность материи, недуховность природы, дихотомия между верой и знанием, неправильное использование слова «разум» для обозначения сверхъестественного, застревание в поверхностном рационализме эпохи Просвещения, но прежде всего – унитарный характер божественной личности. Поэтому он предпочитал придерживаться баадеровской доктрины Троицы, а также его учения о зле, идеальном первочеловеке и деградации природы, вызванной его грехопадением. Придя к совершенно противоположным с Кантом взглядам на пространство, время, категории и вещи сами по себе, он использует учение Канта о зле как обратную сторону правильного отношения между двумя противоположными влечениями, но превращает самолюбие (или инстинкт счастья) и моральный закон, противостоящие друг другу у Канта, под влиянием Баадера в стремление к откровению (или волю разума) и умеряющий идеальный принцип. В конце концов он отдает справедливость понятию субстанции у Спинозы и признает его высшим и конечным понятием, которое все еще стоит над причиной, хотя он все еще придерживается своего ложного понятия субстанции (как субстрата). Под конец жизни он ищет контакт с Аристотелем и пытается насильственным и искусственным образом переиначить свои четыре принципа так, чтобы они совпадали с четырьмя причинами Аристотеля; хотя он тем самым искажает свою собственную доктрину, ему это, тем не менее, полностью не удается.

Шеллинг еще более несправедлив по отношению к Гегелю, чем к Спинозе, поскольку не признает заслуг систематического проведения в жизнь своей точки зрения. Но он был горько против Гегеля, потому что видел, что мир дал ему признание, которого он тщетно жаждал для своей точки зрения, опередившей гегелевскую. Его критика гегелевской точки зрения еще более несправедлива, чем критика Спинозы. Его критика гегелевской точки зрения навсегда осталась поучительной; даже если он доказал, что Гегель в чем-то ошибался, в главном

он был прав. Например, он ошибается, обвиняя Гегеля в том, что тот подменил абстрактное понятие конкретным (интеллектуальным) представлением и использовал метод, изобретенный Шеллингом. Ведь гегелевское понятие – это совершенно то же самое, что Шеллинг называет идеей, бесконечным или вечным понятием, единством общего и особенного, а гегелевская диалектика, включающая противоречие в качестве неперемennого условия истины, – это нечто совершенно иное, чем шеллингианская диалектика, которая продолжает видеть в нем свойство неистины. С другой стороны, он прав, когда обвиняет гегелевский панлогизм в догматизме разума, который закрывает глаза на неразумное в мире и не может объяснить случайное и реальное, и в том, что отказ от идеи в пользу реальности выходит за рамки панлогизма. Шеллинг справедливо называет гегелевское самодвижение понятия двойным обманом, поскольку это движение исходит не от самого понятия, а, с одной стороны, от жизненной силы мыслящего субъекта, а с другой – от цели, к которой он хочет привести движение мысли. – Разум не имеет прерогативы над неразумом, когда речь идет просто о бытии. Его единственная кажущаяся привилегия состоит в том, что его бытие является необходимым условием для возможности науки в смысле аподиктически определенного знания; но это опять-таки простой догматизм, что такое знание должно быть. Даже если, с одной стороны, во всем можно найти нечто рациональное, с другой стороны, во всем остается иррациональный остаток, который не может быть полностью растворен в разуме, непостижимая основа реальности, к которой от разума не ведет никакой мост. Свободе и случайности нет места в разуме; без свободы и случайности, однако, нельзя найти переход к реальности из разума. Идея должна сначала нарушить свою чистую разумность и отпасть от себя, чтобы отпустить себя природе и отречься от себя; ведь в таком решении нет ничего рационально необходимого, оно может только казаться свободным.

Разум может, самое большее, определить, как вещь, например, треугольник, должна быть, если она есть, но он никогда не может сделать ее таковой или определить а priori, существует ли такая вещь или нет. Ведь существование, «что», – это нечто положительное, что добавляется к сущности, «что»; самое большее, «что» может быть распознано с помощью разума, но никогда – «что», которое может быть установлено только с помощью опыта. Правильно понятое тождество мышления и бытия состоит в том, что бытие, если оно есть, может быть только таким, каким его мыслит мышление, и никак иначе. Поскольку мышление должно мыслить высшее существо, Бог, если он есть, должен быть как высшее существо; но есть ли он, нельзя узнать разумом, а только опытом» Если бы панлогизму удалось построить весь мир а priori из чистого разума, он все равно признал бы только то, что мир есть в том случае, если он есть, но не то, есть он или нет. Таким образом, панлогизм – это чисто негативная философия, которая оставляет за пределами себя истинно позитивное, реальность или бытие; поэтому она должна быть дополнена позитивной философией, которой является высший эмпиризм, и поскольку эта сторона является более важной, в соответствии с ней вся эта позиция называется «позитивной философией». —

Эта позитивная философия включает в себя негативную, чисто рациональную философию и позитивный, высший эмпиризм как две связанные и дополняющие друг друга стороны. Любой, даже самый грубый эмпиризм имеет рациональную тенденцию; с другой стороны, чистый рационализм или панлогизм сам по себе является лишь эмпиризмом, поскольку он основывается на внутреннем опыте рационального мышления. Он восходит снизу и, таким образом, индуктивно ведет к высшим принципам, но только к принципам в идее. Спекулятивный эмпиризм позитивной философии, напротив, спускается сверху, гипотетически принимая чисто рационально выведенные понятия принципов за реально существующие, выводя из них существование мирового опыта, доказывая и подтверждая свои гипотезы соответствием выведенного с реальным опытом, превращая их таким образом из априорно непостижимых в апостериорно постижимые. Во-первых, это лишает философию аподиктически определенного характера, так как больше не относится к ее более важной части. Во-вторых, даже для

чисто негативной философии невозможно сохранить утверждение о желании построить все содержание мира из внутреннего опыта мысли как чисто идеального и лишь условно постулируемого. В-третьих, разделение философии на индуктивную, конструктивную, и дедуктивную, верифицирующую части возникло только потому, что в первой эмпирическая основа была произвольно ограничена внутренним опытом чистого рационального мышления. Если бы вместо этого в качестве исходного пункта индукции использовался весь опыт в его полном объеме, то высшие принципы сразу же были бы показаны как действительно существующие, и весь процесс доказательства путем дедуктивного возвращения от принципов к опыту был бы излишним. Индуктивный эмпиризм в своей полноте стал бы тогда всей философией, и всякая двусмысленность и двойственность метода перестала бы существовать. Шеллинг неоднократно признавал это самым совершенным решением задачи философии (Werke I 7, 64—65; II 3, 104, 107); но сам он не мог полностью оторваться от того пути, по которому когда-то шел. Достаточно было того, что он признал важность опыта и индукции, даже если он разделил их на индукцию, основанную на односторонне ограниченном опыте, и дедукцию, которая должна использовать только полный и всесторонний опыт в качестве валюты для своих принципов.

В то время как субъективный идеализм Шопенгауэра резко противостоит любому историческому мировоззрению, Гегель стремится присвоить его; но панлогизм на самом деле не оправдывает исторического мировоззрения. С одной стороны, он признает вечное отношение моментов абсолютного друг к другу, которое не есть развитие, а только мыслится и доводится нами до понимания в форме дискурсивного развития; с другой стороны, он признает развитие мысли в голове философа, которое проходит через вечное, одновременно существующее во временном движении мысли в фактическом восходящем порядке. Но там, где он предполагает реальное развитие в историческом смысле, он утверждает нечто, что не только не следует из его принципа, но, строго говоря, даже не совместимо с ним. Только через нелогичное свободное решение нелогичной экстернализации абсолют разрывает утомительный цикл прямолинейного развития, и поэтому настоящая история может быть только в позитивной философии, которая признает нелогичное как эмпирически данное. Всякий чистый идеализм, независимо от того, понимается ли он как субъективный, объективный или абсолютный, может признать только вечный абсолют и бесконечный иллюзорный цикл иллюзорного мира; только позитивная философия может заменить бесконечный иллюзорный процесс конечным реальным процессом от начала мира до его конца, и только в таком процессе может существовать реальная история». —

Что же такое позитивное, с помощью чего можно преодолеть простую идеальность абсолютного идеализма? Каков иррациональный принцип, которым должен быть дополнен рациональный принцип панлогизма? Что такое реальный принцип, добавление которого к логическому идеальному принципу должно установить истинную реальность, реальность, внешнюю по отношению к понятию? Первобытная случайность и абсолютная свобода едины; поэтому принцип абсолютной случайности должен быть также принципом абсолютной свободы; разум знает только логическую необходимость, но принцип свободы — это воля, способность воли или воздерживаться от воли. Только воля в своей абсолютной независимости от логической детерминации является абсолютно иррациональной или нелогичной; поэтому она также является иррациональным остатком, который остается во всех вещах для логически постигающего разума, или, по крайней мере, тем, на что этот иррациональный остаток указывает как на свое происхождение. Реальное — это то, что может противостоять другому подобному, вступить с ним в столкновение или конфликт, преодолеть его или даже поддаться ему; поэтому реальное — это то, что способно сопротивляться, а единственное, что способно сопротивляться, — это опять-таки воля, в той же мере, в какой она является единственным иррациональным. Началом всякой реальности является овладение собственной самостью, основание характера, добровольное принятие на себя внятного характера, внятный акт воли, благодаря которому идеи

обретают более чем идеальное, реальное существование, т. е. становятся индивидуальными душами или монадами. Реальность, как и индивидуальность, самость или эгоизм, проистекает из самоволия, которое возвышается над идеалом, а не подчиняется ему; но эта самость или эгоизм опять-таки является необходимой основой личности, которой она достигает благодаря своему возвышению до духовности. Ни человек, ни Бог не могли бы стать личностью, если бы были просто духовностью и не обладали реальным принципом – волей.

Все это подтолкнуло Шеллинга к обращению к иррациональному реальному принципу как к воле. В своей системе трансцендентального идеализма он также уже определил первую, неопределенную, детерминированную, бессознательную, необходимую, экспансивную деятельность у Фихте как волевою и, в отличие от Фихте, как реальную; поэтому ему нужно было только превратить воление из рациональной в иррациональную деятельность, чтобы преобразовать свой прежний реальный принцип, который стоял внутри идеализма, в свой поздний, который стоял вне абсолютного идеализма. В философии тождества он определял первый принцип как сущность в противоположность форме, как *esse substantiae*, как простое основание существования, как субстрат, нуждающийся в преодолении, субстанцию или субъект (*ύλοκεϊμενον*), не отказываясь полностью от понятия субстанции; теперь основание существования предстает как потенция акта, субстрат, нуждающийся в преодолении, как воля основания или природы в Боге. Ибо всякая потенция, всякая способность предполагает волю или сама является волей, а слепая, неразумная воля есть в то же время стремление к откровению или необузданная, расширяющаяся сила, ведущая к природе и напоминающая первую экспансивную деятельность не меньше, чем платоновские *ἄλειρον* или *υῦλη*. – Второй принцип во второй период Шеллинга остается по сути неизменным. Это определяющая, ограничивающая, дающая границы, идеальная деятельность из «системы трансцендентального идеализма», форма из философии тождества, которая в то же время приводит меру к безмерному расширению первого принципа. Идеальный, рациональный и духовный характер второго принципа не нуждался в особом подчеркивании в абсолютном идеализме; теперь, когда первый принцип задуман иррационально, второй оказывается рациональным, преодолевающим иррациональность и недуховность первого и опосредующим синтетическое единство духа. Всякое желание должно чего-то хотеть, ибо пустое желание было бы лишь желанием породить себя; то, что желание может хотеть, слово или понимание воли, оно находит именно во втором принципе. Он, как абсолютный интеллект, есть идеальный образ Бога; он содержит в себе особо и вечно все, что развивается во времени из первого принципа. Чисто рациональная негативная философия признает принципы только в том виде, в каком они отражаются во втором принципе; поэтому второй принцип является специфическим принципом чисто рациональной философии, панлогизма или абсолютного идеализма, т. е. это логический идеальный принцип в противоположность нелогическому реальному принципу.

В философии тождества термины «разум» и «идея» были исключены из второго принципа, чтобы оставить их для синтетического единства обоих принципов, третьего принципа. Гегель также представлял идею как синтетическое единство, но как конечный результат всех тезисов, антитезисов и синтезов абсолютного идеального понятийного движения, а разум – как связующее звено всех этих синтезов или как имманентную логическую движущую силу всего этого процесса, но при этом полностью отказался от первых двух принципов Шеллинга. Теперь термины «разум» или «идея» уже не могли служить Шеллингу для выражения синтетического единства иррационального реального принципа и рационального идеального принципа, воли и понимания; теперь это мог сделать только термин «дух», точнее, абсолютный дух или дух вечности. Можно было бы подумать, что это освободило бы термины «разум» и «идея» для второго принципа; но Шеллинг не использует их, возможно, из опасения столкнуться с прежним использованием языка. Обычно он называет второй принцип чисто существующим, т. е. свободным от потенциала существующим, в отличие от воли, возникающей из потенции. —

Первоначальная деятельность до всякого разделения на тезис и антитезис, вечно бес- сознательное, сущность до ее дифференциации на сущность и форму, теперь, наконец, под- нимается до должного ранга абсолютной субстанции, к которой другие принципы относятся как атрибуты, той истинной субстанции, которую следует отличать от ложной субстанции подчиненного субстрата. Этот принцип о есть супрареальное, через участие в котором все может впервые получить свою реальность, сверхсущее, которое есть все сущее, индивидуаль- ное бытие, которое есть все, подлинно бесконечный субъект, который всегда остается субъ- ектом и никогда не становится объектом, перводанное единство принципов, которое всегда остается хозяином бытия, божественное или, скорее, сверхбожественное в Боге. В той мере, в какой принципы понимаются как вечные моменты внутренне-божественного отношения, они являются чистыми атрибутами абсолютной субстанции, без напряжения и независимости друг от друга, в совершенном покое, а значит, и без переходного характера по отношению к внеш- нему. Бог есть – прежде всякой воли и вечного пути – воплощение всех возможностей как единство того и чего; таким образом, он есть единство абсолютной субстанции и двух ее атри- бутов, нелогичного реального принципа или воли и логичного идеального принципа. Он еще не есть реальный дух в состоянии покоя до творения; третий принцип, абсолютный дух, еще дремлет в нем как простая возможность и возникает только при активизации или напряже- нии атрибутов. Бог до творения – это дух, который также свободен от своего бытия как дух. Только он может призвать принципы быть переходными и независимо внешними по отноше- нию к нему, выйти из покоя в напряжение, то есть стать потенциями в смысле ступеней или космогонических сил из вечных принципов. Но то в Боге, что дает инициативу этому процессу, может быть только первым принципом в нем самом; ибо свободное решение, которое в то же время является изначальной случайностью, есть исключительно дело воли.

Абсолютная субстанция или абсолютный субъект, который имеет два принципа, нело- гический реальный принцип воли и логический идеальный принцип, как вечные имманент- ные атрибуты, и который в конечном итоге разворачивается в абсолютный дух, представляет собой спекулятивный синтез одностороннего панлогизма и пантеизма и поднимает концеп- цию философии тождества на более высокий уровень. Если Гегель односторонне развил логи- ческий идеальный принцип, Шопенгауэр преимущественно нелогический реальный принцип слепой воли в систему, то позднейшая позиция Шеллинга – это фактически возможность вос- соединения этих антиподальных систем, в которые он сам ввел их принципы. Если Шеллинг попытался обновить Спинозу в своей философии тождества, он потерял при этом истинное понятие субстанции Спинозы; Только теперь он вновь овладевает им, но теперь он знает и то, чего еще не знал Спиноза, – что реальный принцип, который должен быть связан с идеальным принципом, одновременно нелогичен и динамически-теоретичен. Поставив истинное понятие субстанции вновь во главу системы как высшую категорию, он порывает с ошибкой, господ- ствовавшей в спекулятивную эпоху от Канта до Гегеля, будто деятельность сама по себе может быть конечной и покоиться на самой себе.

К сожалению, даже в свой последний период он не отстаивал исключительно подлинную, спинозистскую концепцию субстанции, а придерживался платоновско-аристотелевской некон- цепции метафизической субстанции, в которую постепенно трансформировалась чувстви- тельная иллюзия субъективно-феноменальной субстанции его первого периода. Воля заняла место сущности, которая противостоит форме и за которую всегда цеплялась понятийная ассоциа- ция субстанции. Но воля – это также и реальный принцип; как реальное в противоположность идеальному, она теперь занимает то же положение в Абсолюте, которое природа изначально занимала по отношению к идеальному, и поэтому также называется природой в Боге. Как тем- ное природное основание, которое необходимо преодолеть, он также называет его *ύλοεἶμα* или субстратом, и не может оторваться от отождествления его с субстанцией. Но как в фило- софии тождества истинная субстанция и реальность заключалась в идеальном существе, сто-

ящем над противоположностями, а не в отношении противоположностей, так и здесь в еще более ясном и эмфатическом представлении. Эта субстанция есть индивидуальное существо высшей реальности, которое в своем бытии независимо от всех идей и в этом отношении является вещью в себе, вещью, которую Кант искал, но не достиг. Таким образом, он также восстанавливает здесь «вещь-в-себе», которая, по общему признанию, не подходит в качестве эпистемологической категории для выражения и замены метафизической категории субстанции или сущности. Это единство Того и Что, Воли и Идеи в субстанции, которая их объединяет и связывает, является предельным, и мышление не может выйти за его пределы. Оно содержит в себе, с одной стороны, чистую способность, *mera potentia*, с другой – воплощение всех возможностей (до их развертывания в Идею), а за обоими стоит изначальное единство, к которому оба относятся как атрибуты. Синтетическое единство, абсолютный дух, еще не присутствует в состоянии покоя принципов; оно существует только в объединенном действии обоих. Понятие «вечного бессознательного» теперь более точно определено, а понятие «абсолютного идеала, предшествующего противоположности» скорректировано. Единство дремлющих принципов – это утвердительная концепция безусловной вечности, безмолвной близости, которая не знает себя, не осознает своего бытия и ни о чем не думает. Это небытие, как чистая свобода или воля, которая ничего не хочет, и не есть одновременно Бог и то, что в самом Боге есть Божество, то есть выше Бога, безличная сущность Божества, которая только в теогоническом процессе должна стать трехличным Богом. —

Если процесс должен возникнуть из дремлющей сущности Бога, то для этого необходим акт свободы, который может быть осуществлен только имманентной, внутренне божественной, самодвижущейся волей. Ведь воля – это способность к инициативе, способность начинать что-то из себя. Божественная свобода должна принять решение между простой способностью и действием, между тем, чтобы оставаться потенциальной и стать *actus*; это решение неопределенно безмотивно (поскольку в противном случае определяющий его мотив предшествовал бы ему), т. е. оно есть первичная случайность. Процесс начинается с возвышения воли до воления; теперь это уже не то, что может волишь и не волишь, а то, что слепо волишь, которое само по себе не может вернуться в состояние покоя чистой потенции. Но слепое воление есть в то же время бесцельное, бессмысленное, пустое воление, беспокойная зависимость, которая действует как побудительный момент на другой принцип, существенно с ним связанный, и заставляет развернуться воплощение возможностей, для которых последний иначе не ощутил бы в себе никакого импульса. Первый принцип, таким образом, втягивает второй в актуальность и водоворот процесса, или актуализирует беспотенциальный второй принцип (Шеллинг говорит: он его потенциализирует).

Шеллинг образно придает второму принципу «переполняющую доброту существа, которое не может как бы отречься от себя»; он стремится вернуть первый, вышедший из покоя безмятежного восторга, в состояние простой потенциальности, и средством для этого является именно мировой процесс. Воля – более сильный принцип, но он преодолевается вторым принципом благодаря его превосходящему интеллекту и познанию. Их союз, абсолютный дух, не добавляет ничего нового, ибо воля в нем происходит от первого, понимание или идея – от второго принципа, а объединяющей связью обеих сторон в нем является именно субстанция (*Pr. o*). Таким образом, абсолютный дух есть не что иное, как *pr. o + pr. 1 + pr. 2* в состоянии *actus*; не оправдывается предпосылками то, что Шеллинг помещает его как *pr. 3* наряду с *pr. 1* и *pr. 2*, поскольку он все равно представляет собой лишь их синтетическое единство в противоположность их первоначальному единству. Абсолютная субстанция становится «единым бытием, которое есть все» только через процесс, ибо только через процесс все становится; по сравнению с реальностью, ставшей через процесс, абсолютное бытие является сверхреальным и сверхсубстанциальным.

Процесс нельзя искать в том, что воля и идея борются друг с другом; только две воли могут вступить в реальный конфликт друг с другом. Поскольку абсолютная идея разворачивается во множество частичных идей, а изначальная воля разделяется на множество индивидуальных волей на основе частичных идей, возникает возможность для конфликтов между индивидуальными волями, которые стремятся реализовать различные частичные идеи. Невозможно понять, почему абсолютная воля и абсолютная идея не могут оставаться внутренними божественными принципами, в то время как продукты столкновений между их частичными функциями выходят из божественного существа в соответствии с их феноменальным способом существования. Но интерес Шеллинга на этом этапе сосредоточен уже не на выведении реального мира из Абсолюта, а только на выведении из него трехликого Бога. Конечно, процесс реального мира между частичными функциями абсолютной деятельности не может ему здесь помочь. – Личным является только то, что, с одной стороны, обладает самостью, что происходит по собственной воле, но, с другой стороны, своим волевым усилием также подняло себя до уровня духовности. Таким образом, если из безличного божественного существа в результате реального теогонического процесса должны возникнуть три божественные личности, то, с одной стороны, должны быть предположены три воли, каждая из которых независима от других, а с другой стороны, каждая из этих волей должна быть наделена разумом, благодаря которому она возвышается до духовности. Поскольку эти три наделенные разумом воли или духа должны представлять собой нечто иное, чем безличная сущность Божества, они должны быть отделены от него. Но поскольку всякая воля и всякая идея могут проистекать только из атрибутов абсолютной субстанции, каждый из этих двух атрибутов должен быть трижды извлечен из сущности Бога. Однако это выделение должно происходить не в одинаковой степени для обоих атрибутов, а таким образом, чтобы в первом случае преобладала воля, во втором – интеллект или идея, и только в третьем случае возникал баланс обоих атрибутов. Ибо таким образом подверженные смещению принципы становятся потенциями в смысле ступеней, как того требовала философия природы и философия тождества Шеллинга. Так, принцип 1 становится основой Бога-Отца (но в то же время и основой Сатаны как небытия), принцип 2 – Сына Божьего, а принцип 3 – Святого Духа. Принцип 1 получает рудиментарный разум, воображение, принцип 2 – рудиментарную волю.

Очевидно, что это учение о принципах, представленных в виде потенций, является лишь искаженным отростком метафизики Шеллинга последнего периода, поскольку оно вызвано не философскими, а лишь теологическими мотивами. То же самое относится и к принципу 4, идеальному первочеловеку, идее человеческого рода, реализованной в одном образце, Едином человеке, который живет во всех нас. Этот гипотетический первочеловек, в котором, как предполагается, теогонический процесс найдет свое завершение, а тотальное божество – свою реальность, имеет лишь цель быть носителем отступничества от Бога, через которое происходит порча природы и разделение родовой идеи человека на множество индивидуальных идей и реальных личностей. Непознающее сознание\* в безличном существе Божества до начала процесса есть чистая, дремлющая самобытность без actus; после же возвышения воли, до ее возвышения до космогонической потенции, оно есть actus purissimus божественной жизни или вращательное движение принципов (заимствовано у Баадера); В возвышенной воле, в той мере, в какой она выдвигается в потенцию, она является мечтательным, визионерским осуществлением идеи через воображение; только в идеальном первочеловеке она стала существенным знанием, которое, однако, все еще относится к реальному сознанию как не знающее, просто существенное сознание. Если бы Шеллинг понял, что личность – это прежде всего самосознание, покоящееся на реальном сознании, он должен был бы отрицать личность как для трех внешних потенций, так и для лишённой потенции первочеловека. – Идеальный первобытный человек вмешивается в величественные права Бога, заново приводя в напряжение потенции, которые покоятся в нем, и тем самым отделяя их от Бога. То, что в принципе должно оста-

ваться подчиненным, первым принципом, он, в свою очередь, делает господствующим; благодаря такому изменению правильного соотношения принципов происходит распад идеальной вселенной на пространственно-временное сопоставление и последовательность, то есть на реальный мир. Первоначальная гипотеза о том, что каждая индивидуальная воля сама выбирает свой характер и сама совершает свое падение, отменяется в пользу первородного греха, который тяготеет над каждым. Свобода или безмотивная случайность решения переносится с множества индивидуальных волей обратно на одного фиктивного первочеловека.

Если бы этот первородный грех был отменен снова, то его следствие, ухудшение природы и индивидуации, также должно было бы быть отменено снова, то есть индивидуальное бессмертие длилось бы максимум столько же, сколько и ухудшение природы. Если же отдельные идеи по собственной воле оторвались от своего существования в Боге, то им также придется вернуться в то же состояние интеграции в божественное бытие с искуплением, в котором они находились до отступничества. В обоих случаях вечная жизнь индивидов как таковых представляется столь же невозможной, как и их индивидуальная свобода. Тем не менее Шеллинг пытается сохранить для индивидов особое, хотя и очень размытое, существование после воссоединения с Божеством и использует в качестве притчи заведомо ложное утверждение, что даже капля, погружающаяся в океан, остается каплей, даже если ее не различают как таковую.

Природный и духовный мир, разрушившийся в результате отступничества, – единственный, который мы знаем; однако тот, из чьего разрушения он якобы возник, – такая же фикция, как и олицетворенные в нем силы, идеальный первочеловек и его отступничество. Причины, по которым Шеллинг приходит к выводу, что нынешняя природа – продукт распада, для него – размытая законность и беспорядок, нарушение необходимой целостности случайностью и существование зла. Беспокойство процесса, случайность и возможность зла, однако, уже даны первой внутренне-божественной изначальной случайностью, инициативой абсолютной воли к воле, и не требуют второй случайности, в то время как размытость законности не может быть допущена.

Поощрение, которое Шеллинг дал учению о зле, заключается не в его учении о трансцендентной свободе, не в изменении правильного соотношения принципов и не в падении первобытного человека, а в следующих моментах. Зло – это не недостаток или лишение, а нечто положительное, что не может быть объяснено противоположностью между волей и разумом, а только противоположностью между двумя волями, волей к себе и общей волей. Реальность зла дается там, где своеволие ставит свои особые цели выше целей общей воли, которая имманентна его душе как моральный закон. Возможность зла, однако, опирается на иррациональность своеволия, которая отсылает к иррациональности абсолютной воли в Боге. Здесь кроется ценное обновление учения Бёме о зле. – Поскольку деградирующая природа является единственно реальной в случае идеального первочеловека, а она имеет пространство и время в качестве своих форм, пространство и время, таким образом, также объявляются формами реального существования вне понятия, которые задаются уже не конечным субъектом, а абсолютным субъектом. Чувственные формы субъективно-идеальных видимых миров в человеческом сознании соотносятся с этими формами реального существования как видимость с самостью, как феноменальное с умопостигаемым пространством-временем или как ничто с реальностью. Кроме того, время – это еще форма реального события в самом Абсолюте, и, по Шеллингу, оно возникает потому, что преодоление первого принципа вторым тормозится третьим; через грехопадение время теперь проникает и в идеальную вселенную или систему идей, которая прежде покоилась в одновременном единстве и самоподобии. Эпистемологически трансцендентные, умопостигаемые формы пространственности и временности витают как реальные, ограниченные формы существования в соответствующих возможностях. Возможное, метафизически трансцендентное, умопостигаемое пространство Шеллинг называет небом, а возможное время – вечностью; и то, и другое, взятое в реальном плане, – не-простран-

ство и не-время. В старости Шеллинг, таким образом, полностью перевернул эпистемологические предпосылки своей юности и поставил на их место противоположные. Таким образом, он подтвердил трансцендентальный реализм Шлейермахера, но, к сожалению, не сумел в значительной степени пересмотреть эпистемологическое обоснование трансцендентального идеализма Канта-Фихте и тем самым обеспечить трансцендентальному реализму критический фундамент.<sup>2</sup> —

Непосредственными последователями Шеллинга во второй период его творчества были те натурфилософы, которых привлекали теософские спекуляции в его трудах о свободе, или, по крайней мере, принимавшие объединение принципа разума с принципом воли. Поздним лекциям Шеллинга было труднее завоевать непосредственных последователей, потому что они были напечатаны только после его смерти, когда дух времени уже принял совершенно иное направление.

Трокслер (1780—1866) перенял у Й. Й. Вагнера четырехчастное деление, но самым важным вопросом считал личное бессмертие и основывал философию на антропологии, чтобы от законов разума перейти к законам вселенной, которые должны действовать параллельно с ними. Фон Бергер (1772—1833) также проследил этот параллелизм созерцательного разума и Вселенной. Штеффенс (1773—1845) испытал влияние не только Шеллинга, но и Баадера, Окена, Шуберта, Й. Й. Вагнера и Шлейермахера; его особенным достижением было понимание природы как исторического развития, в отличие от неисторической натурфилософии Шеллинга и Гегеля, к чему он был особенно хорошо подготовлен как геолог. С Вагнером и Трокслером его объединяет четырехчастное деление, а с ранними работами Шлейермахера – сильный акцент на индивидуальном своеобразии и духовной личности. Однако если у Шлейермахера это момент, который просто предназначен для мирового процесса и вместе с ним теряет свое назначение, то у Штеффенса он предстает как последняя оставшаяся цель творения, независимо от объединения всех личных духов через любовь в единство. Цель естественной истории – развитие духовной личности в человечестве, которое имеет задачу спастись вместе с природой через усвоение благодати в вере от тьмы и тлена, постигших природу в результате катастрофы. —

Физик Эрстед (1777—1851), популярный философ и эстет, имеющий отношение и к истории философии, мыслит гораздо яснее, чем все остальные шеллингианцы. Он полностью свободен от натурфилософского схематизма и мистической теософии Шеллинга и его школы и во многих отношениях ближе к Лейбницу, чем к Шеллингу по образу мышления. Тем не менее, он, вероятно, воспринял и панлогизм первого периода, и пантеизм второго, а также стремление найти обе стороны, единые в Боге, в природе в целом и в каждой отдельной индивидуальной и природной вещи. Если Штеффенс делает правильный вывод из второго периода Шеллинга о том, что природу нужно понимать исторически, то Эрстед утверждает, что ее нужно понимать в терминах реалистического динамизма. Вся материя растворяется в силах, поскольку мы знаем ее только по ее динамическим эффектам; существование природы – это «непрекращающаяся работа», продукт постоянного взаимодействия и противодействия сил. Работа происходит по естественным законам; все естественные законы, однако, являются законами разума, то есть законами, которые определяются необходимостью разума. Доказательству этой теоремы посвящено содержание четырех томов «Духа в природе». Согласно разуму, восхождение происходит от низшего к высшему, прогресс – от худшего к лучшему, и такой прогресс действительно имеет место в природе и истории, хотя и в колебательном ритме. В свете сознания рациональная закономерность изменений становится мыслью, а связанная с ней сила – волей. Единая, универсальная сила природы или божественная воля стоит

---

<sup>2</sup> Vgl. «Schellings philosophisches Systeme; «Ges. Stud. u. Aufsätze» D.V.: «Schellings positive Philosophie», S. 650—720; «Über die dialektische Methode», S. 28—34.

за всем разумом как непостижимый, но необходимый принцип реальности, который не может быть растворен в мысли. Только рациональность закономерных изменений в мире может быть понята и исследована. Помимо динамико-теоретического принципа реальности, который остается на втором плане, разум является всеопределяющим принципом и сущностью мира. Разум в природе бессознателен и непогрешим; он также бессознательно действует в воображении, чувстве, совести, духовном творческом инстинкте, способе восприятия, чувстве красоты и т. д. человека. Только при свободном использовании себя в сознательном мышлении к разуму присоединяется возможность ошибки. Вечный, бесконечный, бессознательный разум может быть постигнут человеческим сознанием лишь по частям, постепенно продвигаясь вперед; его остаток остается высшей и единственной тайной мира; все отдельные тайны, например, тайна красоты, берут свое начало в этой единственной тайне. В чувстве красоты согласие между бессознательной разумностью вещей, бессознательной разумностью внешних чувств и внутренней организацией духа воспринимается как приятная гармония.

Бог – это единство разума и воли. Вечная самосущность божественного разума выражается во времени как непреложность законов природы, божественная воля – в пространстве как творческая сила природы. Творческую силу Бога и творческий разум можно различить только для нашего мышления. Таким образом, с одной стороны, Эрстед сохраняет панлогистический пантеизм натурфилософии первого периода Шеллинга, а с другой – добавляет эпистемологический реализм, историческое мировоззрение и динамически-теоретический реальный принцип второго периода и в этом смысле превращает натурфилософский динамизм первого периода в мировоззрение, соответствующее современному естествознанию. Но если у Шеллинга единство идеального и реального принципа было задушено теософскими фантазиями, то у Эрстеда оно вновь появляется лишь в популярной философской форме без последовательной или даже систематической реализации, и по этой причине ни одна история философии до сих пор не обратила внимания на достижение Эрстеда.<sup>3</sup>

Вильгельм Розенкранц (1821—1874) – самый систематичный из всех шеллингианцев. Он обращается не к натурфилософии, а к учению о принципах в системе трансцендентального идеализма Шеллинга, в его философии тождества и в его позитивной философии. Розенкранц стремится объединить эти три направления, дополнить их подробной теорией категорий, отсутствующей у Шеллинга, и развить полученную таким образом метафизику в систему. При этом он полностью опирается на предпосылки Шеллинга о том, что философия – это конструктивная наука непогрешимой уверенности, что предсознательный процесс возникновения сознания и его факторы могут быть непосредственно постигнуты самим сознанием, и что метафизические принципы должны в конечном итоге привести к лицам Троицы. Розенкранц стремится расширить ссылки стареющего Шеллинга на учение Аристотеля о принципах, часто принимая во внимание средневековую схоластику и предваряя свою теорию категорий историческим рассмотрением этой темы от Канта до Тренделенбурга и Ульрици. Он берется за проблему позитивной философии, как перейти от мышления к бытию, но пытается решить ее иначе, чем Шеллинг. Он не следует второй системе Шеллинга ни в своей двусторонней методологии, ни в своей трансцендентально-реалистической теории познания, ни в своем использовании воли в качестве метафизического реального принципа. Напротив, он придерживается одностороннего построения конкретного из общего и трансцендентального идеализма и принимает понятие воли лишь как конечный вывод метафизического учения о принципах, которое перекидывает мост к теологическому учению о лицах, не оказывая никакой услуги в метафизике.

Розенкранц исходит из принципов как деятельностей, неопределенных, но определяемых, субстанциальных, положительных, и формообразующих, отрицательных, определяющих

<sup>3</sup> Vgl. «Die deutsche Ästhetik seit Kant», S. 198—an.

их, которые находят свое единство связи в третьем, соединяющем, синтетическом, и предполагают изначальное единство. Этим первоначальным единством должен быть источник, из которого они возникли и дифференцировались, – способность нашего духа, которая стоит напротив существующего продукта деятельности, как субъект напротив своего объекта, но еще не содержит в себе противоположности субъекта и объекта. Таким образом, как безразличие или изначальное тождество субъекта и объекта, изначальное единство является принципом философии тождества. Будучи источником индивидуальной, субъективной мысли, это изначальное единство не вело бы за пределы понятия к реальности; но поскольку оно является источником всех объективных элементов бытия, равно как и всех субъективных определений мысли, оно становится всеобщим, безусловным, божественным бытием, а исходящие из него действия одновременно становятся объективными факторами бытия или силами (потенции Шеллинга). Легко видеть, что изначальное единство может быть лишь гипотетически предположено как предпосылка деятельности, но никогда не может быть непосредственно постигнуто сознанием, как утверждает Розенкранц, и что переход от индивидуального ментального факультета или основания интеллекта к безусловному божественному бытию – это скачок, возникающий из-за смешения двух значений объективного, а именно имманентного для моего сознания и трансцендентного для него, того, что существует в себе. Поскольку Розенкранц признает, что сознательное знание немислимо без оппозиции субъекта и объекта, он противоречит сам себе, когда приписывает сознание и самосознание безразличию обоих. Даже там, где оно вошло в процесс, речь все равно идет далеко не о субъекте и объекте сознания, а лишь о субъекте и объекте деятельности, производителе и продукте. Если деятельность мыслится как сила и причина, то первоначальное единство следует называть не силой и не причиной, а лишь субстанцией, которая имеет силы или причины в качестве своих случайностей (лучших атрибутов) и высвобождает их из себя для действия. Соответственно, бессильное он называет *potentia pura* или чисто сильным, а то, что не должно быть причиной, – четвертой причиной, как это делает Аристотель. Затем он заменяет эффект или продукт сил, который, очевидно, обусловлен ими и который следует искать в сумме конечного бытия, на необусловленное бытие, в качестве которого он ранее обозначил само первоначальное единство. Единство чистой силы и необусловленного бытия в таком случае говорит о том же, что и единство субъекта и объекта, поскольку сила представляет субъективную сторону бытия, а бытие – объективную. Однако, согласно Розенкранцу, изначальное единство силы и бытия есть в то же время воля, следовательно, бытие есть воля. Поскольку существуют три силы, на которые делится первоначальное единство, то теперь должны существовать и три воли, или три отдельно существующих субъекта, каждый из которых имеет один и тот же объект, необусловленное бытие, то есть три человека.

Розенкранц сначала разделяет категории или объективные чистые понятия понимания на простые и составные. Простые категории он делит на формы мысли сами по себе и формы мысли в связи с движениями объективных элементов, первые – на те, которые находятся в мире мысли, и те, которые находятся в связи с внешним миром, т. е. на формы мысли и формы восприятия (пространство и время). Формы мысли он делит на причинность и субстанциальность, причем условие и обусловленное, материю и форму он рассматривает как вторичные категории причинности, положение и отрицание, единство и множественность – как вторичные категории субстанциальности. Формы мысли в ее отношении к движению объективных элементов он делит на категории познания и действия, т. е. на причину и следствие, на средство и цель. В качестве вторичных категорий причины он рассматривает возможность, актуальность и необходимость, а в качестве категорий конечности: намерение, действие и успех. Розенкранц привносит в свою задачу много знаний, усердия, проницательности и стремления к систематизации, но не достаточно таланта.

### 3. Регресс к Лейбницу

Краузе, Герbart и Бенеке – три мыслителя, стоящие в стороне от прямолинейного хода развития новейшей метафизики и не оказавшие на нее сколько-нибудь значительного влияния. Тем не менее, полный профессор Герbart нашел более широкий круг последователей, чем доцент Бенеке и приват-доцент Краузе, погибший в результате несчастного случая. Краузе взял за точку отсчета первую систему Шеллинга, Герbart – Фихте и фихтеанский взгляд Шеллинга на юность, Бенеке – сенсуализм. Все трое вернулись от спекулятивного пантеизма на позиции философии Просвещения, к триаде идей Бога, свободы и бессмертия, и черпали свое главное вдохновение у Лейбница.

К. К. Ф. Краузе (1781—1832) был полным пантеистом и шеллингианцем примерно до 1810 года. Его намерением было синтезировать доктрину самосознания Фихте и натурфилософию Шеллинга, как сам Шеллинг пытался сделать это в своей философии тождества, синтезируя систему трансцендентального идеализма и натурфилософию. Краузе пытается проследить две противоположности идеального и реального, разума и реальности, духа и природы, которые объединяются в первозданном существе, до понятий самости и целостности, принимая самость эго или самосознание за характерную черту духовного, а постоянную целостность в пространстве, времени и силе – за черту природы. Первобытное существо, таким образом, является единым существом самости и целостности, как и тождество идеального и реального у Шеллинга. Краузе выступает против пантеизма, согласно которому конечное или мир выдается за Бога (фетишизм и натурализм), но сам остается пантеистом до 1810 года в том смысле, что принимает первозданное существо без воли, свободы и сознания как обязательно активное существо, а мир – не как его творение, а как вечное развертывание и необходимое выражение его сущности. Более того, он даже рассматривает отношение первозданного существа к конечным индивидам как отношение целого к его частям (частичным существам), которое он странным образом приравнивает к отношению причины к причине. Здесь еще не проводится различие между бытием, которое имеет дело с миром в себе и под собой, и метафизически трансцендентным бытием как первосуществом или сверхсуществом, которое существует над всеми отношениями и связями с миром в чистом абсолюте для себя. Это различие проявляется только в его поздних работах, возможно, вызванных спором Шеллинга с Якоби, который появился в 1811 году. Правда, он всю жизнь утверждал, что Бог «есть» все: и он сам, и то, что он имеет в себе и под собой, частичные существа, и что его мир – это не творение, а развертывание его собственного бытия. Но его учение о едином Боге или пантеизм, который ранее отличался от пантеизма Шеллинга только слогом *en*, теперь стремится обрести теистическую вершину в трансцендентном сверхбытии, то есть объединить пантеистическое учение об имманентности с теистическим учением о Боге. Таким образом, Краузе подхватывает начинания Лейбница, Лессинга и Гердера. В отличие от своей прежней позиции, теперь он приписывает Богу сознание, свободу воли и личность и тем самым причисляет себя к группе теистов. Он открывает ряд теистов XIX века, которых называют полупантеистами или пантеистами личности из-за их приверженности пантеистической доктрине имманентности и оппозиции к теистической концепции творения. Он отличается от всех других представителей этого направления тем, что, подобно Спинозе и философии тождества Шеллинга, рассматривает дух и природу как равные и подчиненные стороны в Боге, а не как Фихте и Гегель – тем, что видит природу как подчиненный и обслуживающий принцип духа. Таким образом, он учит личному, но не чисто духовному Богу. —

Восходящий курс ведет вверх от субъективного самовосприятия эго к восприятию сущности; нисходящий курс объективно выводит всю систему наук из интеллектуального восприятия или абсолютной идеи сущности. Таким образом, фактическая система Краузе является

дедуктивной, а восходящий курс – лишь введением в нее, подобно гегелевской «Феноменологии духа». В самовосприятии человек обнаруживает себя как единство телесного и духовного бытия и должен предполагать себя как изначально единое индивидуальное существо этого союза. В то же время он находит себя ограниченным другими такими же индивидуальными единичными существами, его тело – частью природы, его дух – частью столь же единого царства духа или разума. Таким образом, он находится в отношении части к двум целым, то есть в отношении разумного к двум причинам. Они, природа и разум, в свою очередь, конечны, ограничены друг другом и находятся во взаимодействии; поэтому они указывают на изначальное существо, частями или сторонами которого они являются и благодаря принадлежности к которому они находятся в непрерывном согласии или предустановленной гармонии.

Самовосприятие эго обладает определенностью, а через него и все остальные знания. Восприятие сущности или интеллектуальное восприятие Бога не способно и не нуждается в доказательстве, поскольку оно является необходимой предпосылкой, гарантирующей реальность всего, так как без него оно оставалось бы столь же проблематичным, как сон. Краузе не приходит в голову, что то, что определено в эго, – это не сущность, а лишь видимость, и что предполагаемое за ней бытие – лишь гипотеза с некоторой вероятностью, так же как ему не приходит в голову, что универсальное первоизданное бытие – это гипотеза, воздвигнутая над всеми гипотезами, но не видимая непосредственно. Нисходящий курс Краузе разделяет на три группы: содержательные части философской системы, формальные части и сочетание философии и истории. Первая группа подразделяется на чистое учение о сущности или основную науку (теория категорий и учение о Боге), науку о разуме (философия разума), науку о природе (философия природы) и науку об объединении (антропология). Вторая группа формальных дисциплин включает в себя математику, хронологию, механику, динамику, логику, эстетику и этику. Последняя группа ограничивается философией истории. —

В теории категорий Краузе представляет самость, целостность и единство (единство связи, союз) как моменты сущности и координирует с ними моменты пропозициональности (положения, утверждения), а именно направленность, полноту (или всеохватность) и единство пропозициональности. Их сочетание порождает категории пропозициональной сущности или единства (существования), в которых самость и направленность сливаются в единство содержания, цельность и полнота – в единство содержания, а единство сущности и единство пропозиции – в единство бытия. Для каждой из этих категорий существует противоположная категория и категория, соединяющая противоположности, что приводит к дальнейшим словесным монстрам.

Учение Краузе о Боге, по сути, основано на переносе детерминаций, которые он обнаружил в самовосприятии эго, на Абсолют, в обосновании которого он не сомневается. Он утверждает, что самость проистекает непосредственно из союза самости и целостности, что самость – это самосознание со стороны самости и самосознание со стороны целостности, и что самосознание и самосознание не обусловлены друг другом, хотя и находятся в полном согласии.

Все эти предполагаемые самонаблюдения, перенесенные на Бога, психологически совершенно несостоятельны. Поскольку предполагается, что индивидуальный дух, как и тело, является частью единого целого (царства духа), а тело по-своему проявляет такую же независимость и индивидуальное усмотрение, как и эго, то даже контраст между самостью и целостностью не может быть признан обоснованным или характерным для контраста между духом и природой.

Помимо самосознания и самоосознания, Богу также приписывается воля, поскольку он свободно определяет себя как способность формировать свою жизнь. Краузе не скрывает, что это утверждение противоречит другому, согласно которому сотворение мира есть лишь необходимая формовка его существа. Он признает, что не в состоянии разрешить это противоре-

чие, но утверждает, что оба они несомненны перед взглядом на бытие. Самосознание, самоощущение и свободная воля в совокупности дают искомую личность Бога. – С точки зрения натурфилософии Краузе следует за Океном. Он учит, что человечество во Вселенной состоит из неизменного числа, из которого нам известна лишь часть в земном человечестве. Воплощение отдельных существ проходит через самые разные небесные тела и устанавливает равновесие, когда на одном из них количество людей временно увеличивается или уменьшается. Подобно числовым операциям математики, понятийные операции логики также выражают реальные отношения, как утверждали уже Вагнер и Гегель. В философии истории он выделяет возрасты жизни, которые ведут через зародышевую жизнь и рост к зрелости, а от нее через высокий возраст зрелости и дряхлости к смерти. Эти фазы относятся не только к отдельным людям, но и к народам и человечеству. Смерть, однако, является лишь переходом к новому рождению, чей жизненный путь разворачивается на более высоком уровне. Завет человечества будет распространяться не только на земное человечество, но в конечном итоге охватит всех представителей мирового человечества, возможно, только после того, как все они станут солнечными людьми. Когда солнечное человечество пройдет через свои пять возрастов, оно тоже должно умереть, чтобы начать новый зародышевый век, например, в другой солнечной системе, и сразу в бесконечность.

Таким образом, Краузе предполагает двойное развитие: индивидуальное – через серию перевоплощений и универсальное – через прогресс социально-этических институтов и духовное становление. И то и другое должно поддерживать друг друга. Здесь прослеживается связь с мыслями Лейбница, Лессинга и Гердера. Однако, поскольку развитие в бесконечность не было бы развитием, если бы его конечная цель не была уже в той или иной степени реализована на каждом этапе, цель, как и у Гегеля, должна быть всегда достигнута, а вся жизнь должна иметь самоцель. Но если в гегелевском панлогизме эта самоценность заключается лишь в реализации разума на каждом этапе, то Краузе имеет в виду только эвдемонистическую цель, для которой мораль также служит лишь средством. Поэтому он должен быть эвдемонистическим оптимистом; он отвергает опасения по поводу зла и нечисти, просто повторяя аргументы Лейбница о простой негативности, телеологической незаменимости для контраста и относительной безотносительности.

Если масонство является наиболее верным выражением рационализма Просвещения XVIII века, то вполне логично, что Краузе видит в нем вершину социально-этических институтов и семя будущего завета человечества. Религия полностью выхолащивается и опустошается, глубина сознания греха уплощается, жажда искупления от зла и вины оптимистично испаряется. Унитариянство божественной личности отменяет божественность Христа и, следовательно, возможность его объективной работы по искуплению и сводит его к мудрецу, который имел какие-то мрачные предчувствия мудрости Краузе. Во всех этих отношениях Краузе мог бы иметь большой успех у публики XIX века, если бы его язык не мешал ему, и если бы Лотце впоследствии не унес ветер из его парусов.<sup>4</sup>

Герbart (1776—1841) связывает элеатскую концепцию жесткого, неизменного бытия не с гераклитовской концепцией становления, изменения или движения, как это делают пантеисты, а с многоединным бытием демократовской теории атомов, которую он понимает в смысле теории монад Лейбница. Однако если Краузе интерпретирует доктрину Лейбница в смысле Лессинга и Гердера, используя ее связь со Спинозой, то Герbart ставит ее в резкий контраст со всем монизмом и в своей интерпретации следует за Вольфом. Его отправной точкой является книга Фихте и Шеллинга «Юношеский замысел о себе» (*Jugendchrift vom Ich*). Однако если здесь он идет от эмпирического «я» к абсолютному, которое Шеллинг позже просле-

<sup>4</sup> Vgl. Ges. Studien und Aufsätze, S. 565—567; Die Deutsche Ästhetik seit Kant, S. 72—85 und die im Namenregister angegebenen Stellen.

дил до субстанции Спинозы, то Гербарт полностью отвергает абсолютное «я», интерпретирует эмпирическое «я» как феноменальный продукт имагинативного процесса и восходит от него к монаде, к индивидуальной душе как метафизической точке или простому реальному бытию. Вместе с Лейбницем и Фихте он предполагает против Канта, что душа производит все, не только форму, но и субстанцию своего субъективно-идеального мира явлений из самой себя, вместе с Вольфом и Кантом против Фихте, что она побуждается к этому влиянием других монад определенным образом, против Канта, что не только субстанция ощущений, производимых душой, но и формы восприятия и воображения, производимые душой, в каждом случае определяются в способе их реакции характером возмущения извне. —

Гербарт, подобно Канту, Фихте и Шеллингу первого периода, является трансцендентальным идеалистом в отношении времени, пространства и движения, поскольку они непосредственно известны нам как формы восприятия; но, подобно Канту, он является трансцендентальным реалистом в отношении вещей самих по себе, которые своими возмущениями заставляют душу продуктивно реагировать. Он даже идет дальше Канта в том, что предполагает умопостигаемое пространство как форму бытия-вместе монад, которая допускает изменение реальных отношений монад друг к другу, приближение, удаление, взаимопроникновение, взаиморасположение и т. д., короче говоря, умопостигаемый аналог движения. Он лишь отрицает непрерывность или прерывность этого пространства и мыслит его, как и время, как жесткое сопоставление дискретных точек, отчего непрерывность движения и изменения становится непостижимой. Взаимные возмущения монад, которые не только дают постоянно повторяющийся импульс для производства идей вообще, но и вызывают необходимость производства вполне конкретных идей, очевидно, являются реальной причинностью от одного реального существа к другому, т. е. межиндивидуальной, трансцендентной причинностью, которая должна утвердить себя для сознания каждой отдельной монады как эпистемологически трансцендентная причинность. Гербарт также признает целенаправленность в установлении системы реальных отношений между монадами как реально существующей организации, отвергает простую субъективность конечности и выводит из ее объективной реальности божественный разум как ее создателя. Таким образом, Гербарт соглашается с трансцендентальным идеализмом в том, что наш чувственный мир восприятия – это видимость, производимая самой душой; но он не согласен с ним в том, что существо или сущность, стоящая за этой видимостью, непознаваема. Он лишь признает, что оно непосредственно непознаваемо, но утверждает его косвенную познаваемость. Поскольку бытие обязательно предполагается внешностью и следует предположить косвенную зависимость внешности от бытия, то многообразие и многогранность внешности также заставляет нас заключить, что бытие многообразно и многогранно. Таким образом, Гербарт, по сути, открыл путь для трансцендентального реализма. Его ошибка заключалась лишь в том, что он рассматривал косвенно выводимое знание о бытии как аподиктически необходимое и определенное знание в смысле старой метафизики и сохранял кантовскую путаницу между метафизическим бытием и эпистемологической вещью в себе. Если эта путаница привела Канта к сомнению в множественности вещей в себе из-за единства сущности, то Гербарт теперь был вынужден бороться с единством сущности из-за множественности вещей в себе.

Гербарт строго придерживается логического закона мышления о тождестве или противоречии, настолько строго, что объявляет всякий нелогический компонент невозможным не только в содержании бытия, но и в его форме. Однако, с одной стороны, он объявляет переход от одной вещи к другой или изменение внутренне противоречивым и потому нелогичным, а с другой – сосуществование единства и множественности в одном и том же едином бытии, неслиянность многих атрибутов в одной субстанции или многих свойств в одной вещи. Невозможность изменения в бытии обрекает бытие на полную неподвижность и позволяет всякому подобию изменения впасть в субъективное восприятие, где существование противоречия оста-

ется не менее предосудительным и необъяснимым, чем в бытии. Невозможность множественности сущего исключает монизм, поскольку реальное множественное никогда не может возникнуть из абстрактного без внутренней множественности, и заставляет нас рассматривать множество реальных сущих или монад как абсолютно простые.

Утверждение о том, что единство многих в одном содержит противоречие, ложно, поскольку единство и множественность утверждаются только в различных отношениях. То, что изменение во времени влечет за собой противоречие, также ложно, поскольку закон тождества применим только к вневременным отношениям или к субъекту в один и тот же момент времени. Верно только то, что сосуществование нескольких атрибутов в одной субстанции металогично, то есть не требуется априорно логикой, и что переход вневременного вечного во временное состояние (из покоя в процесс) антилогичен. Но металогическое и антилогическое не должны исключаться из априорного бытия с логической точки зрения, поскольку логическое может быть, пожалуй, только одной стороной бытия. Тем более оно может быть исключено из бытия, если оно присутствует во внешности и остается необъяснимым в ней без своего принятия в бытии.

По Гербарту, категории – это лишь формы обыденного опыта, продукты имагинативного механизма, которые поднимаются в сознание через повторную встречу родственных, но несходных идей и через взаимное отбрасывание несходного и оставление сходного. Они не дают метафизического понимания, поскольку все еще страдают всеми противоречиями опыта, и метафизика поэтому сурово судит их. Они распадаются на категории внутренних событий или внутренней апперцепции и на материальные категории внешнего опыта. Категории внутренних событий следующие: Категории материальных средств, с другой стороны, разворачиваются в соответствии с четырем основным рубрикам:

	<b>Empfinden</b>	
	Sehen	
	Hören	
	Fühlen	
	Schmecken	
	Riechen	
<b>Wissen</b>		<b>Wollen</b>
Erfahren		Begehren
Verstehen		Verabscheuen
Denken		Hoffen
Glauben		Fürchten
	<b>Handeln</b>	
	Sich bewegen	
	Etwas machen	
	Nehmen u. geben	
	Suchen u. finden.	
Die dinglichen Kategorien dagegen entfalten sich nach den vier Haupttribriken: Ding, Eigenschaft, Verhältnis und Verneintes folgendermassen:		
	<b>Ding</b>	
	Gegebenes	
	Gedachtes	
<b>Eigenschaft</b>		<b>Verhältnis</b>
Qualität		Ort und Lage
Quantität		Bild und dessen Gegenstand
Bestimmte Quantität		Ähnlichkeit (bei gegenseitigem Abbilden)
Einheit		
Allheit		Gleichheit
Das Ganze u. die Teile		Besitz u. dessen Gegenstand
Unbestimmte Quantität		Wirken und Leiden
Vielheit im Ganzen		Reizbarkeit
Vielheit ausser dem Ganzen		Selbstbestimmung
	<b>Verneintes</b>	
	Gegensatz	
	Veränderung	
	Unmöglichkeit (nebst ihren Gegenteilen).	

Вещь, Свойство, Отношение и Воспроизводимое Определенное количество Сходство (во взаимном Целое и части Обладание и его объект Неопределенное количество Действие и страдание Множественность в целом Раздражительность Множественность вне целого Самоопределение.

В этих таблицах трудно обнаружить какой-либо прогресс в теории категорий,

в которых произвольно смешиваются самые разные вещи. Гербарт занимается ими даже не в метафизике, а в психологии. К метафизике можно прийти, только рассматривая эти понятия по методу отношений, согласно которому не остается ничего, кроме, с одной стороны, множественности простых существующих существ, а с другой – связей или отношений этих существ друг к другу». —

Гербарт хвалит Канта за то, что тот показал, что понятие бытия вообще не содержит в себе ничего, является лишь положением, и, соответственно, понимает бытие как абсолютное положение, исключаяющее всякое отрицание и отношение. Абсолютная позиция здесь означает не больше позиционирования абсолютом, чем позиционирование философской мыслью, но самопозиционирование или асенти; но с этим понятие позиции снова упраздняется, потому что то, что еще не существует, не может позиционировать себя, а то, что уже существует, не нуждается в позиционировании, и бытие остается как неопределимое понятие. Если поня-

тие бытия не содержит «что», а только «что», то непонятно, откуда берется качество для простого бытия, которое было бы «что». Качество или «что» сразу же стало бы второй вещью рядом с положением или «что», т. е. реальное перестало бы быть чем-то простым. Столь же трудно понять, откуда берется различие в качестве различных монад и как определяется их число, которое не должно быть бесконечным. Кроме того, неясно, что подразумевается под простым качеством, поскольку мы знаем только качества, основанные на предсознательном или сознательном синтезе многообразия. Вообще непонятно, какой смысл должна иметь категория качества в области метафизического бытия, поскольку мы знаем только чувственные качества ощущений или композиции таких качеств и сложные духовные качества, которые в конечном счете основаны на чувственных качествах. Поэтому философский и научный атомизм справедливо всегда стремился исключить качество из своих простых реалий, оставляя лишь различия в размере и форме или в интенсивности силы и законе действия.

Герbart объясняет отношения между монадами с помощью образа упругих сфер, каждая из которых при встрече частично проникает в пространство другой и тем самым вызывает упругую реакцию последней. С помощью этого образа предполагается делимость метафизических точек; но поскольку это невысказано, дедукция из образа не имеет той доказательной силы, которую приписывает ей Герbart, и построение силы притяжения и отталкивания из нарушений и самосохранения реального следует признать неудачным.

Статика и механика идей в пределах одной монады, которую Герbart развивает математически, также бесполезна, так как основана на произвольном предположении, что сумма взаимных торможений двух идей равна интенсивности более слабых, а нескольких идей – сумме более слабых. Формулы, выдвинутые гербартианцем Штейнталем вместо формул Гербарта, также не заслуживают большего доверия. В борьбе со многими способностями души, как они предполагались до Канта, Герbart соглашается с пантеистами, а в своем интеллектуализме – с Гегелем. Как Гегель хочет вывести стремление, желание и волю из диалектики понятия, так Герbart хочет вывести их из механики идей. Для этого он вкладывает в понятие стремление или интенсивность, которые не принадлежат ему как чистому понятию, и затем, конечно, без труда извлекает это ранее заложенное стремление или интенсивность из игры понятий. Одна из чудовищностей психологии Гербарта заключается в том, что он не только представляет себе душу как метафизическую точку в умопостигаемом пространстве, но и назначает ей в качестве места обитания математическую точку в феноменальном пространстве. То, что эту точку он искал в каком-то месте мозга, не удивительно, но тем более удивительно, что Лотце все еще мог утруждать себя трудоемким обсуждением такой аберрации.

Если посмотреть на плюрализм Гербарта с одной стороны, а именно с точки зрения того, что все изменения – это лишь видимость, случайность, а бытие не имеет стен, то он представляется иллюзионизмом, не имеющим ничего общего с абстрактным монизмом. Ведь если все происходящее и весь мировой процесс – лишь субъективная видимость, в которую бытие не входит, то не имеет значения и то, является ли стоящее за ней мертвое и косное бытие одним или многими вещами. Если же посмотреть на это с другой стороны, а именно с точки зрения того, что мировой процесс – это постоянно меняющаяся система телеологически обусловленных реальных отношений между монадами, умопостигаемое движение в умопостигаемом пространстве, то он предстает как трансцендентальный реализм. Фактически Герbart попытался перейти от трансцендентального идеализма к трансцендентальному реализму, но на всех этапах останавливался на полпути и оказывался между двух табуреток.

Если бытие монады неизменно, то оно вообще не может быть нарушено, и ему не нужно сохранять себя или даже прилагать реактивные усилия для самосохранения. Если трансцендентная причинность исключена из бытия в силу присущей ей противоречивости изменения, то ни одна монада, даже совокупность всех монад, не способна потревожить или иным образом повлиять на отдельную монаду и тем самым вызвать ее реакцию. Если монада проста сама

по себе, то она не может ни разделить себя на двойственность постоянного бытия и изменчивой деятельности, ни быть разделенной на такую двойственность другими. Только если монада изначально не проста, а сочетает в себе оболочку многообразной и изменчивой деятельности с простым постоянным ядром бытия, остается возможность того, что разные монады сталкиваются своей деятельностью и влияют друг на друга. Но тогда неслиянность многих в едином и изменчивость случайностей должны быть с самого начала перенесены в каждую монаду, для исключения чего и задумана гербартианская метафизика. —

Если система Гербарта мыслится как плюрализм жесткого бытия с чисто субъективной видимостью изменения и взаимосвязи, то плюрализм является и его последним словом, т. е. Бог должен быть отрицаем как таковой, поскольку для такого Бога ничего не остается, а любая попытка приписать ему власть отбросила бы понятие бытия назад в противоречие изменения и многоединного бытия. Если же, с другой стороны, понимать его в смысле трансцендентального реализма как реальную систему отношений между монадами, то для божества остается определенное место, а именно место мудрого миростроителя, который предписал телеологическую организацию этой реальной системы отношений. После того как существование Бога стало вероятным благодаря телеологическому доказательству, морально-практическое доказательство получает возможность развернуться, чтобы наделить этого Бога всеми остальными характеристиками, которых требует моральное и религиозное сознание. Однако сам Гербарт не работал над философией религии, поскольку она допускает лишь вероятное знание, а для научной философии он по-прежнему требовал совершенно определенного знания. Однако если бы он понял, что умозаключение от видимости к бытию и более детальное определение выведенного таким образом бытия посредством чисто логических размышлений может дать лишь косвенное знание, лишь вероятное, то это различие стало бы для него неактуальным. Выводы, ведущие к Богу, лишь на один шаг более косвенны, чем те, что ведут к множеству вещей самих по себе. Однако в любом случае Гербарт не мог приписать своему Богу абсолютность, поскольку он не создает и не устанавливает монады, а находит их, и сам является лишь одной монадой рядом с другими и над ними, то есть ограничен ими. Тем важнее для него было утвердить самосознание и личность Бога, чтобы предложить моральному и религиозному сознанию замену отсутствию абсолютности и имманентности. Бог не мог не обладать самосознанием только по этой причине, чтобы мировой процесс мог предстать в его сознании как «случайный взгляд» или субъективная видимость, как и в других монадах. Если же предположить, что только через божественное установление космической системы отношений начинаются отношения между монадами и, следовательно, появление в монадах, то через этот акт Бог все же переводит монады из бессознательного, неизменного состояния в сознательное, живое, или, поскольку бытие в первом равно ничто, то достижение Бога приближается к теистической концепции творения, даже если абсолютность Бога должна быть отвергнута навсегда.

Как Мишле нарисовал последствия гегелевской философии религии и открыто объяснил их в контексте, так Дробиш (род. 1802) нарисовал последствия философии Гербарта. Как и их хозяева, все гербартианцы – набожные теисты, и среди них представлены все оттенки от либерализма до ортодоксии. Отсюда уже видно, что они несерьезно относятся к принципам гербартианской метафизики – исключению множественности и изменения из бытия. Из последовательной реализации основных идей Гербарта мог развиваться только чисто атеистический плюрализм. Характерно, что Гербарт, поскольку он исповедовал теизм в противоречии со своими принципами, имел только теистических учеников, тогда как Шопенгауэр, исповедовавший атеизм в противоречии со своими принципами, имел только атеистических учеников. Отсюда видно, как легко личные убеждения последователей берут верх над реальными последствиями философских принципов, которые утверждаются как несомненные. —

Тот факт, что философия Гербарта до сих пор имеет приверженцев, в значительной степени объясняется тем, что Гербарт был одним из немногих известных философов, отдававших

предпочтение педагогике, и что педагогические круги, восхищающиеся Гербартом как педагогом, так же склонны прославлять его как философа, как и судить о его философии. Мы имеем здесь дело с его педагогикой в той же мере, что и с его этикой и эстетикой. Его метафизика, однако, была достаточно опровергнута Тренделенбургом и Лотце и не предлагает ничего убедительного, что нельзя было бы взять так же хорошо и лучше у Лейбница и лейбницианцев. В эпистемологии Герbart дал толчок, который нельзя недооценивать, к преодолению трансцендентального идеализма, в методологии – к преодолению априорных построений, в психологии – к преодолению учения о многих способностях души. Но то, что он сам предложил в этих направлениях, представляется отчасти неадекватным, отчасти ошибочным и несостоятельным.<sup>5</sup>

Бенеке (1798—1854) соединил спиритуалистический сенсуализм с теорией монад Лейбница и «критическим теизмом», на который в значительной степени повлиял Якоби. Он исповедовал решительный эмпиризм и индуктивный метод, признавая лишь абстрактную формальную обоснованность математических и логических выводов и требуя связи с чем-то данным в опыте для каждого утверждения о существовании. (Однако, как ни странно, он сохраняет догматический предрассудок метафизиков, что этим эмпирико-индуктивным путем можно достичь строгого знания общезначимого и постоянного становления, а не просто вероятности, тогда как в отношении сверхчувственного нельзя достичь строгого знания, а только веры, то есть вероятности различной степени (*ibid.* pp. 22, 362, 378, 381). В качестве причины он приводит переход от конечного и ограниченного к подлинно совершенному бесконечному (373), не понимая, что этот переход к чему-то внутренне противоречивому уже является бессмысленно поставленной задачей, которая становится еще более невыполнимой из-за того, что он одновременно определяет сверхчувственное как сверхдуховное (361). Таким образом, он отделяет две области познания друг от друга, поскольку не признает, что все эмпирическое и индуктивное познание может предложить не более чем вероятность разной степени, но что все сферы бытия и сущности одинаково доступны этой самой индукции, за исключением самопротиворечивых фикций совершенного бесконечного и сверхдуховного. —

Отправной точкой всего философствования Бенеке является картезианское *cogito ergo sum*, которое он считает регулирующей основной идеей современной философии, развиваемой с течением времени все более и более определенно (122 прим.). Мы представляем себя такими, какие мы есть в себе, а не просто такими, какими мы себе кажемся; это непоколебимая догма Бенеке (с. X. 75, 122). В нас одновременно присутствуют бытие и воображение; в самосознании и то и другое совпадает в одном акте (69, 73). Без бытия, данного где-то, мы вообще не могли бы выйти из наших представлений или даже говорить о них, поскольку они могут называться представлениями только в отличие от бытия; мы бы полностью застряли в субъективных состояниях и модификациях (14, 65). Доказательство утверждения, что мы знаем себя только как видимость, Кант ошибочно находит лишь в том, что «внутреннее чувство» навязывает эго как таковому априорное напряжение, а рассудок – априорные мыслительные формы единства и субстанциальности, тем самым превращая его в видимость. В этом варианте, однако, аргументация становится несостоятельной, если «внутреннее чувство» Канта – просто воображение, а формы временности, единства и субстанциальности возникают не априорно из вышеупомянутого, а апостериорно из воображаемого, как предполагает Бенеке (71—73, 411). Это самовосприятие эго теперь сразу же получает применение в смысле теории монад Лейбница. Мы не понимаем ничего из того, что является внешним по отношению к нам, кроме того, что мы можем вывести по аналогии с собой, что мы можем вложить в себя внутренне, чем мы сами можем стать (в воображении), так что мы знаем, как это ощущается (101—102,

<sup>5</sup> Vgl. «Ges. Studien und Aufsätze», S. 562—565; «Das sittliche Bewusstsein», 2. Auf!., S. 100—108, 121—122, 140—141, 429, 617; «Die deutsche Ästhetik seit Kant», S. 267—269, 548—549.

123—125). От равных себе мы нисходим, с одной стороны, к высшим и низшим животным, к растениям и неорганическим вещам, с другой – восходим к полагаемым высшим духам (102—105), в том смысле, что ассоциацию внешнего восприятия собственного тела с внутренним самовосприятием, к которому мы привыкли с детства, мы переносим на внешние восприятия других тел и присоединяем к ним, по аналогии, внутреннюю душу (79—85). Только бытие души есть субстанциальное бытие или истинное бытие-в-себе (205); внешние материальные восприятия – это только видимость или рефлекс в субъекте, а то, что соответствует им как истинное бытие-в-себе, – это только их внутреннее бытие-в-себе (120, 146). Таким образом, собственное тело также является неизвестным X, душой низшего рода (194—196); феноменальная внешняя материальность и внутренняя кажущаяся душа – это лишь два различных представления об одной и той же вещи (199). Естественные науки, остающиеся при прежнем взгляде, не достигают, таким образом, никакого действительного постижения и понимания (177); ведь они не знают истинных, реальных, самосуществующих свойств вещей, а значит, не их тотальности, их субстанции, а лишь их рефлекса для субъективного воображения (174). Только психология дает истинное, объективное знание, и поэтому метафизика должна быть подчинена только ей (23). Таким образом, Бенеке – чистый спиритуалист и максимально далек от материализма.

Если по отношению к кажущимся материальным восприятиям материи, а также по отношению к сверхчувственному абсолюту Бенеке порвал с наивным реализмом и признал лишь косвенное, доступное, несовершенное познание, то по отношению к собственной душе он остался в наивном реализме, то есть в вере в непосредственное познание объекта, который совпадает здесь с субъектом. В то время как следующей задачей современной философии было преодоление наивного реализма во всех трех этих областях в равной степени, и в особенности изгнание его из последней, самой трудной позиции – веры в непосредственное самопознание души, Бенеке считает главным достижением современной философии сковывание наивного реализма в этом единственном пункте. Ошибочность этой точки зрения в целом не может быть подробно рассмотрена здесь,<sup>1</sup> но можно лишь показать, как мало сам Бенеке способен поддерживать это утверждение и как оно тает под его пальцами. —

Что это за «я», которое, как предполагается, известно нам совершеннее, чем любое другое существо? (189). Понятие «я» не является изначально данным или врожденным, оно должно сначала сформироваться в результате длительного развития и оставленных им отпечатков (420). Это не совпадает с нашим индивидуальным бытием, но устанавливается через определенную форму и связь с этим бытием, без сохранения которой даже индивидуальное продолжение этого бытия не представляло бы для нас интереса (397).

Бенеке признает эту трудность, но считает, что может ее избежать. Во-первых, он утверждает, что прямое познание случайностей включает в себя прямое познание не всей душевной субстанции, а лишь ее части, так что завершение познания может быть достигнуто только путем косвенных умозаключений. Согласно его концепции субстанции, душевные случайности также являются частями душевной вещи и в своей совокупности самой этой вещью, или же обе охватывают друг друга (171); сознательные случайности, таким образом, являются сознательными частями душевной субстанции (173). Далее он полагает, что переход от непосредственно воспринимаемых сознательных актов к бессознательным авариям может быть осуществлен тремя способами. Во-первых, сознательные акты возникли из бессознательных внутренних диспозиций, так что те входят в них, сохраняются в них и в то же время воспринимаются как охваченные ими (412). Во-вторых, мы получаем бессознательные происшествия чисто как таковые, когда вычитаем из них восходящие элементы, возвысившие их до сознательных, т. е. когда мы вычитаем в мысли то, что относится к образованию до сознания (412—413, 181). В-третьих, мы можем вычесть из сознательных актов то, что исчезает из них, когда они становятся бессознательными следами от сознательных актов (182).

Составлять субстанцию из суммы случайностей и отрицать каждую синтетическую связь, которая к ней добавляется, значит отрицать само понятие субстанции и растворять его в свойствах и действиях. Желать признать бессознательную деятельность души, вычитая характеристику сознания из воспринимаемых сознательных актов, – значит путать понятие бессознательной деятельности души, которое, несомненно, может быть получено таким путем, с самой этой бессознательной деятельностью. После этого остаются лишь гипотетические выводы от известных следствий (сознательных актов) к неизвестным причинам (бессознательным диспозициям) или от известных причин (сознательных актов) к их неизвестным следствиям (оставленным следам памяти). Во всех случаях мы имеем дело уже не с непосредственным перцептивным знанием, а с косвенно выведенным знанием; т. е. для Бенеке внутреннее существо души на самом деле является таким же косвенно выведенным, как и самость материальных явлений или Абсолюта. Тем самым он фактически опровергает свою наивно-реалистическую догму о непосредственном самовосприятии души в ее бытии-в-себе. «Мы можем постичь» (бессознательные) «случайности внутреннего существа души столь же мало непосредственно, как и внутреннее существо самой души» (173). Если мы можем рассматривать воображение, чувство и стремление как основные функции в развитой душе, но мы даже не можем рассматривать их как изначальные, врожденные элементарные функции, а должны проследить их до более глубоких, более элементарных и более изначальных базовых функций (356), то реализация истинной самости души все дальше отходит от непосредственного самопонимания. Более того, согласно Бенеке, эта бессознательная внутренняя сущность души представляет собой нечто совершенно иное, чем мы обычно ее себе представляем, что также говорит против непосредственного самовосприятия. Ведь не может быть столько разных мнений и столько споров о чем-то непосредственно воспринимаемом.

Только существо души предполагается субстанциональным, но и оно должно отличаться от просто феноменального материального бытия своей субстанциональностью. Тем не менее, в душе нет ничего, что можно было бы с полной уверенностью утверждать как абсолютно устойчивое. Ибо душа действительно нематериальна и едина (414); но она не проста, а состоит из сотен тысяч признаков, или склонностей, или первичных способностей (415—416). Таким образом, это духовно-составное существо (441), которое само по себе не является неделимым (419). Она становится все сильнее и сильнее, чем больше накапливается следов (453) – ее повторное растворение после смерти может быть пропущено, но может и произойти (441), хотя это крайне маловероятно по моральным причинам (465, 458). Все так называемые способности души, такие как понимание, суждение, разум и т. д., являются лишь гипостазированными классовыми понятиями очень сложных явлений и результатами длительного развития. Напротив, первичных способностей столько же, сколько и конкретных стимулов, то есть многие сотни тысяч. Они возникают из сенсорных стимулов, поступающих в душу; ведь они, как и сами первичные способности, являются силами, то есть субстанциями, и поэтому должны лишь претерпеть трансформацию, чтобы из субстанциальных стимулов стать субстанциальными первичными способностями. Подобные сущности притягиваются друг к другу, передают друг другу свои силы, уравнивают их и объединяют в системы, например, способности пяти отдельных чувств, воображения, понимания, разума и т. д. (311, 156—157). (319, 156—157, 282—283, 29). Из этого слияния в конце концов возникает сознательное единство всех актов, которое соответствует единству всех первичных способностей в одной и той же душе, то есть «я». Это чисто чувственное построение души из поступающих материальных стимулов, которые преобразуются в первичные способности, очевидно, несовместимо ни с монадологией Лейбница, ни с *Cogito ergo sum* Декарта. Это чисто гипотетическое предположение, над которым размышляет индуктивное мышление, но которое никогда не может быть подтверждено самонаблюдением. Самовосприятие уже ничего не знает о следах и первобытных способностях, ничего о возникновении воображения, чувства и стремления из более первобытной деятельности, не говоря

уже о возникновении и слиянии первобытных способностей. Психология Бенеке переносит истинное «я» души в бессознательные глубины, в которые никакое самовосприятие никогда не сможет проникнуть. То, что мы воспринимаем, – это лишь часть возрождения тех сложных систем следов, которые превосходят порог сознания. Если эта психология Бенеке верна, то исходная точка его метафизики, самовосприятие души в себе, неверна, и наоборот... Особенность сенсуализма Бенеке в том, что он считает возможным реализовать его как нематериалистический спиритуализм. Он правильно относит к «следам» (108, 196) память, привычки, своеобразные повадки, особые движения или искажения лица, наклонности, страсти, пороки, интеллектуальные способности и т. д. Но эти следы не находятся где-то, не связаны с каким-либо телесным органом, а являются столь же чисто психическими, как и акты, из бессознательного которых они возникают. Даже в нисходящем ряду организации вплоть до неорганических вещей Бенеке всегда ищет уменьшающуюся меру способности сохранять то, что было пережито только в психической внутренности по аналогии с человеком, потому что только там можно найти бытие-в-себе или субстанциальное бытие (109). Даже телесные следы, проявляющиеся в навыках и т. п., могут быть истолкованы только как психические следы низшего рода, подобно тому как он рассматривает тело как душу низшего рода; ибо они вступают в те же отношения ассоциации, что и психические следы, как с ними, так и между собой (197). Отнюдь не приписывая психические диспозиции материальным следам в организме, он даже способен объяснить материальные диспозиции тела только по аналогии с психическими остатками. Это показывает, с одной стороны, что Бенеке писал, когда материалистическое течение было еще открыто, а с другой стороны, насколько необходимо было метафизике пройти через это материалистическое течение, чтобы сгустить туманность своих понятий в твердые сущности.

Категории могут быть определены только путем тщательного изучения индукции (351). Бенеке критикует Канта за попытку получить их с помощью дедукции и хвалит Аристотеля за попытку получить их с помощью индукции (153). При этом он резко выступает против мнения, которое остается авторитетным и сегодня. Как только возобладает мнение, что категории (независимо от их бессознательной априорной природы) могут быть получены для нашего сознания только путем абстракции и индукции из опыта восприятия и мышления, то мы вспомним и о том, кто первым ясно осознал и выразил эту методологическую истину. Разумеется, он смог сделать это, одновременно признавая и отрицая априорную природу категорий. В качестве категорий истинного или бытия-в-себе Бенеке выделяет следующие (354—358):

1. вещи (субстанции) вместе со свойствами (случайностями) и их взаимосвязями.
2. отношения.
  - а) Сопоставление (умопостигаемый коррелят пространственности).
  - б) Временная последовательность.
  - в) Причинная связь.
3. количество (справедливо как для вещей, так и для отношений).

Субстанция и динамика, вещь и сила – одно и то же (321—325); в этом Бенеке полностью лейбницевский. Однако, напротив, для Бенеке все, что динамично или демонстрирует проявление силы, также субстанциально, например, психические стимулы и следы, свойства вещи и случайности субстанции. Таким образом, всякая субстанция, которая все же имеет случайности, снова состоит из субстанций, поскольку каждая случайность субстанциальна, а субстанция покрывает себя суммой случайностей без всякого избытка (171). В этом Бенеке полностью гумилевский: все субстанции состоят из преобразованных чувственных стимулов, так что только они являются действительными первичными субстанциями.

Бенеке – трансцендентальный идеалист в отношении формы восприятия пространственности, хотя он отрицает ее априорный характер и объявляет тщетными все попытки вывести ее (например, у Гербарта). Он признает, что большинство субстанций должно иметь форму сопоставления, но утверждает, что это сопоставление должно соответствовать скорее одно-

временному существованию нескольких непространственных представлений в сознании, чем нескольким пространственным представлениям в концептуальном пространстве. Он выводит это из того факта, что истинное бытие или бытие-в-себе – это только бытие души, которое непространственно, тогда как пространственное бытие – это только материальное бытие, которое является лишь видимостью. Форма пространственности примыкает только к феноменальному продукту субъективных и объективных факторов, но не к любому из этих факторов (64, 233—235, 355, 178). Бенеке не стал подробно останавливаться на непространственном сосуществовании субстанций, иначе он убедил бы себя, что такое сосуществование субстанций, которое должно одновременно допускать их воздействие друг на друга и исчерпывающе объяснять изменения наших восприятий, должно быть наделено постоянным трехкратным переменным многообразием, но что тогда их отличие от субъективной, математически очищенной пространственной формы также становится неприменимым. —

В отношении времени, причинности и количества Бенеке является трансцендентальным реалистом. Время – это сущностная основная форма в единственном воспринимаемом нами бытии-в-себе, и мы не можем представить себе никакого другого бытия, кроме как во времени (25g), тогда как мы вполне можем представить себе непространственное бытие и познать его в нашей душевной сущности. Мы с полной уверенностью признаем причинность в нашем внутреннем опыте, например, при вызывании воспоминания, усилении мысли, движении конечности посредством воли, пробуждении одной идеи посредством другой, изменении чувства посредством противоположного. Здесь мы имеем непоколебимую уверенность в том, что имеет место не просто временная последовательность, а причинность или производство, и действительно, для этой уверенности достаточно одного случая, так что частота и привыкание ничего больше не добавляют (284—285). Поскольку мы воспринимаем бытие-в-себе в самих себе, это гарантирует, что причинно-следственная связь действительно в истинном бытии-в-себе, которое есть бытие души (290). Действительна ли она также и вне нашей души, мы, конечно, можем вывести только по аналогии, так что это предположение всегда остается гипотезой, так же как и предположение об истинном бытии-в-себе вне нашей собственной души. Таким образом, скептицизм Юма прав в том, что мы не воспринимаем причинность вне нашего собственного существа; но мы думаем о ней посредством ассоциации, которую мы приобрели из внутреннего опыта, и это основание находит столько подтверждений в опыте, что было бы нелепо сомневаться в его определенности (287—294).

Построение взаимодействия души и тела не вызывает затруднений, если только помнить, что их несходство существует только для нашего представления, но что материальный облик тела как его внешний вид основан на определенных системах сил, которые соединяются с системами психических сил в постоянной градации (303). Система сил тела и система сил связанной с ним души действительно и реально связаны друг с другом в Едином Существовании, и для этой связи не требуется иной связи, чем между самими основными психическими системами (198). Поэтому неудивительно, что вещи производят на нас определенные впечатления и тем самым вступают с нами в определенные отношения (трансцендентная причинность), хотя воспринимающая их душа не просто пассивна, но в то же время становится активной (63). Вывод о том, что имманентная причинность между материальными явлениями, как и сами эти явления, является простым субъективным рефлексом причинности, возникающей между вещами самими по себе, для Бенеке совершенно очевиден, но он не высказывает его прямо. Бенеке не обсуждает, как различные индивидуальные души более высокого или более низкого уровня, или существенно различные силы начинают оказывать влияние друг на друга. Действуют ли друг на друга силы или способности, связанные с одной и той же душой, или же это делают те, которые принадлежат разным индивидуальным душам, для него не имеет значения, потому что даже силы или способности, принадлежащие одной и той же душе, изначально были суще-

ственно отдельными стимулами, которые только благодаря своему взаимодействию вступили в определенную единую связь и объединились, образовав психическую систему. —

Бенеке решительно утверждает всеобъемлющую силу закона причинности без исключений, то есть отрицает и случайность, и индетерминистскую свободу воли, и трансцендентальную свободу самоопределения человека к добру и злу, будь то до или в этой жизни. Он допускает детерминированную свободу морального самоопределения только через достаточные мотивы и справедливо считает ее достаточной для обоснования моральной ответственности (333—349). По его мнению, свобода относится к заданным условиям, и остаются только идеи бессмертия и Бога как такового, которые относятся к не заданным условиям и поэтому выходят за рамки научно строгого знания в сферу веры или простой вероятности.

Истинное бессмертие относится не к неуничтожимым силовым элементам вещества, а к той специфической форме, которая характеризует нашу индивидуальную человеческую душу (399). В более зрелом возрасте сознание все больше и больше обращается внутрь и удаляется от внешнего, чувственного; тогда количество элементов сознания, выросших до этого момента, снова уменьшается (455—456), но, вероятно, не внутренняя душа или система бессознательных следов и предрасположенностей (447—448, 456). Смерть наступает в результате иссякания источника сознания; однако для продолжающей действовать индивидуальной системы бессознательных способностей души может открыться новый источник сознания (459). Душа может быть пересажена на новую телесную почву (ре-эмбодимент) или сама может быть включена в высшие психические системы, от которых она затем получает стимулы (460—461). Такое решение проблемы упирается в предположение, что следы, составляющие душу, непространственны и нематериальны и занимают место в психической внутренности. Как только этот односторонний спиритуалистический взгляд превращается в материалистический, т. е. как только следы начинают искать в пространственных условиях хранения силовых элементов, составляющих телесный центральный орган (в расположении их сосуществования), индивидуальное продолжение души без сохранения органа, в котором откладываются ее следы памяти и характера, уже не может быть мыслимо. — В идее Бога Бенеке придерживается позитивной, особо существующей бесконечности Бога и, таким образом, в каждой точке приходит к противоречиям между этой бесконечностью божественного существа и конечностью и ограниченностью человеческого разума. Однако он успокаивает себя тем, что эти противоречия очевидны только для нашего ограниченного понимания, вместо того чтобы задуматься, не являются ли они скорее следствиями противоречивого по своей сути предрассудка, а именно актуальной бесконечности Бога, тогда как религиозное сознание требует только неизмеримого актуального превосходства Бога над человеком, а метафизическое мышление — только потенциальной бесконечности Абсолюта с конечным актусом. Он отвергает пантеизм, поскольку тот утверждает реальное единство мира с Богом или его естественное возникновение из Бога. Он не признает пантеизма, в котором мир действительно отличен от Бога или даже вызван к существованию свободным решением божественной воли; скорее, он сразу называет такую точку зрения теизмом. Однако свою собственную точку зрения он справедливо называет теизмом, поскольку считает, что качества, которыми он наделяет Бога, пусть даже в притчах, заимствованы из личной, человеческой духовной жизни, то есть что он должен мыслить Бога как личность (545—547, 522). Но свою точку зрения он называет критическим теизмом (543) в противоположность всякому догматическому теизму, потому что он учит не строгой уверенности в Боге, а только вероятности того же самого, потому что он не находит никакого определенного знания, а только умозрительную веру, достижимую. Эта вера, однако, не только моральная и практическая, не только субъективная, но также теоретическая и объективная (565—567).

Очевидно, что вера Бенеке в Бога так же несовместима с его сенсуализмом, как и вера в бессмертие. Если весь личный, человеческий дух в конечном счете является продуктом вза-

имодействия существенных чувственных стимулов, то дух Бога может быть только таким продуктом, а если он не может быть таковым по очевидным причинам, то он не может быть вообще. Таким образом, спиритуализм Бенеке логически ведет к атеизму, поскольку покоится на почве сенсуалистического плюрализма. От этого следствия его удерживают только причины эмоциональной жизни, а не научные соображения. Как только спиритуалистически понимаемые «следы» Бенеке переосмысливаются материалистически, его спиритуалистическая вера в Бога также рушится и должна освободить место для материалистического атеизма. Утилитарный эвдемонизм Бентама, которому Бенеке отдавал дань уважения, мог только способствовать такому изменению. Если психология Бенеке не осталась незамеченной, то его метафизика так и не получила признания своей исторической значимости. Но не только его методология и эпистемология, но и его исследования бессознательной метафизической подоплеки сознательной психической жизни должны спасти этого мыслителя от незаслуженного забвения (см. «Über die Bewusstwerdung der im Unbewusstsein angelegten Seelenthätigkeiten» в «Psychologische Skizzen» Бенеке, vol. I, pp. 335—492, и Lehrbuch der Psychologie, pp. 71—83).

## 4. Абсолютный теизм

Из всех теистов Гюнтер (1785—1862), вероятно, яснее всех осознает, что пантеизм в любой форме несовместим с теизмом и что, прежде всего, для спасения теизма необходимо бороться с гигантской змеей пантеизма. В то время как все остальные теисты, за исключением Гербарта, делают более или менее значительные уступки пантеизму или даже сознательно стремятся синтезировать его с теизмом, Гюнтер самым решительным образом отвергает любые уступки пантеизму. Решительнее, чем любой другой тринитарий, он подчеркивает положение о том, что Бог может быть личным сам по себе, только если он не только независим от своего отношения к миру, но и если он не прост сам по себе, но множественен и в противопоставлении своих имманентных моментов достигает вечной персонификации в каждом из них. В отличие от всех других спекулятивных теистов XIX века, он придерживается вполне логичной точки зрения, что если Бог есть Я, то мир должен быть его не-Я, то есть реальным отрицанием и противопоставлением Бога, и не должен быть утвердительным позиционированием Бога в самом Боге. Если его тринитарная доктрина личности является лишь упрощенной модификацией тринитарного теизма, то его доктрина творения совершенно оригинальна и в то же время является атрибутом, с помощью которого он развил теизм до его строжайшей последовательности.

Жесткий дуализм между Богом-создателем и созданным им из ничего не-божественным миром необходим для теизма. В отличие от этого, Гюнтер ошибается, полагая, что картезианский дуализм двух различных субстанций в сотворенном мире также является существенным для теизма. Напротив, он совершенно безразличен для теизма; атавистический возврат к картезианскому дуализму двух субстанций, который уже давно философски преодолен, — это именно то, что не имеет смысла в философии Гюнтера, хотя сам Гюнтер и его школа придают ему самое большое значение. Это анахроническое восстановление давно преодоленной ступени не улучшается от того, что Гюнтер приписывает протяженной природной субстанции внутренность, ощущение, жизнь, душевность, самоощущение, чувственные идеи, понятия, волю, некое разумное мышление, даже неаутентичный аналог самосознания, и лишь отказывает ей в действительном самосознании эго-мысли и идеи. Таким образом, он избегает картезианского навязывания взгляда на животных как на бездушные машины; но тогда он уже не может избежать вывода, что преимущества человеческого разума над разумом животных являются лишь продолжением одного и того же принципа за пределы критической точки, когда они предстают как нечто качественно различное, не будучи таковыми по сути. Дуализм в мире может быть истинным, а дуализм между Творцом и миром — ложным; и наоборот, дуализм между Творцом и миром может быть истинным, а дуализм в мире — ложной видимостью. Оба дуализма не имеют ничего общего друг с другом. — Как и Бенеке, Гюнтер берет декартовское *cogito ergo sum* в качестве отправной точки своего философствования. Но если Декарт и Бенеке полагали, что могут постичь эго как реальное существо непосредственно в самом акте мышления, то Гюнтер достаточно благоразумен, чтобы признать, что это невозможно. По крайней мере, в конечном самосознании эго никогда не может постичь себя непосредственно как объект, но как неопосредованная субстанция лежит в основе всех опосредований, через которые разум поднимается от состояния бессознательности к сознанию. Ум оказывается ответственно детерминированным в том смысле, что его восприимчивость и спонтанная реактивность пробуждаются стимулами извне; он постигает свои внутренние состояния, о которых становится осведомленным, как то, что есть, но в то же время и как отличное от себя как их субстанциальный носитель и порождающее основание, то есть как объекты. Продвижение от внутренних состояний и объектов видимости к субъекту как субстанциальному основанию, которое их порождает, является, таким образом, выводом от данного следствия к его гипотетической причине. Вещь сама по себе является субстанциальным реальным основанием внешних

эффектов, получаемых эго, в том же самом смысле, в каком эго является реальным основанием реакции. Поэтому и то, и другое – лишь гипотетические предположения для объяснения непосредственно данного и найденного, но не объекты непосредственного или аподиктически определенного знания.

Однако контраст между абсолютным эго и конечным эго Гюнтер ищет именно в том, что посредничество, необходимое для последнего, для первого опущено. То, что, согласно человеческому опыту, не относится к эго, как раз и должно относиться к божественному эго, непосредственному самовосприятию мыслящего субъекта в акте самосознания. Если конечное самосознание является чисто формальным (феноменальным, отраженным), то абсолютное самосознание должно быть реальным самовосприятием. Если конечное самосознание лишь открывает «я», то божественное самосознание призвано утвердить его непосредственно. Здесь заметно влияние Фихте; то, что Декарт ошибочно переносил на ограниченное эго человека, должно быть истинно реализовано в абсолютном эго. Но Гюнтер не указал, как он пришел к такому пониманию, хотя и утверждает, что оно аподиктически определено. Вопрос о том, способно ли конечное, только развитое эго на такую абсолютизацию без полного упразднения своей концепции, он даже не задавал себе, поскольку был уверен, что сознание и самосознание в человеке – это совершенство, а все совершенства должны быть в высшей степени приписаны Богу. —

Если самосознание в Боге должно быть не просто формальным, а реальным, то этот акт должен быть одновременно идеальным и реализующим, как того требует единство мышления и хотения, хотения и позиционирования в Боге; т. е. мышление себя в Боге обязательно одновременно является позиционированием себя. Не так, как если бы он еще не существовал до этого акта позиционирования и появился только благодаря ему, а в том смысле, что, будучи мыслящим существом и мыслящей сущностью, он снова позиционирует себя, мысля себя, или удваивает себя через полную эманацию. В этом Гюнтер просто реализовал мысль Лессинга, который понимает рождение Сына как совпадение с реальным самоосмыслением Бога. Поскольку Бог мыслит Себя, Закон полностью равен Богу, то есть не просто объект, а тождество субъекта и объекта или абсолютное самосознание. И Отец, и Сын обладают реальным видением бытия, а также формальным знанием об отличии другого от себя; только благодаря последнему каждый из них становится личностью. Таким образом, их персонификация обусловлена их двуединством и различием как задающего и задаваемого, рождающего и рождаемого, и без этого она была бы недостижима. Против этого следует отметить следующее. Либо Сын равен Отцу, и в этом случае он тоже должен сначала обрести самосознание в реальном акте самоактуализации, через который он удваивает себя, то есть позиционирует то, чего раньше не было; тогда самоудвоение Божества уходит в бесконечность, потому что Отец, как уже существующий, не может быть сначала продуктом позиционирования Сына. Или же Сын – это просто позитивное, а не снова позитивное; тогда он не равен Отцу и не может обладать абсолютным самосознанием, если оно может быть найдено только в реальном самораздвоении. Таким образом, в Божестве либо бесконечное число лиц, либо их нет вовсе. Субъект, или Отец, хочет посмотреть на себя как на субъекта-Отца; но ему это совершенно не удастся, ибо то, на что он смотрит, – это не он сам, не субъект, не Отец, а объект, Сын. То, что не удастся отцу, – самовосприятие, – не удастся и сыну, который подобен ему. Но и он не может видеть себя в отце так, как отец видит себя в сыне. Ведь Отец смотрит на себя в Сыне только потому, что помещает Сына; поэтому Сын мог бы смотреть на себя в Отце только в том случае, если бы он помещал Отца так же, как Отец помещает его. Но это было бы противоречием в терминах.

Если каждый из двух познает себя только в другом, он не может сравнить другого с собой, ибо для этого ему пришлось бы познать себя в себе самом, а также в другом. Если бы он мог познать себя непосредственно в себе, ему не нужно было бы сначала удваивать себя, чтобы достичь самопознания через заданный им объект. Но если самопознание в себе невозможно,

то невозможно и сравнение себя с другим. С возможностью сравнения исчезает и возможность как уравнения, так и различия. С возможностью самоотличения субъекта от объекта и наоборот исчезает возможность двойного самосознания в отце и в сыне, а вместе с ней и возможность персонификации. С возможностью уравнения другого с самим собой в каждом из двух самосознаний, наконец, прекращается и возможность желания вывести третье лицо Божества из уравнения этих двух уравнений. —

Гюнтер фактически персонифицирует уравнение, знак равенства, чисто формальное отношение тождества, в третье самосознание, хотя непонятно, как двустороннее логическое размышление о равенстве логического отношения в сознании Отца и Сына должно выйти из этих двух сознаний и стать самостоятельным в третьем сознании. Двустороннее размышление о формально-логических отношениях, установленных одинаковым образом в двух сознаниях, которое таким образом возводится к реальной самостоятельности, затем в свою очередь приравнивается к отношениям, из которых оно выросло, и из уравнения трех формальных отношений в трех сознаниях должно возникнуть единое тотальное сознание Бога, которое охватывает три особых сознания и имеет с ними дело в самом себе. Гюнтер считает, что это единое тотальное сознание Бога необходимо для того, чтобы предотвратить обвинение в тритеизме. Он прямо называет его чисто формальным, чтобы не признавать четвертую личность как данность. Теперь ясно, что уравнение пропозиции в первом и втором самосознании и уравнение пропозиции в первом, втором и третьем самосознании образуются совершенно одинаковым образом. Если второе не может образовать четвертую личность в Боге из-за своей чисто формальной природы, то первое не может образовать и третью. Если через последнее возникает только формальное единое тотальное сознание трех личностей, то и через первое получается только формальное единое тотальное сознание двух личностей. Если же, с другой стороны, третья личность действительно образована через первое уравнение, то через второе должна быть создана не только четвертая личность, но этот процесс должен продолжаться до бесконечности и привести к бесконечному числу личностей в Божестве. Следует признать, что в начале внутреннего божественного процесса Гюнтер объединяет идеальный и реальный процесс Баадера в один, как того требует неразрывное единство мышления и желания в Боге; но дальше этого тождества идеального и реального процесса он не идет, поскольку позиционирование третьего человека колеблется между чисто идеальным и идеально-реальным процессом, а возникновение единого тотального сознания предполагает отказ от реальной стороны. —

То, что Гюнтер вынужден отрицать реальность процесса на четвертой фазе внутреннего божественного процесса с позитивной стороны, тем более тревожно, что он отстаивает ее с негативной стороны. Если единое тотальное сознание Бога или его абсолютное Я-мысли возникает из союза трех актов утверждения или уравнения трех уравнений, то идея мира или абсолютное не-Я-мысли должно возникать из союза трех актов отрицания или из слияния трех самоотличений трех лиц друг от друга. Если первое есть абсолютное бытие, то второе – абсолютное небытие или небытие. Небытие – такая же необходимая мысль, как и Я, поскольку оно является его дополнением; поэтому оно также вечно вместе с ним. Вечно реализуя эту мысль, воля вечно создает мир из ничего. Это компенсирует тот недостаток, что из Святого Духа не исходит ничего божественного, так же как Сын исходит из Отца, а Святой Дух – из Отца и Сына.

Слияние этого небытия в абсолют из трех отрицательных отличий лиц друг от друга выглядит искусственным и хитрым, а приравнивание небытия к небытию невозможно. Три человека могли бы узнать друг друга только как «другие Я» или «не-Я», как утверждает Гюнтер о человеке, а три других Я никогда не смогут стать абсолютным не-Я, которое должно включать в себя отрицание Я в первую очередь. Если абсолютное бытие заключается в Я, то, конечно, для не-Я не остается ничего, кроме абсолютного небытия или небытия; но реализация небытия никогда не может дать что-то, никогда не может дать мир. Если мир должен быть чем-

то большим, чем ничто, если он должен быть просто видимостью или даже, как утверждает Гюнтер, сотворенной субстанцией, то он не может возникнуть из реализации идеи небытия. Если оно больше, чем абсолютное небытие, если в нем есть что-то сущее, то это либо видимость божественного бытия, либо Бог больше не является абсолютным бытием, которое охватывает и включает в себя все сущее. Таким образом, учение Гюнтера о творении не может выйти за пределы дилеммы: либо отказаться от внебожественности мира, либо от абсолютности Бога. Утверждение Гюнтера, что мир может быть только реализованным не-Я Бога, совершенно верно, поскольку реализуемая идея мира должна быть чем-то иным, чем божественным самосознанием или отражением Бога на самом себе как абсолютном субъекте. Правда, если бы Бог имел и реализовал свою идею самосознания, это не могло бы привести ни к чему иному, кроме как ко второму Богу, но никак не к миру. Отсюда следует, что, создавая мир, Бог должен был видеть и реализовывать некое идеальное содержание, отличное от его «я». Это идеальное содержание его созерцания не могло состоять только из внутренних состояний и более близких определений его эго, так как в противном случае они также оставались бы простыми определениями его собственного божественного существования как воереализованных внутренних моментов его эго и не были бы спроецированы из его эго в другое существование, а не в относительную независимость от феноменального существования. С другой стороны, сам Гюнтер подчеркивает, что в Боге не может быть никакого отрицания, поскольку в нем нельзя предположить никакой абстрактной дискурсивной рефлексии; поэтому ошибочен взгляд Гюнтера, будто мир возник из сознательного отрицания эго в Боге. Столь же невозможно, чтобы реализация чисто отрицательной мысли привела к положительной, каковой и является мир. Поэтому реализуемая идея мира должна иметь позитивное содержание, которое, хотя и не является самым абсолютным субъектом, но и не отличается Богом от него самого как абсолютного субъекта, не противопоставляется ему и не мыслится как отрицание его «я». Отсюда следует, что для мышления идеи мира мышление Я-мысли в Боге совершенно бессмысленно, так как они не связаны друг с другом, т. е. предположение о божественном самосознании не может внести никакого вклада в объяснение сотворения мира. Идея самости в Боге может объяснить только порождение Сына или самораздвоение Бога, и ничего больше; но она вообще не может быть предположена без этого самораздвоения Бога как его следствия. Тот, кто заинтересован в объяснении имманентного порождения Сына, не сможет обойтись без самосознания Бога; для тех же, кто заинтересован только в объяснении происхождения мира, это лишнее допущение, которое ничего не достигает, неоправданное усложнение, которое только мешает.

Как Бог представляет собой тройку трех абсолютных личностей, так и мир представляет собой тройку трех неабсолютных личностей: Дух, Природа и Человечество, которые ведут себя как Тезис, Антитезис и Синтез. Как Бог есть единство сущности в триединстве формы, так и мир есть триединство сущностей в единстве формы. Поскольку человечество есть лишь синтез природы и духа, Гюнтер считал субстанциями только две последние. Каждая из них изначально представляет собой единство, которое лишь в процессе расщепляется на множественность; каждая представляет собой изначально бессознательный принцип, который лишь постепенно пробивает себе дорогу к сознанию в ходе процесса. Нелегко сказать, в чем заключалось изначальное различие между двумя субстанциями. Термин «субстанция», по-видимому, неправильно используется для обозначения того, что должно быть ничем иным, как вечно реализуемым по воле Бога небытием, то есть небытием, раздутым до ложной видимости бытия. То, что не только ограничено собственным видом, но и постоянно обусловлено необусловленным, не может называться субстанцией, поскольку не имеет сущности в себе. Гюнтер не устранил противоречие «сотворенной субстанции», а довел его до крайности. – Гюнтер подробно рассматривает теорию категорий Канта, Фриза, Гегеля, Вейсе, Бенеке и Георга, но, что любопытно, не рассматривает теорию категорий Фихте, Шеллинга и Шлейермахера, к которым он наиболее близок. Ведь, как и они, при разработке категорий он начинает с рассмотрения само-

сознания, с взаимодействия субъекта и объекта, делает отношение первичной и основной категорией и различает в эго пассивную и активную, рецептивную и реактивную деятельность. Я – это не одна идея или категория среди других идей или категорий, а идея *par excellence*, а совокупность категорий – это лишь мысленно реконструированные моменты бессознательного процесса, посредством которого разум проходит путь от своего первоначально бессознательного состояния до сознания самого себя. С точки зрения имманентности появляющегося (ограниченного «я») в появлении, раскрывающегося в раскрытии, первичная категория отношения дифференцируется в категорию субстанциальности; с точки зрения активности она определяется как рецептивное страдание и реактивное производство эффектов. Наконец, телеология, которую Гюнтер называет конечной причинностью и странным образом приравнивает к взаимодействию категорий таблицы Канта, возникает у него лишь окольным путем, через понятие творения, которое, как предполагается, следует из конфликта между причинностью и непричинностью ограниченного эго; находя и подчиняясь заложенному в нем закону своей судьбы, эго делает себя средством для абсолютной цели. Гюнтер стремится подвести все остальные категории под одну из этих трех категорий отношения, так что (согласно Кнудту) из разрозненных изложений Гюнтера вырисовывается следующая таблица:

1. субстанциальность.

Субстанция и акциденция (субстанция и инертность, сущность и свойство. Реальность и формальность, внутреннее и внешнее); субъект и объект; единство, множественность и всеединство – число -; непрерывная и дискретная величина (количество), частичная величина; качество; пространство.

2. причинность.

Причина и следствие (причина и следствие), принцип и силы (факультеты); возможность и невозможность, реальность и небытие, необходимость и случайность, ограниченность и свободное действие (непроизвольное и произвольное), законность; время.

3. конечная причинность

Цель и средство; изначальная детерминация и конечная интенция; неопределенность и детерминация; бытие-для-себя и бытие-для-других; взаимодействие; движение, становление и изменение; ограниченность и неограниченность, обусловленность и необусловленность (конечность и бесконечность); реальность и негативность; временное пространство -.

Выведенные таким образом категории изначально относятся только к возникновению самосознания в эмпирическом, ограниченном эго, внутри которого объекты фигурируют только как субъективно-идеальные явления. Теперь, однако, эго не может установить себя в качестве единственного реального основания своей двойной активности, но должно принять не-эго в качестве реального основания воздействующей на него активности, которую оно, в свою очередь, воспринимает как страдание. Таким образом, эта внешняя активность получается так же, как и самость, через применение двух категорий – «субстанция» и «причина». Она распадается на другие «я» и недуховное, природное бытие. Категории, сформированные в собственном «я», легко переносятся на другие «я»; с другой стороны, при применении к недуховному природному существу они должны претерпеть определенные модификации, которые не могут быть определены априори, но определяются апостериори состоянием научного знания. Так, например, спонтанная реактивность необходима для того, чтобы превратить нематериальное сосуществование объектов воображения в сознании в материальное сосуществование природных вещей. Но еще более радикального изменения требует применение категорий ограниченного самосознания к Богу, или абсолютному самосознанию; здесь необходимо устранить всякое отрицание, прилагаемое к категориям, и абсолютизировать их положительное содержание. Только то, что может быть подвергнуто такой модификации, может быть перенесено на Бога; без такой переносимости, однако, Бог был бы абсолютно непознаваем для чело-

веческого разума, и мы не могли бы вообще говорить о его бытии. Все категории являются модификациями

первоначальной категории отношения. Если бы абсолют имел отношения к чему-то другому вне его, он перестал бы быть абсолютом; если бы он не имел отношений внутри себя, ни одна из категорий не была бы к нему применима, и его познаваемость прекратилась бы вовсе. Поэтому оно должно иметь имманентные отношения к самому себе, и эти отношения должны стать абсолютными независимо от их реляционного характера, т. е. абсолютное должно быть абсолютным относительно.

Бытие (в себе) как абсолютное, во-первых, свободно от всякой обратной причинности (обладает аскезой) и свободно от всякой обусловленности или зависимости от другого (координированного) бытия рядом с ним (обладает всеобъемлющей уникальностью). Во-вторых, оно чисто утвердительно, без всякой негативности, и, в-третьих, оно преодолело изначальную неопределенность самого себя от вечности через утвердительное самоопределение, так что до актуальности не остается никакой фактической потенциальности.

Существование должно быть абсолютизировано путем устранения возможности бытия-для-других в абсолюте и оставления только возможности бытия-для-себя. Бытие-для-себя – это зависимость от себя, т. е. отношение моментов божественного процесса самополагания друг к другу. Субстанция целостна как в субъекте, так и в объекте, но без случайностей, в которых она фрагментировала бы себя конечным образом. Точно так же реальная причинность или абсолютная самореализующая сила целостна и нераздельна в субъекте и в объекте; по своему качеству она есть абсолютное самоопределение или абсолютное воление, но не в смысле слепого воления, возникающего из темной первоосновы, а как светлое, знающее воление. В Боге отпадает категория случайности, поскольку исключается всякая зависимость от других, и категория возможности, поскольку она вечно упраздняется его самореализацией. Поскольку Бог не имеет закона о Себе, мы можем говорить о необходимости в Абсолюте только в том смысле, что это определенный способ позиционирования, через который Он реализует Себя как абсолютно личный Бог (сущностная необходимость). Только реальность может быть абсолютизирована модальными категориями без лишних слов, ибо Бог есть абсолютная реальность.

Гюнтеру, как и другим теистам, не удалось разрешить внутреннее противоречие вневременного вечного процесса в Боге, дилемму между вечно неизменной неподвижностью бытия и временными изменениями в движущейся жизни и процессе становления. Он признает, что Бог, как самосущий, должен иметь последовательность и сопряженность своих моментов в себе, т.е. время и пространство должны иметь формы, которые, однако, как абсолютизированные: должны быть названы вечностью и безмерностью. Абсолютное время, однако, не есть вневременная вечность, в которой прекращается всякая последовательность, но бесконечное время; абсолютизированное пространство не есть беспространственное бытие-в-себе, но бесконечное протяжение в соответствии с тремя измерениями. В ограниченном это конечная причинность имеет тот негативный аспект, что для него поставлена цель другим, к которой оно должно стремиться, не достигнув ее полностью ни в каком настоящем. В абсолюте это отрицание отпадает, поскольку цель, абсолютная самореализация, является одновременно и самозаданной, и вечно достижимой. Эта неограниченность существования в сочетании с безусловностью бытия составляет бесконечность абсолюта.

Теория категорий Гюнтера остается верной Канту и его последователям в том, что она полагает, что может подслушать категории в собственном самосознании как этапы своего генезиса и удержать их для сознания. Однако он делает важный и решительный шаг вперед по сравнению со всеми своими предшественниками, устанавливая, что категории, взятые из субъективно-идеальной сферы сознательного конечного разума, изначальны имеют аподиктически определенную обоснованность только для этой сферы, но не за ее пределами. Действительны ли они также и в какой степени в объективно-реальной сфере природного бытия

и в метафизической сфере универсального абсолютного духа, или какие модификации должны быть произведены с ними, когда они переносятся в эти сферы, уже не могут быть выведены a priori, но могут быть определены a posteriori только индуктивным путем. Это открывает совершенно новый круг задач для теории категорий. Достоинство этого различия и новой проблемы сохраняется, даже если решения, предложенные Гюнтером, поначалу были неудачными. В качестве критериев применимости категорий к абсолюту Гюнтер выдвигает, например, возможность устранения всякой негативности и абсолютизации ее содержания.

Однако сам он сохраняет отрицание в абсолютe как в объяснении божественных лиц из их формального знания о различиях и противоположностях, так и в обобщении этих отрицаний до не-ич. И вряд ли кто разделит его предположение о том, что отношение может быть абсолютизировано независимо от его реляционного характера.

Претензия Гюнтера на аподиктически достоверное знание сама по себе становится несостоятельной в случае лишь апостериорно выведенной применимости категорий по отношению к сфере природы и абсолюта. Но даже по отношению к субъективно-идеальной сфере конечного сознания аподиктически определенное априорное познание категорий не может быть сохранено. Ведь Гюнтер признает, что и вещь в себе, и «я» в себе постигаются лишь косвенно, что все страдания и деятельность в человеческой душе основаны на взаимодействии этих двух (непосредственно бессознательных) факторов, что категории развиваются только из этого соотношения досознательных факторов и что конечная психическая жизнь – это очень постепенное восхождение от бессознательного к сознанию. Как категории, имплицитно имманентные содержанию сознания, могут быть доведены до сознания иначе, чем через последующее абстрагирование от готового результата становления сознания? И как можно назвать это отстранение от найденного иначе, чем апостериорной реализацией, которая ни в коем случае не должна быть безошибочной! —

Т. Вебер (род. в 1836 г., старокатолический епископ) попытался свести разрозненные мысли Гюнтера в систему метафизики, в которой он усиливает ошибки своего учителя таким образом, что они становятся еще более легко распознаваемыми как ошибки. Он отстаивает дуализм между Богом и миром, между природой и духом и борется против монизма и философии тождества как первородного греха философии и ядовитого древа познания. Он в наибольшей степени принимает во внимание современный материализм, натурализм и гилозизм, приписывает восприимчивость и реактивность атомам, чувствительность и воображение – материи, чувство, мышление, воление и зачатки логической концептуализации – чистым природным существам, а также допускает возникновение духовной жизни в духовных существах из чувственной жизни воображения, которое он рассматривает как простое суммирующее явление мозговой деятельности. С другой стороны, он также рассматривает дух как пространственную, заполняющую пространство субстанцию и признает, что обе субстанции качественно или по существу полностью равны друг другу как единые и целостные принципы до их расчленения на атомы и отдельные духи. Дуализм субстанций, который так рьяно защищается, растворяется, таким образом, в сущностном тождестве, которое лишь посредством другого рода разделения и дробления было приведено к экзистенциальным различиям. Предполагается, что экзистенциальное различие между разумом и природой состоит лишь в том, что природное существо мыслит не категориями, а только разумом. Это предположение противоречит уже продемонстрированной Шопенгауэром интеллектуальности всякого восприятия, т. е. возникновению восприятия из бессознательного категориального синтеза ощущений, что имеет место как у животного и кретина, так и у философа. Поэтому и в этом отношении нет никакой разницы.

Если психическая жизнь животного может возникнуть как простое суммарное явление из материальных компонентов его центральной нервной системы, то нет причин не считать то же самое достаточным и для человека. Если материя вообще способна мыслить, то нельзя

предвидеть заранее, насколько высоко может подняться ее мышление при более тонкой организации. Если в мозгу животного множественность активных частей не является препятствием для реализации единого сознания, то нельзя понять, почему в человеке должен быть добавлен новый принцип, чтобы сделать это единство сознания возможным. Если единство реального и идеального, материального, внешнего существования и духовного, внутреннего сознания, принимается в природе как данность по *petitio principii*, то дуализм уже упразднен этим принципом, и нет смысла восстанавливать его вторым принципом.

Гюнтер приписывает животным самосознание, которое он, однако, называет неаутентичным; Вебер оставляет самосознание для духа, не заботясь о том, что так называемое актуальное самосознание людей есть лишь постепенное увеличение, уточнение и абстрактная концентрация «неаутентичного» самосознания животных и что оба они связаны друг с другом через самосознание разумного, но лишённого речи глухонемого. Это происходит потому, что эго-мышление, в отличие от самосознания, лингвистически опосредовано, поскольку языковая фиксация результатов абстрагирования облегчает и сокращает повторение процесса абстрагирования. Таким образом, эго-мысль является лишь конечным результатом абстрагирования от категориальных синтезов, которые сами по себе являются лишь феноменальными визуальными содержаниями в сознании, а значит, субъективно идеальной внешностью во второй власти, которая выступает лишь как воображаемый представитель бессознательно существующего для сознания субъекта.

Гюнтер признает эту связь, рассматривая эго в себе, как и вещь в себе, как нечто опосредованно постигаемое, но не непосредственно найденное и схваченное. Вебер правильно чувствует, что такая косвенная реализация эго в себе не только не даёт уверенности в знании, но и не гарантирует, что предсознательное бытие, соответствующее субъективно идеальному эго, мыслимому как сознательно трансцендентный коррелят, действительно сущностно и существенно отличается от субстанции, лежащей в основе объективно реальной видимости природного существования. Вебер верно чувствует, что этот путь ведёт обратно к монизму, и поэтому он отрицает лучшее эпистемологическое прозрение своего учителя, с головой погружается в *cogito ergo sum*, в непосредственную познаваемость эго в себе как субстанции, и упрекает Канта (как и Бенеке) в том, что он принимает эго за видимость. Только когда человек постигает в мысли эго, а не просто его воображаемых представителей, саму субстанцию, у него появляется уверенность, во-первых, в том, что эта субстанция духовна, и, во-вторых, в том, что она монадична, то есть не просто компонент или момент универсальной субстанции, а индивидуально самодостаточна и независима как субстанция.

Для Вебера дуализм между Богом и миром, творцом и тварью является лишь следствием непосредственного самовосприятия монадической субстанции в идее «я» и возникает и исчезает вместе с ней. То же самое относится и к индивидуальному бессмертию. При всем этом только метафизика лейбницеvской школы XVIII века находит свое восстановление, а основная идея теизма в целом – свою самую резкую кульминацию. Здесь несостоятельность этого пункта, на котором должен балансировать весь теизм, становится совершенно ясной, тогда как у других теистов она завуалирована в потоке фраз и более или менее замаскирована всевозможными дополнениями. Только если эго конечного ограниченного ума ошибочно считать субстанцией этого ума, можно прийти к идее переноса тождества субстанции и эго с ограниченного индивида на Абсолют. —

Дойтингер (1815—1864) был личным учеником Шеллинга и Баадера, но едва ли не большее влияние на него оказали Гюнтер и Гегель. У Баадера он заимствовал акцент на воле, у Шеллинга – характер диалектики и тождество идеального и реального, мышления и бытия в абсолюте, у Гюнтера – построение Троицы, у Гегеля – склонность к систематическому расширению философии и стремление синтетически преодолеть противоположности, возникшие у его предшественников. Дётингер – наиболее полный систематизатор спекулятивного теизма,

работавший во всех областях философии, но скорее тонкий, чем сильный, уже с эклектическим уклоном и фактически значительно продвинувший философию только в области эстетики. Он разделяет с Баадером, Гюнтером и Вебером веру в примиримость католической догматики с философской наукой и старокатолической тенденцией. От Баадера он отличается систематичностью и отстраненностью мышления, а от Гюнтера – тем, что отвергает картезианский дуализм двух субстанций и преодолевает его с помощью философии тождества Шеллинга. У Гегеля он борется с диалектикой противоречий, односторонним интеллектуализмом и абсолютизмом, уничтожающим всякую подлинную индивидуальность.

По Гюнтеру, единство бытия и мышления опосредовано волей; в своем единстве бытие, познание и воля – лишь целостная и актуальная ипостась сознания. Как бытие является предпосылкой познания, так и последнее является предпосылкой воления. Только то, что существует, способно познавать, только то, что познает, способно волить. Бытие – это вечное основание духовной личности; это основание личности называется духом. Существование же есть лишь необходимое основание для посредничества духовной личности, поскольку познание и воление требуют противоположного ему объекта; это необходимое основание называется природой, и оно не обладает ни самостью, ни самоопределением, но лишь зависимым бытием для других, бытием видимости. Природе, таким образом, отказано в субстанциальности; как и в первой системе Шеллинга, она есть лишь субъективно-идеальная видимость для духа, в которой последний видит себя объективированным, подобно тому, как отдельный единичный дух видит в объекте зачатия свое тело. Взаимопроникновение бытия и существования, духа и природы, сущности и видимости есть живое движение. Как дух и тело соответствуют вечному и необходимому основанию в индивидуе, так и душа соответствует живому движению и взаимопроникновению обоих. В человеке сознание возникает только через временной процесс, а именно через подчинение природного основания личностному основанию в опосредованной субъект-объективности. Здесь бытие и познание, как и бытие и хотение, стоят друг напротив друга как относительные противоположности, которые сначала ищут и находят опосредование; сознание возникает здесь из взаимодействия всех факторов, которые сами по себе бессознательны. В Абсолюте все должно быть иначе, то есть Божье познание и Божья свободная воля должны быть абсолютно тождественны Бытию. Однако это возможно только в том случае, если Он выше всех противоположностей. Абсолют «выше мышления» и вне всяких категорий, поэтому он также непостижим, непостижим для мышления и является объектом рефлексии лишь постольку, поскольку он раскрыл себя «То, что действительно познает, то, что опосредует знание, и то, что обладает опосредованным знанием как сознанием, находится выше сознания». Это уже относится к конечному разуму, тем более это должно относиться к абсолютному разуму. Но Дойтингер не делает из этого вывода, что в абсолюте познание и воление, как и бытие, также должны оставаться над сознанием, как нечто возвышенное над противоположностями, и только в конечных умах они входят в противоположности и через них в сознание. Он не признает, что Абсолют, согласно своему собственному представлению в конечном разуме, ни в коем случае не определяет непосредственно эго или самосознание, а лишь бессознательные условия, из взаимодействия которых возникает сознание. Он не может оторваться от мысли, что Абсолют, чтобы иметь возможность позиционировать эго или самосознание, опосредованное противоположностями в конечном разуме, должен сам уже быть эго или самосознанием, хотя и возвышающимся над противоположностями. Такой взгляд, однако, отменяет различие между причиной и следствием, а значит, и любое реальное становление.

Единственное изменение, которое вносит Дойтингер в учение Гюнтера о Троице, заключается в том, что он понимает вечный диалог между Отцом и Сыном не просто как логический процесс уравнивания двух равных множеств, но, следуя Августину, также как взаимную любовь. Однако это добавляет к логическим отношениям реальные эмоциональные отношения; но трудно понять, что абстрактные субъект и объект должны находить друг в друге любов-

ного. В крайнем случае, любовь могла бы быть выражением стремления отменить удвоение и расхождение абсолюта, вызванное процессом познания как того, чему не суждено быть, и вернуться к простому единству. Но это не вписывается в представление о том, что удвоение вечно, то есть необратимо. Как бы ни было похвально стремление придать третьему лицу момент реальности, не представляется допустимым переносить антропатические чувства, такие как любовь, на внутренние божественные отношения трех лиц.

Дойтингер не принял идею Гюнтера о том, чтобы рассматривать мир как небытие Бога. При этом он, однако, избегает всех трудностей, в которые попадает Гюнтер благодаря этому утверждению, но также теряет остроту контраста между Богом и миром, которая характеризует теизм Гюнтера выше всех других форм «теизма». Таким образом, Дойтингер представляет собой посредника между строгим теизмом Гюнтера и полупантеистическим теизмом или пантеизмом личности Краузе, Вейсе, И. Г. Фихте и других.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. Die deutsche Ästhetik seit Kant, S. 169—198.

## 5. Представители воображения

В отличие от чисто логической концепции абсолютного мышления Гегеля, Шеллинг всегда придерживался более эстетического взгляда на интеллектуальное созерцание и, вслед за Бёме, уже в «Трактате о свободе» говорил о воображении в Боге, которое он рассматривал как понимание, свойственное принципу воли. Следуя баадерианскому и шеллингианскому обновлению Бёме, Вейссе стремился дополнить чисто логическую идею Гегеля эстетической концепцией воображения в Боге. И. Г. Фихте рассматривал объективное воображение как основную характеристику бессознательной индивидуальной души и искал в нем объяснительное основание органической жизни, природной целительной силы, инстинкта, а также художественного творчества. Фрошаммер объединил эти два достижения своих предшественников в одно, представив воображение в качестве единственного объяснительного принципа как в индивидуальной жизни, так и во всем ходе развития мира и приравняв мировое воображение к мировой душе Джордано Бруно. Поэтому мне показалось, что эти три теиста должны быть объединены в одну группу.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.