

Трансцендентально-философские предпосылки теологии и религиоведения Ф. Шлейермахера

Екатерина С. Морозова

Россия, Москва, mores84@mail.ru

Максим А. Пылаев

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва, maximpylajev@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена исследованию проблемы степени и масштаба фундированности учения о религии Ф. Шлейермахера трансцендентальной философией И. Канта, И. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. Также в ней подвергаются переосмыслению шлейермахеровские рецепции философии религии Б.Спинозы. Авторы статьи апробируют на материале текстов Шлейермахера гипотезу В. Дильтея о том, что одна из важнейших реформ в истории западной теологии (появление либеральной теологии протестантизма) и сопутствующий этой реформе ее побочный продукт (философско-теологическое направление в религиоведении) стали возможны благодаря открытиям немецкой трансцендентальной философии XVIII–XIX вв.

«Коперниканскому перевороту» Канта в философии соответствует переворот в понимании религии в учении о религии Шлейермахера. Знание о религии в трактовке Шлейермахера перестает быть знанием о религиозном объекте, а лишь о субъекте, его благочестии. Единственным объектом в изучении религии становится религиозный субъект.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, религиозное сознание, психологизм, религиозный опыт, Абсолют, религиозный субъект, диалектика, интеллектуальное созерцание

Transcendental-philosophical prerequisites of theology and religious studies of F. Schleiermacher

Ekaterina S. Morozova

Moscow, Russia: mores84@mail.ru

Maksim A. Pylaev

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia: maximpylajew@mail.ru*

Abstract. The article observes the influence of transcendental philosophy of I. Kant, I. Fichte, F. Schelling and G. Hegel on F. Schleiermacher's doctrine of religion.

The authors rethink Schleiermacher's receptions of the philosophy of religion of B. Spinoza. The authors used Schleiermacher's text to test the hypothesis of V. Dilthey, that one of Schleiermacher's text that one of the most important reforms in the history of Western theology (the emergence of liberal theology of Protestantism) and its accompanying product (the philosophical and theological trend in religious studies) became possible thanks to the discoveries of the German transcendental philosophy of the 18th–19th centuries.

Kant's «Copernican revolution» in philosophy corresponds to a revolution in the understanding of religion in Schleiermacher. Knowledge of religion in the interpretation of Schleiermacher ceases to be knowledge about the religious object, but only about the subject, its piety. The only object in the study of religion is a religious subject.

Keywords: transcendental philosophy, religious consciousness, psychology, religious experience, Absolute, religious subject, dialectics, intellectual contemplation

Назад к Шлейермахеру и затем вперед.

Воббермин

Непреходящее значение работы В. Дильтея «Жизнь Шлейермахера» (*Leben Schleiermachers. Bd. I–II*) состоит в постановке вопроса о степени и масштабе фундированности одной из важнейших реформ в истории западной теологии (появления либеральной теологии протестантизма) и сопутствующему этой реформе ее побочному продукту (генезису одного из важнейших направлений в религиоведении)¹ немецкой трансцендентальной философией И. Канта, Я. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. И генезис новой теологии, как и своеобразной формы науки о религии связаны с именем Ф. Шлейермахера.

Импульсы немецкого идеализма, ассимилированные автором «Речей о религии», инициировали дискуссию о категории «священное» в созданной Р. Отто религиоведческой феноменологии религии. Усвоение и развитие трансцендентальной философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля Шлейермахером сыграло ключевую роль в появлении на свет крупнейшего теологического движения XX века – диалектической теологии, движения, связанного с именем К. Барта. Ганс урс фон Бальтазар полагал, что видеть в основе мышления в диалектической теологии немецкий идеализм в той форме, в какой он предстал в творчестве Шлейермахера, означает [1 с. 210] «ломиться в открытую дверь».

Пример влияния трансцендентальной философии на учение о религии Шлейермахера проясняет предметную сферу и понятийность философии, теологии и религиоведения, способствует углублению понимания самой философии в рамках ее теологических и религиоведческих рецепций.

Дильтей называет Шлейермахера [2 с. 531] «Кантом протестантской теологии». «Коперниканскому перевороту» Канта в философии соответствует переворот в понимании религии в учении о религии Шлейермахера. Знание о религии в трактовке Шлейермахера перестает быть знанием о религиозном объекте. Оно превращается в исследование субъекта, его благочестия. Единственным объектом в изучении религии становится религиозный субъект. [3 с. 36] «...Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche». [«Религия есть

¹ След за Г. Фриком мы назовем эту ветвь религиоведения философско-теологической. Ее предметом выступает универсальное религиозное сознание

чувство и вкус к бесконечному».] Чувство у Шлейермахера в трактовке Дильтея становится воплощением [2 с. 514, 516, 521, 535, 566, 578, 579] единства жизни, символом, непосредственной психической функцией, композицией высшего самосознания с чувственным самосознанием, первичной дифференциацией проявлений жизни, относительной идентичностью мышления и воли, мыслящей волей и волящим разумом, поиском жизни, масштабом для религиозных ценностей. Мартин Рэдэкер замечает [4 с. xxxi]:

«Чувство (у Шлейермахера. – *М. П., Е. М.*) как определенность непосредственного самосознания – это не третья психологическая функция наряду с познанием и волей, но проект духа до его дифференциации в мышление, чувство и волю, в особенности в процесс самосознания, который не признает противопоставления субъекта и объекта в познании и устанавливает единство человеческой экзистенции в качестве предпосылки всей духовной деятельности».

У. Барт проводит параллель между понятием «чувства» у Шлейермахера и сферой искусства. Исследователь резюмирует [5 с. 299]: «Религия переходит теперь в особую близость к искусству, так как она в своем чувстве выступает изображением внутреннего состояния». Хотя такие термины, как «сакрализация искусства» или «эстетизация религии» едва ли применимы к философии религии Шлейермахера. С. Франк отождествляет понятие «чувство» Шлейермахера с «волей» в философии А. Шопенгауэра.

Итак, переход к новому пониманию религии мотивирован у Шлейермахера целью трансцендентальной философии: найти трансцендентальное основание нашего знания и нашей деятельности. [6 с. 44] «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori», – пишет Кант. Вне субъекта, как бы его не тематизировал немецкий идеализм, обрести это начало не представлялось возможным. Шлейермахер, как и Кант, акцентирует внимание в процессе познания на анализе фактов сознания. Дильтей пишет [2 с. 513]: «Исходная точка философии Шлейермахера, как и Канта – это анализ фактов сознания». (Хотя в отличие от трансцендентального сознания, находящегося в фокусе философского внимания Канта, у Шлейермахера речь идет об исследовании эмпирического сознания). В данном случае концепция религии Шлейермахера располагается в русле нововременного философского рационализма,

который, начиная с Декарта [5 с. 296], «соединяет операциональную структуру разума с ментальной самоотнесенностью сознания». В «Речах о религии» содержится прямая аллюзия к синтетической деятельности рассудка Канта. Шлейермахер пишет [3 с. 44, 50]: «Созерцание без чувства – ничто... Чувство без созерцания также ничто». Только их неразрывное единство делает возможным открытие религии в сознании. Сравните у Канта [6 с. 71]: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы».

Интересную гипотезу высказывает У. Барт относительно влияния другого представителя немецкой классической философии, а именно Фихте с его концепцией *Tathandlung* (дело-действия, я-деятельности) на теологическую систему Шлейермахера. Глубинное влияние антитетики «Я» и «не-Я» Фихте на теологию Шлейермахера угадывается, как отмечает У. Барт, в [5 с. 291] «освобождении модели структуры я-деятельности Фихте с ее содержательными моментами и переносе этой модели на конститутивные моменты христианского благочестивого сознания». Суть принципов устройства *Tathandlung* Фихте эксплицирует в виде [7 с. 73–108] полагания «Я» (идея тождества), противопоставления «не-Я» «Я» (идея отрицания) и синтеза, в котором «Я» совершенно уничтожается и не уничтожается. Синтез здесь используется в значении отрицания, утверждения и возвышения исходной деятельности «Я». Подобная структура деятельности «Я» с существенными оговорками дважды воспроизводится Шлейермахером. Впервые в диалектике конечного и бесконечного в рамках анализа эмпирического религиозного сознания в «Речах о религии». Второй раз в рамках «предметного самосознания» в «Вероучении». (Мы остановимся ниже на диалектике в «предметном самосознании» в «Вероучении» и связи этой диалектики с «непосредственным самосознанием»).

Без Фихте невозможен генезис определения религии Шлейермахера, данного им в «Вероучении». (В «Вероучении» религия выступает в качестве чувства абсолютной зависимости (*das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl*)). На связь этого определения религии Шлейермахера с философией Фихте обратила внимание Р. Габитова [8 с. 24].

«Для Фихте высшей точкой абсолютного знания является соединение сознания свободы с чувством зависимости <...>. Только через отношение к Абсолюту самосознание приобретает «субстанциальность», «содержательность». Это отношение Фихте определяет как чувство зависимости и обусловленности».

В «Вероучении» Шлейермахера меняется само понятие чувства. Автор использует более точное понятие, чем «чувство», а именно [9 с. 56–68]: «непосредственное самосознание» (*unmittelbaren Selbstbewußtsein*), то есть самосознание без связи с предметами. От этого непосредственного самосознания как «непосредственного присутствия целого нераздельного бытия» Шлейермахер отличает предметное самосознание (*gegenständliches Bewußtsein*), рефлектирующее Я-сознание, когда Я знает о самом себе в противопоставлении к предметам своего мира. Это есть знание о чем-либо. Непосредственное же самосознание не является знанием, представлением, но оно и есть чувство в собственном смысле слова. Шлейермахер утверждает [4 с. 24], что в каждом самосознании присутствует два элемента: само «Я» и определение самого себя как-то еще, поскольку для самосознания необходимо еще нечто другое, находящееся вне «Я». И это другое предметно не представлено в непосредственном самосознании, но наоборот, отлично от самосознания человека. Эти два элемента соотносятся в субъекте его «восприимчивости» (*Empfänglichkeit*) и «самостоятельности» (*Selbsttätigkeit*). «Восприимчивость» субъекта происходит именно из его совместной жизни с чем-то другим в мире и означает тогда, что он ощущает себя зависимым. Выказывание «самостоятельности» же есть чувство свободы. Человек принадлежит конечной действительности как ее часть. И если человек осознает себя в своей конечности как безусловно зависимого, то он в эту зависимость включает все бытие конечного вместе с нашей самостью. Человек и мир неразрывно связаны в единстве самосознания. Поэтому «наше самосознание как сознание нашего бытия в мире или нашего совместного бытия с миром представляет собой последовательность из раздельного чувства свободы и зависимости...» [4 с. 26], т. е. к чувству свободы обязательно присоединяется чувство зависимости, и свобода поэтому не может быть абсолютной.

Таким образом, согласно Шлейермахеру, в нашем бытии в мире нет ни безусловной свободы, ни безусловной зависимости, но в мире мы ощущаем себя всегда частично зависимыми и частично свободными. Чувство абсолютной зависимости (*das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl*) не свидетельствует об отношении человека к миру как воплощению конечного. Оно восходит к «откуда» («woher») нашего восприимчивого и самостоятельного бытия. «Откуда» нашей зависимости Шлейермахер называет Богом: «...Чувствование себя абсолютно зависимым означает осознание себя самого в связи с Богом...» [4 с. 30]. Сознание Бога становится неотделимым от самосознания, которое и есть чувство безусловной зависимости.

С одной стороны, как и Фихте, Шлейермахер демонстрирует, теперь на материале предметного самосознания, необходимую диалектическую взаимосвязь свободы и необходимости. С другой – эта взаимосвязь не приводит к синтезу чувства свободы и необходимости в абсолютной необходимости или абсолютной свободе. Чувство абсолютной зависимости, по Шлейермахеру, не может возникнуть из взаимодействия с предметами конечного мира.

Теология Шлейермахера различает две формы самосознания: чувство безусловной зависимости как единство конечного бытия с бытием Бога и «чувственное самосознание» (*sinnliche Bewußtsein*), направленное на конечное бытие в «чувстве» свободы. Бог и мир образуют не только единство в религиозном самосознании, но вместе с тем и принципиально различаются. Чувство безусловной зависимости неразрывно связано с осознанием мира, которое, в свою очередь, обладая и восприимчивостью, и самостоятельностью, обозначается как взаимодействие зависимости человека от мира и его свободы по отношению к миру. Бог представляет собой нераздельное абсолютное единство, а мир – разделенное единство всего конечного. Чувство же безусловной зависимости, наоборот, всегда остается равным самому себе. Высшее самосознание не содержит в себе никакого противоречия. Однако в действительности в нашем благочестивом сознании обе ступени самосознания соотносятся друг с другом в единстве момента. Обе ступени не растворяются друг в друге, не нейтрализуются и не становятся чем-то третьим. Но проявление этого высшего самосознания означает возвышение самой жизни.

Шлейермахер, на наш взгляд, снова уклоняется от синтеза чувства зависимости и чувственного самосознания. Он не следует до конца методологическим принципам структуры деятельности Фихте.

Тем не менее Шлейермахер указывает этап в развитии благочестия, на котором конечное самосознание достигает более высокой ступени, где противопоставление к конечному снимается за счет зависимости всего конечного от бесконечного. «Эта направленность чувственно определенного на высшее самосознание в единстве момента есть точка завершения самосознания (*Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins*)». По мнению Шлейермахера, для каждого, кто воспринял благочестие в своем бытии, любой момент только чувственного самосознания становится недостаточным и неполноценным. Но и преобладание в самосознании только лишь чувства безусловной зависимости также не является совершенным состоянием. Расхождение между сознанием безусловной зависимости и чувственным самосознанием будет означать нарушение целостности

бытия, когда представление, действие и самосознание неразрывно связаны. Конечно, эти два вида самосознания никогда не сливаются друг с другом, но пребывают в сознании одновременно. Иначе говоря, такое завершение происходит в момент, когда «чувственное чувство», в котором человек противопоставляется окружающему его бытию, развивается до осознания себя зависимым от Бога.

Соотношение этих двух форм самосознания с одной стороны характеризуются тем, что или сознание мира доминирует над более высоким самосознанием, сознанием Бога, или наоборот, сознание мира подчиняется сознанию Бога. В последнем случае сознание целиком описывается как благочестивое самосознание, в то время как подчинение чувства зависимости сознанию мира соответствует описанному в «Речах о религии» вытеснению религии через ориентирование на конечные вещи и события повседневного сознания. (В этой сфере, на наш взгляд, наиболее наглядно присутствует диалектика немецкого идеализма).

Шлейермахер описывает в триадологической логике диалектики Фихте ступени развития опосредованного самосознания. В начале идет фаза, в которой сознание «я» и сознание мира не ясно отделены друг от друга. За этим «непонятым» для самого Шлейермахера, смешанным состоянием сознания следует выделение сферы сознания мира с одной стороны, сознания «я» – с другой. Третьей фазой является задача интеграции различного, решение которой возможно, по Шлейермахеру, только посредством «высшего самосознания» всеобщей зависимости всего конечного, так как именно в чувстве зависимости мы объединяемся со всеми содержаниями нашего сознания мира, иначе говоря, со всеми конечными явлениями.

Остановимся подробнее на диалектической природе схемы генезиса религии в «Вероучении» Шлейермахера.

Идолопоклонство (фетишизм), политеизм и монотеизм Шлейермахер соотносит со ступенями человеческого самосознания: звероподобная жизнь, чувственное самосознание и благочестивое самосознание [4 с. 52–53]. Различие между этими видами религий, а значит и сама религиозная вера в божественное зависит от того, каким образом человеческое самосознание в состоянии включить все конечное в зависимость от бесконечного и развиться до «завершения самосознания» в виде благочестивого самосознания. Так, в идолопоклонстве чувство безусловной зависимости осознается как зависимость от «единичного чувственно воспринятого предмета». В политеизме благочестие совмещается с «аффектами чувственного самосознания» [4 с. 54]. И только в монотеизме человек осознает конечный мир и самого себя в сво-

ей конечности просто безусловно зависимыми, и причем только от одной высшей сущности.

В конце концов, критерием для определения Шлейермахером исторических форм проявления благочестия становится различие в религиозном самосознании между сознанием Бога и сознанием мира. В идолопоклонстве божественное и мирское не могут отличаться друг от друга, так что Бог представляется как конечный феномен, который почитается в «благочестивом чувстве». В политеизме «благочестивое чувство» и «чувственное чувство» разделены более отчетливо, чем в идолопоклонстве. Хотя все равно чувственное сознание противоположностей переносит в сознание зависимости от Бога многообразия и разнообразия конечных мирских явлений, то есть Бог и мир разделяются недостаточно.

Таким образом, можно сделать вывод, что в единство чувственного и благочестивого чувства в религиозном самосознании введено «различающее мышление» (*das unterscheidende Denken*) [10 с. 183]. Оно делает возможным различие в единстве веры в Бога сознания о Боге и сознания о мире.

Последняя ступень развития сознания соответствует в истории религий их высшей ступени, монотеизму, под которым Шлейермахер подразумевает три религии [4 с. 55–56]: иудаизм, христианство и ислам. На этой ступени религиозного развития объединяются высшее благочестивое самосознание с миром чувственного предметно обусловленного самосознания в сознании общей зависимости. Однако, монотеистические религии не являются равноценными для Шлейермахера. Их он также классифицирует по аналогии со ступенями развития сознания, что роднит эти высшие формы религии с религиями более низших ступеней.

Так, в иудаизме он видит родство с фетишизмом в том, что любовь Иеговы ограничивается только иудейским народом. Ислам выказывает страстный характер и сильное чувственное содержание своих представлений, что может задерживать человека на ступени политеизма. И только христианство Шлейермахер считает «самым чистым оформлением монотеизма» [4 с. 56].

Из противоположности свободы и необходимости Шлейермахер выводит две основные формы монотеистического благочестия. Разделение в первую очередь проходит по характеру чувства безусловной зависимости, но вместе с тем «аргументационная основа» продвигается все ближе к конкретному историческому знанию о Боге, т. е. внутреннее религиозное самосознание возводится к образу в истории.

При этом, продолжает Шлейермахер, существует две возможности определить соотношение «я» и мира. Если одни формы бла-

гочестия подчиняют «естественное в человеческих состояниях нравственному», то Шлейермахер называет такие формы «телеологическими» [4 с. 59–62], а если же наоборот, они «нравственное подчиняют естественному», то имеется ввиду «эстетический» вариант благочестия. Конечное бытие человека всегда пребывает включенным в мир, частью которого он является и с которым состоит в отношении взаимодействия свободы и зависимости, так что «человек осознает себя то, как более страдающим, то, как более действующим» [4 с. 60]. Но бывает так, что состояние свободы полностью отходит на задний план и такое пассивное бытие человека оказывается под преобладающим влиянием естественного мира. Такое отношение человека к миру свидетельствует о том, что его чувство безусловной зависимости выражается как судьба, то есть без активного самостоятельного, «нравственного» участия человека. Самосознание пассивно позволяет миру воздействовать на себя и понимает свою зависимость как часть мировой взаимосвязи. И эту «эстетическую» форму сознания Шлейермахер находит в исламе.

Такой «эстетический», то есть только пассивно воспринимающий взгляд религиозного сознания, Шлейермахер противопоставляет «телеологическому» взгляду, когда нравственная проблематика, наоборот, преобладает. При помощи своего конечного самосознания [10 с. 189], т. е. своего сознания свободы, человеку открывается не только сознание безусловной зависимости всего конечного от Бога, но вместе с тем открывается и сам Бог как условие возможности его свободы, а не как ее ограничение, и именно как конечной свободы. И человек понимает свою свободу как активный «вклад в содействие царству Божьему» [4 с. 61].

С разными формами самосознания и разными возможностями человека, в зависимости от его свободы, Шлейермахер связывает и большую или меньшую степень развития благочестивого самосознания. С восприятием «телеологического» характера благочестия происходит и «завершение чувства». Такая форма самосознания связывает христианство с иудаизмом, но причем этот телеологический тип проявляется преимущественно в христианстве.

Диалектика субъекта и объекта в предметном самосознании и стирание противопоставления между субъектом и объектом в непосредственном самосознании чрезвычайно напоминает диалектику немецкого идеализма, то есть диалектику Фихте, Шеллинга и Гегеля.

У.Барт обращает внимание также на зависимость структуры теологического знания у Шлейермахера от принципов «дело-действия» Фихте. Так христология Шлейермахера [5 с. 291], по мнению критика, реализует основной принцип христианства как тако-

вой (идея тождества). Сотериология воплощает положение о другом христианства (идея отрицания), а пневматология – синтезирует христологию и сотериологию.

Э. Гартман, В. Дильтей, К. Барт, Э. Бруннер, В. Панненберг и другие исследователи творчества Шлейермахера единодушны в вопросе об определяющем влиянии концепции «интеллектуального созерцания» Шеллинга на учение о религии Шлейермахера. Дильтей полностью отождествляет *Augenblick* (миг рождения религии в сознании) Шлейермахера с «интеллектуальным созерцанием» [2 с. 580] Шеллинга. К. Барт не без основания сближает Шлейермахера с Шеллингом и Гегелем как философами тождества. Синтез Бога и чувства как объединяющий противоположности бытия и знания у Шлейермахера аналогичен шеллингианскому тождеству идеального и реального, и гегелевскому синтезу логики и натурфилософии [11 с. 400].

«Интеллектуальное созерцание» для Шеллинга выступает [12 с. 257–258] органом трансцендентального мышления, при помощи которого осуществляется «продуцирование и созерцание», «самообъективирующее продуцирование Я», то есть «самообъективация субъективного». Хорошо известно, что концепцией тождества объективного и субъективного Шеллинг отвечает на главный вопрос трансцендентальной философии, вопрос о безусловном основании бытия и познания. Шлейермахер использует это открытие трансцендентальной философии в своем учении о религии. Он заимствует шеллинговское обоснование возможности интуитивного знания Абсолюта в качестве предпосылки любого знания. Таким образом у Шлейермахера религия превращается в непосредственное созерцание бесконечного или в переживание безусловной зависимости. Логика развития трансцендентальной философии и превращение ее в философию тождества у Шеллинга предопределяет реформирование христианской теологии и способствует генезису религиоведения. Бытие Абсолюта в рамках философии тождества и знание об Абсолюте становятся предпосылками знания о религии в теологии и религиоведении Шлейермахера. Постижение христианства и других религий превращается в своеобразную форму абсолютного знания об Абсолюте, фундированную философией тождества Шеллинга.

Мы согласны с мнением Дильтея о том, что «Шлейермахер был провозвестником религии в одном из этих, развитых трансцендентальной философией смыслов» [2 с. 496]. Речь у Дильтея идет в первую очередь о влиянии трансцендентальной философии Шеллинга на Шлейермахера. Мы хотели бы обсудить гипотезу Дильтея о том, что учение о религии Шлейермахера – это выход из немецкой

трансцендентальной философии в сферу психологизма. Исходной точкой психологизма Шлейермахера выступает эмпирическое сознание религиозного субъекта, а не трансцендентальное сознание, как у Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Франк вслед за Дильтеем усматривает открытие нового образа религии у Шлейермахера в «реалистическом понимании “интеллектуального созерцания” Шеллинга» [13 с. 8]. В лоне немецкого идеализма [2 с. 512, 538] Абсолюту естественно быть познанным в трансцендентальном сознании (как у Шеллинга), чуть менее, но тоже возможно открыться историческому сознанию (как у Гегеля), но данность Абсолюта эмпирическому сознанию (как у Шлейермахера), безусловно, противоестественна для немецкой классической философии. Именно поэтому Шлейермахер в идее объединения трансцендентализма и психологизма выходит, как справедливо считает Дильтей, из сферы трансцендентальной философии. (Гегель, объединяя трансцендентализм и историзм, по мнению Дильтея, также осуществляет исход из немецкого идеализма). Автор «Речей о религии» действительно переносит познавательный интерес немецкого идеализма из области трансцендентального сознания в сферу его функционирования в историко-культурном контексте. У. Барт следующим образом фиксирует этот процесс: «<...> Шлейермахер <...> скрещивает культурно-антропологическое и трансцендентальное понятие религии <...>» [5 с. 295]. Возможно говорить об эмпирическом религиозном субъекте, который в «самообъективирующем продуцировании» порождает мир священного (религии). Не ставя под сомнение теорию Дильтея о «психологизме» в понимании религии у Шлейермахера, позволим себе предложить феноменологическую интерпретацию ряда тезисов философии религии Шлейермахера.

Мы согласны с мнением Д. Моретто [14 с. 229] в том, что Шлейермахер использует лексику священного, чтобы определить предмет религиозной интенциональности сознания и описать первоначальную способность религиозного опыта. Причем понятие «священное» у Шлейермахера как выполняет функцию формы (Schleier) (буквально обличья) по мнению Моретто для новых (то есть феноменологических) исследований религии, так и само по себе является оригинальным. В «Вероучении» предметность непосредственного самосознания передается в терминах, характеризующих направленность процесса восприятия: *wohin* (куда) и *woher* (откуда) божественного. На наш взгляд именно протофеноменология религии Шлейермахера позволила Р. Отто эксплицировать свое введение в феноменологию религиозного переживания. Так, автор «Священного» усматривает одну из трех ошибок в понима-

нии религии как чувства абсолютной зависимости у Шлейермахера в том, что религиозное чувство не просто отличается от любого другого чувства как абсолютное от относительного, но образует особое качество. Вопреки аналогиям [15 с. 9] религиозное сознание остается качественно иным, чем другие формы сознания. Демонстрацию уникальности религиозного феномена в процессе его восприятия в религиозном чувстве у Отто следует назвать феноменологической.

В свете рассмотренного влияния трансцендентальной философии на учение о религии Шлейермахера следовало бы переосмыслить значение в его творчестве философии Б. Спинозы. С одной стороны, как отмечает В. Панненберг [16 с. 51], Шлейермахер желал объединить идею Якоби о том, что в непосредственном сознании реальности со своим конечным обусловленным содержанием всегда присутствует чувство необусловленного, с основной мыслью Спинозы об имманентности конечного в бесконечном. Франк немного по-другому расставляет акценты в теме рецепций философии Спинозы у Шлейермахера. Он отмечает [13 с. 22]:

«Личному самосознанию, которое есть первичная самоочевидность у Декарта и Фихте, Шлейермахер – вместе со Спинозой – противопоставляет, как непосредственное и первичное начало всякого знания, интуицию бесконечности».

Благоговение самого Шлейермахера перед Спинозой превосходит восхищение христианского теолога перед крупным философом. В переводе «Речей о религии» Шлейермахера Франком мы находим [13 с. 85]: «С благоговением преклонитесь со мной перед тенью святого, отверженного Спинозы». Франк христианизует немецкий текст. В оригинале [3 с. 38]: «Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke, den Manen des heiligen verstossenen Spinoza!» [Пожертвуйте со мной почтительно локон душе умершего, святого отверженного Спинозы!]

С другой стороны, следует констатировать принципиальное отличие учения о религии Шлейермахера от философии религии Спинозы. Наивный объективизм Спинозы лишен диалектики исторически рождающегося и развивающегося в сознании эмпирического субъекта Абсолюта. Поэтому влияние Спинозы на теологию и религиоведение Шлейермахера не сопоставимо с конститутивным воздействием на него трансцендентальной философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Удачным представляется термин, введенный Р. Габитовой, а именно [8 с. 98] «мнимый спинозизм» Шлейермахера.

Мы рассмотрели концептуальные заимствования в учении о религии Шлейермахера из философии XVIII–XIX вв. Их следует на наш взгляд конкретизировать на примере генезиса догматических положений евангелического вероучения.

Учение о божественном всемогуществе у Шлейермахера, с одной стороны, ассимилирует идею субстанции Спинозы, монады Лейбница и диалектику свободы и необходимости Гегеля, а с другой – стремится дистанцироваться от этих концепций философской теологии. Как у Лейбница, у Шлейермахера «целое существует через все и через божественное всеисие» [4 с. 280]. Само всемогущество Бога для основателя либеральной теологии предполагает наличие целостной взаимосвязи природы, охватывающей все пространственное и временное. Возможность и действительность в Боге совпадают. Воля и действие в нем едины. Все необходимое в Боге есть одновременно и свободное. Шлейермахер включает в осмысление догмата гегелевское представление о свободе как осознанной необходимости и концепцию *causa sui* Спинозы. Бог Спинозы, оставаясь абсолютно свободным, то есть подчиненным только своей природе, детерминирует все существующие модусы. Однако бесконечная субстанция Спинозы не обладает волей, так как это свойство модуса, а не *causa sui*. В отличие от Гегеля Шлейермахер именно через диалектику воли, а не с помощью диалектического развития Понятия, демонстрирует переход от Бога к миру: «Так как он хочет себя самого, желает он себя также как Творец и Хранитель так, что в желании-себя-самого уже включено желание мира» [4 с. 286]. Речь идет о диалектике свободной и необходимой воли. Необходимая воля в свободной, а свободная – в необходимой. Желание мира Богом есть одновременно желание себя, своего вечного и вездесущего всеисия. И наоборот: желание себя является желанием мира. И хотя Шлейермахер мыслит Бога по аналогии с миром, и тем самым, с точки зрения бартианской теологии, ставит Бога в зависимость от мира, он, тем не менее, преодолевает пантеизм философской теологии Спинозы и Гегеля. Нельзя однозначно утверждать, что бытие Бога у Шлейермахера продиктовано законом достаточного основания, как у Лейбница. В «Вероучении» вектор концептуализации божественной реальности не обусловлен понятием причины, находящейся вне цепи случайных вещей, и представлением о единой, всеобщей и необходимой субстанции в отличие от позиции Лейбница.

Ср. «Монадология». § 38 [17 с. 418]: «Таким образом, последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной сте-

пени, как в источнике; и это мы называем Богом. § 39: А так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое притом всюду находится во взаимной связи, то существует только один Бог, и этого Бога достаточно. § 40: Отсюда можно заключить, что эта высшая субстанция, которая едина, всеобща и необходима, так как нет ничего вне ее, что было бы независимо от нее, и так как она есть простое следствие возможного бытия, должна быть непричастна пределам и содержать в себе столько реальности, сколько возможно».

Но вместе с этим у Шлейермахера воля Бога совпадает с его вечным всесилием, его природой. И в этом случае он мыслит вполне в духе нововременного рационализма Лейбница.

С понятием «божественная воля» в «Вероучении» коррелируют такие понятия, как божественное мышление, божественное всеисилие и всезнание. Божественное всезнание выступает совершенной духовностью божественного всеисилия. Эта духовность исключает из себя восприимчивость и страдательность. Она рождает не субъект-объектное знание [4 с. 291]. «...Совершенное божественное знание есть то самое, что конституирует божественное всеведение и божественную мудрость», – полагает Шлейермахер. Всеведение Бога – это совершенное познание вещей в качестве единства созерцания, воспоминания и предзнания [4 с. 292], «Бог знает все, что есть, и есть все, что знает Бог <...>». В нем совпадают всеобщее знание о для-себя-бытия вещи, то есть знание о внутреннем законе ее развития и полное знание о месте вещи в сфере всеобщих изменений, то есть знание о влиянии других вещей на нее. Всеведение Бога объявляется Шлейермахером абсолютной жизненностью божественного всеисилия. Возможное вне действительного согласно автору «Вероучения» не может быть предметом божественного познания. Шлейермахер здесь дублирует тридцатую теорему из «Этики» Спинозы, в которой говорится, что [18 с. 31] «разум будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, должен постигать атрибуты Бога и его модусы и ничего более».

В завершение исследования мы хотели бы обратить внимание на парадоксальность шлейермахеровских рецепций немецкой классической философии. С одной стороны, в противоположность Канту Шлейермахер деэтизирует сущность религии. С другой – в субъективизации предмета религии испытывает конституирующее влияние Канта. В противовес Фихте Шлейермахер сохраняет уникальность исторической формы религии в христианстве. Но делает он это за счет переноса модели структуры Я-деятельности Фихте на основные моменты христианского благочестивого созна-

ния. Очевидно, что учение о религии Шлейермахера невозможно без концепции «интеллектуального созерцания» Шеллинга. И при этом автор «Речей о религии» делает трансцендентный Абсолют доступным познанию эмпирического религиозного субъекта. В своем выходе из трансцендентальной философии в сферу психологизма Шлейермахер ближе всего к Гегелю, который соединил по словам Дильтея трансцендентализм с историзмом. Но и в этом случае поражает отличие учения о религии двух философов. Интуитивное, допонятийное знание религии у Шлейермахера и дискурсивная природа религии (в форме мышления в представлениях) у Гегеля.

Но более важным нам представляется другое. Во-первых, это попытка Шлейермахера сохранить уникальность религии как таковой, используя в первую очередь возможности трансцендентальной философии. Во-вторых, стремление выразить неповторимость исторической формы религии, а именно христианства, на языке философии XVIII – начала XIX в. Возьмем на себя смелость утверждать, что Шлейермахер лучше кого бы то ни было из мыслителей его времени справился с каждой из этих задач.

Библиография / References

1. Balthasar, H.U (1976). *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
2. Dilthey, W. (1966) *Leben Schleiermachers*. Bd. II. Berlin: Walter de Gruyter.
3. Schleiermacher, F. (2007) *über die Religion*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
4. Schleiermacher, F. (1960) *Der christliche Glaube*. I Bd. Berlin: Walter de Gruyter.
5. Barth, U. (2013) *Kritische Religionsdiskurs*. Tübingen: Mohr. Siebeck.
6. *Kant И*. Критика чистого разума. Москва: Мысль, 1994. Kant, I. (1994) *Kritika schistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moskwa: Mysl.
7. *Фихте И*. Основы общего наукоучения // Сочинения в двух томах. Т. 1. Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. Fichte, I. (1993) *Osnowy obschego naukoucheniia* [Foundations of general science], in *Sochineniia w dwuch tomach*. Т. 1. Sankt- Petersburg, Mifril.
8. *Габитова Р*. Философия немецкого романтизма. Москва: Наука, 1989. Gabitova, R. (1989) *Filosofia nemetskogo romantizma* [Philosophy of German romanticism]. Moskwa: Nauka.
9. *Пылаев М.А., Морозова Е.С.* Философская теология Ф.Шлейермахера // Вестник ПСТГУ. Серия: богословие, философия. 2015. № 1. С. 56-68. Pylaiew, M., Morozowa, E. *Filosofskaia teologiia F.Schleiermachera* [The philo-

- sophical theology of F.Schleiermacher], in *Westnik PSTGU Serii: bogoslowiie, filosofii*. 2015. № 1. С. 56-68.
10. Eckert, M. (1987) *Gott Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermachers Philo-sophische Theologie*. Berlin; New York: Peter Lang.
 11. Barth, K. (1994) *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich. Theologischer Verlag.
 12. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения в 2 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1987. Schelling, F. (1987) *Sistema transtendental'nogo idealizma* [System of transcendental idealism]. Moskwa: Mysl.
 13. Франк С. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Москва-Киев: ИСА, Relf-book, 1994. Schleiermacher, F. (1994) *Reschi o religii* [Speeches about Religion]. Mosk-wa-Kiiew: Isa, Relf-buk.
 14. Moretto, G. (2005) *Er hat neuen Schleier für die Heilige gemacht. Der Begriff des Heiligen in Schleiermachers Reden über die Religion*. In *Das Heilige im Denken*. Münster: LIT Verlag.
 15. Otto, R. (1997) *Das Heilige*. München: Gotha.
 16. Pannenberg, W. (1997) *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.
 17. Лейбниц Г. Сочинения в 4-х томах. Т.1. Москва: Мысль, 1982. Leibniz, G. (1982) *Sochinenija v 4-h tomah* [Works in 4 volumes]. Т.1. Moskwa.: Mysl.
 18. Ниноза Б. Этика. Санкт-Петербург: Мегакон, 1993. Spinoza B. (1993) *Etika* [Ethics]. Sankt-Peterburg: Megakon. 1993.

Информация об авторе

Екатерина С. Морозова, независимый религиовед, Москва, Россия; mores84@mail.ru

Максим А. Пылаев, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; maximpylajew@mail.ru.

Information about the author

Ekaterina S. Morozova, an independent religious scholar, Moscow, Russia; mores84@mail.ru

Maksim A. Pylaev, dr. in Philosophy, professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; mores84@mail.ru