

Мамедова Афаг Султан кызы

РОМАНТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2010/3-2/8.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2010. № 3 (34): в 2-х ч. Ч. II. С. 39-42. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2010/3-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

УДК 111

*Афаг Султан кызы Мамедова**Институт философии, социологии и права Азербайджанской национальной академии наук*РОМАНТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ[©]

Один из важнейших вопросов, вызывающих интерес в философии такого универсального социокультурного течения, как романтизм, является философский подход к Богу, трактовка им религии. В философии романтизма Абсолют не есть теологический образ Бога. Он понимается здесь как высшая философская категория. У романтиков Бог выступает в качестве символа абсолютной истины, любви, высшей справедливости, гармонии, красоты, духовного идеала. Хотя в творчестве большинства представителей философского романтизма и встречаются оригинальные и интересные идеи относительно философии религии, все же романтическая философия религии связывается с именами Ф. Шеллинга, Ф. Шлейермахера и Ф. Шлегеля.

Видный представитель романтической философии Ф. Шеллинг (1775-1854) в теософии защищал принцип тождества: все есть Бог и Бог есть во всем. Поскольку Бог есть не только чистый дух, но и природа, в нем слепое и темное, иррациональное и рациональное начала выступают в единстве. В реальной действительности борьба противоположностей имеет своим источником противоречия в сущности Бога. Если в жизни есть зло, то оно присуще и Богу. Как негативные (зло, мрак), так и позитивные (добро, любовь, свет) свойства производны от Бога. Победа Добра над Злом помогает постичь позитивную сущность божественной личности. В творчестве Шеллинга Бог - самосозидающая, в то же время незавершенная (несовершенная, незаконченная) личность. Если бы он был совершенным, идеальным, то все в жизни бы завершилось [7]. По Шеллингу, в каждом из нас наличествуют два начала - сознательное и бессознательное. То же самое можно сказать о Боге. Он также раздваивается. Он идет против себя, но быть свободным от себя не может. В философии Шеллинга исходной точкой в становлении мира является «чистое бытие», а в качестве «свободного субъекта онтологического начала» выступает Бог. Сначала данный субъект существует для себя, затем, объективируя свою свободную волю, реализует себя и окружающий мир. Субъект превращается в объект. Так в теософии Шеллинга Бог, выступающий и как бесконечность, и как реальное (конечное) бытие, из чистой потенции превращается в актуальное бытие. Его структура как актуального бытия определяется тремя онтологическими принципами - субстанцией, причиной и духом. Эта схема идентична принципу Бог-отец, Бог - сын, Бог - святой дух [3].

Если Кант выводит знания о Боге за пределы объекта философского исследования, то Шеллинг поступает совсем наоборот. Однако неверно было бы воспринимать это как попытку превратить философию в теологию. Для теолога Бог - особый объект исследования [Там же]. Для Шеллинга же он есть только высшая основа сущего. По Шеллингу, доказательства бытия Бога нереальны, да и нужды в них нет. В его теософии «самооткрытие Бога» проходит три этапа. На первом этапе Абсолют ограничивается тем, что реально. Второй этап представляет собой переход от реального к идеальному. Третий этап связан с преодолением всех различий. По мнению философа, самооткрытие Бога есть также и самоограничение Бога, ограничение его возможностями. Так обеспечивается баланс между абсолютной свободой и абсолютной необходимостью. Жизнь не есть случайное творение. Таким образом, если в пантеизме Творец и сотворенное выступают в единстве, то у Шеллинга природа и личность, противоположности сливаются в Боге. Богу присущи две противоположные силы - любви и эгоизма. Эгоизм есть реальное, а любовь - идеальное начало. С устранением божественной любовью эгоизма возникает мир. По Шеллингу, «материя есть несознательная часть Бога». Как и Гегель, Шеллинг выдвигает идею естественной религии. У Шеллинга естественная религия представлена в мистико-мифологическом плане. Естественная религия сопровождается религией «открытий» и религией «свободного философского взгляда» [7]. Философский подход к религии предполагает преобразование ее формы через постижение внутреннего содержания. По мнению Шеллинга, тот, кто хочет верить, не философствует, а тот, кто философствует, понимает, что одной веры недостаточно. В «философии открытий» философ-романтик прослеживает естественную эволюцию христианства, выдвигает идею объединения католической и протестантской церквей и создания на основе реформированного христианства единой целостной религии.

Ф. Д. Шлейермахер, глубоко усвоивший учения Платона, Сократа, Аристотеля, Якоби, Лейбница, Спинозы, Канта, Фихте, на основе их сравнительного анализа пришел к выводу о том, что в отличие от Тика и Шлегеля все они представляют рациональную теологию. По его мнению, превращение религии в убежище для неграмотного и фанатически настроенного духовенства приводит к тому, что от нее отворачивается интеллигенция. С этой точки зрения Шлейермахер считал необходимым применить философско-эстетический подход к вере, реформировать религию через ее научное и художественное обоснование. Он был намерен доказать действительность объекта веры на основе собственного разума и суждений. В работе «О религии» Шлейермахер писал, что вера в Бога возникает из естественной сущности, духовной потребности человека. «Я пишу потому, этого требует потребность, данная мне Богом. Это чувство определяет мое место во Вселенной, делает меня таким, какой я есть».

По его мнению, сущность и смысл человеческой жизни зависит не от высших божественных законов и идеи бессмертия души, а от непрерывной, целостной гармонии, согласованности между познанием и желаниями человека. Опираясь на «Этику» Аристотеля, Шлейермахер считал, что ценность счастья везде одинакова, независимо от общественного положения, образования и условий жизни человека. Жизнь справедлива, однако люди заблуждаются относительно путей ее достижения.

По Шлейермахеру, религия не является ни метафизикой, ни моралью, «...наука же - это способность постичь и почувствовать бесконечность» [2]. Философ, периодически обращаясь к понятию Универсума, определяет его как «самую общую и высшую формулу религии». Он считает, что полную характеристику веры можно дать, только основываясь на данном понятии. Шлейермахер высоко ценил в процессе познания и веры роль мистических чувств и созерцания. По мнению Шлейермахера, ни одно из существующих религиозных учений не способно дать достоверного, подлинного знания о Божестве. Цель его теософии не в том, чтобы раскрыть божественные тайны через исследование сущности вещей и событий, как это имеет место в существующих религиозных учениях, а выяснить источник мистических чувств, таинственных ощущений. Другими словами, теософия Шлейермахера представляет собой скорее учение о мистике, религиозных ощущениях, нежели непосредственно учение о Боге. По мнению Шлейермахера, религия не связана ни с практикой, ни с теорией. Она не есть также собрание откровений, сообщающих о мыслях и желаниях Бога. Религия, будучи связана с состоянием ощущений, есть желание души. Благодетель же связано с уверенностью в существовании Бога. Бытие «Бесконечного» и «Абсолютного» познается нами посредством религиозных ощущений. Вместе с тем «открыть» существование Бога путем молитв и догм невозможно. Бог постигается неопределенными ощущениями. Подобно тому, как бытие Бога проявляется в вещах и событиях реальной действительности, точно так же действительность находит свое воплощение в Боге.

Согласно религиозной философии романтизма, бытие сотворено Божественным Абсолютным Мышлением. Божественное бытие, имеющее своей первоосновой мышление, разум, не сотворило ничего, что не подчиняется логике познания. «Бог, обладающий способностью к совершенному управлению, управляет миром на основании рациональных законов», причем сам он не выходит за рамки созданных им же самим законов. Таким образом, по мнению романтиков, нет ничего несовершенного, что могло бы нарушить божественную, естественную гармонию. Впоследствии Бог, находясь в стороне от упорядоченного развития вселенной, уже не вмешивался в ход созданных им самим законов. В отличие от романтиков, на протяжении всего своего творчества мечтавших об идеальном мире, Шлейермахер возможность чуда, чего-то непредвиденного рассматривал как выступление Бога против установленных им же самим законов. Поэтому нереально ждать, желать чего-то невысказанного. Наряду с другими божественными качествами разум как атрибут Бога проявляется в закономерностях природы. Бог, Абсолютное начало отражает свои желания и повеления в заблаговременно упорядоченных им законах природы. По Шлейермахеру, на деле существует гармония между божественными мистическими чувствами и рациональным познанием, разумом. Согласно романтикам, слияние мыслящего рассудка, интеллекта с религиозными чувствами позволит понять эти ощущения, постигнуть тайны мира.

В отличие от философов-романтиков, требовавших абсолютной свободы для человека, Шлейермахер ограничивал свободу рамками религиозных ощущений. По мнению философа, конечные существа, будучи ответственными перед бесконечными существами, в отношениях между собой свободны. Шлейермахер рассматривал религиозные догмы и учения в качестве средства, следующего за мистическими ощущениями и служащего их выяснению и реализации [1]. Догмы, подвергаясь воздействию времени, преобразующиеся в соответствии с требованиями эпохи, отдаляются от раскрытия подлинной сущности Бога, от искренних божественных ощущений. По Шлейермахеру, все другие религии также подвергаются подобным «реформам», поскольку «истинная религия» не может быть предоставлена суду конечного человеческого рода сразу, в конкретном историческом пространстве и времени. Бесконечное бытие Бога становится очевидным человеческому мышлению дискретно, с перерывами, и «абсолютное истинное знание» о том, что Бог един, сталкивается с необходимостью разделения на секты или религии.

Хотя идея единства религиозно-философского контекста во Франции и нашла свое отражение в произведении Ф. Р. Шотабриана «Гений христианства», все же этот вопрос здесь не стоял в центре внимания, как это имело место в Йене. Концентрируя внимание на господстве в христианстве мистики и поэтического духа, автор расценивает это как источник творчества романтиков.

Ф. Шлегель рассматривает поэзию и философию в качестве различных форм или сфер религии. По его мнению, если бы человек был изолирован от всех сознательных и несознательных религиозных верований, он превратился бы в нечто внешнее, лишенное внутреннего содержания. Вера в сверхъестественные силы составляет природную основу человеческого бытия. Шлегель, считавший Бога и гносеологическим, и онтологическим началом, в произведении «Идеи» пишет, что вечную жизнь и скрытый мир можно искать только в Боге. «В нем (имеется в виду Бог) охвачена вся духовность. Он есть беспредельная индивидуальность и единая целостная бесконечность» [2, с. 60]. По его мнению, только из религии посредством логики выводится философия (...). Изолированная от религии философия превратилась бы в бесконечное вечное занятие, заполненное поэзией, романом или игрой, тем, что ныне называется искусством». Ф. Шлегель отмечал, что любое понятие о Боге есть пустой разговор. Идея всех идей есть только идея Божества. «Когда человек создает идею бога, он становится свободным и обретает благодаря этому бессмертие».

Мы не видим бога, однако во всем, в том числе и в испытывающей от всего подлинное ощущения душе человека, в глубине его творчества усматриваем Божество, его силу и мощь. Философ-романтик приходит к выводу о том, что Бог есть более мистика, чем предмет теологии.

Ф. Шлегель, последовательно обращавшийся в теософии к предшественникам И. Канта, в отличие от них отвергал зависимость морали от религии. Он считал, что мораль не нуждается в религии. С помощью чистого практического разума мораль в состоянии сама себя регулировать. Даже вера в Бога имеет своим источником сокровенность человеческой морали, его изначальную моральную сущность. Вера человека в Бога выступает в качестве необходимой морально-этической потребности. В философии Канта Бог выступает не в качестве источника, а в качестве гаранта моральных законов.

Несмотря на то, что Новалис является основателем магического идеализма, в своих воззрениях по поводу сущности религии он был более рационален. Говоря о возможности интеграции наук в будущем, Новалис придерживался мнения о том, что таким путем возможно тождество единой науки, единого пророка и единого бога. Новалис, опиравшийся в теософии на субъективный идеализм Фихте, сравнивая его с Ньютоном, отмечал, что Фихте открыл внутренние законы мировой системы. Находясь под влиянием Фихте, Новалис писал, что единственное чудо, открывающее нам существование Бога, - это искренняя вера, внутренняя убежденность. Новалис не верил в судьбу, predeterminedенную богом. По его мнению, каждый человек, обладая бесконечной волей, своей деятельностью сам определяет свою судьбу. По Новалису, считающему человека моральным по своей природе существом, каждый человек должен регулировать бесконечную волю внутренней моралью, вершить внутри себя свой суровый суд [2]. Философ-романтик связывает источник веры в Бога с внутренней моралью, морально-этическим идеалом и с «Я» человека. По его мнению, путем абстрагирования внутреннего «Я» и возвышения его над индивидуальным «Я» общение человека со своим внутренним «Я» приводит к обращению к Богу и создает почву для превращения философии в религию. Отдаление общественного «Я» от внутреннего «Я», углубление различий между скрытым «Я» и внешним «Я» актуализирует потребность в общении с кем-то еще более чистым и сокровенным. Подобно Шеллингу, Новалис наделяет Бога личностью и индивидуальностью. Как и многие его единомышленники, Новалис видит недостатки христианства и в своих трудах говорит о необходимости создания новой, более совершенной религии. По его мнению, Лессинг справился бы с этой задачей, если бы был жив. В одном из писем Шлегелю (от 14 июня 1797 года) Новалис, выдвигая конкретные предложения, отмечал, что его религия будет сочетать философию и поэзию. Новая религия не изолирована от магии. По его мнению, христианство слишком политизировалось. По этой причине оно опирается на материальное. Оценив заслуги Канта и Фихте в этой области, Новалис пишет, что они привели религию к порогу философии, однако этим и ограничились. В ответном письме Ф. Шлегель пишет, что время создания новой религии настало, но надо быть очень осторожным в этом деле [Там же].

Несмотря на то, что европейский романтизм опирался на восточную мифологию, мистику и философию, его отношение к исламу и его священной книге - Корану, будучи неоднозначным, носит преимущественно критический характер. Вероятно, это связано с приверженностью романтизма национальному духу, его религиозным фанатизмом. Романтики были универсалистами и космополитами в той мере, в какой были индивидуалистами и националистами.

Аналогичная картина наблюдается и у представителей мусульманского романтизма. Представители сирийско-американской школы романтизма отличались не столько верой в ортодоксальную религию, сколько мистической верой в Бога. Амир ар-Рейхани в произведении «Песнь мистика» писал: «Мы не приклоняемся ни кресту, ни полумесяцу. Мы не молимся ни Будде, ни Иисусу. Мы не питаем ненависти ни к мусульманину, ни к еврею. Мы свободны. Мы не восточные и не западные. Бытие наших корней безгранично. Мы свободны».

Для представителей восточного романтизма также характерна не столько вера в ортодоксальную религию, сколько мистическая вера в Творца. Религиозные институты и отличающиеся друг от друга верования не в состоянии нарушить единство Бога. Как писал Джибран, «кем бы вы ни были, где бы ни молились - в церкви, или в алтаре, или в мечети, вы и я - дети одного человека, так как изменчивые пути религии дотянулись до всех нас; нам всем духовную целостность дали любящие пальцы того самого высокого бытия», «душа человека есть кусок, отделенный Богом от себя при творении», «ваши идеи защищают иудаизм, брахманизм, буддизм, христианство и ислам. По моему мнению, существует лишь одна единственная универсальная религия». Вместе с тем философ считает, что в сравнении с другими религиями ислам является более совершенной.

Романтики пытались понять сущность религий, найти истину. По их мнению, источником всех религий, верований в мире является природа. Романтики считали, что Бог есть результат внутренней душевной веры человека, продукт субъективных нравственных чувств. Если человек, реализуя в своем поведении свои страсти и волю, всегда находится под контролем императивных моральных чувств, то он в душе чувствует Бога. Вера неразрывно связана с человеческим бытием. Человек не может прожить без веры. Поэтому Бог есть предмет и философского познания. Он неразрывно связан с предметом философского мышления. Выражая посредством различных образов природные и сверхъестественные основы веры в Бога, философ-романтики высоко ценили роль мистики и фанатизма в природе человека, в регулировании с помощью моральных норм его поведения. Однако романтики несколько колебался в решении вопроса о выражении веры в Бога посредством религий. Хотя религии и являются результатом веры, все же догматизация актов, призывающих к вере, не удовлетворяла большинство романтиков. Если религия превращается более в идеологию, нежели в психологию человека, то искренность отходит на второй план, что приводит к фальсификациям.

Список литературы

1. Гайма Р. Романтическая школа. М., 1891. 774 с.
2. Лукьянов А. В., Пушкарёва М. А. Немецкая классическая философия религии: учебное пособие. Уфа, 2002. 230 с.
3. Реале Дж. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1997. Т. 4. От романтизма до наших дней. 880 с.
4. Gibran K. Sand and foam. New York: Alfred A. Knopf, 2000. 82 p.
5. Rihani A. A. Chant of mustiks and other poems. Beirut: Rihani, 1970. 370 p.
6. Scelling F. W. J. Philosophie der Offenbarung / M. Frank. Frankfurt, 1993. S. 102.
7. Scelling F. W. J. Stuttgarter Privatvorlesungen. Torine, 1973. S. 85-110.

УДК 1(091)

Леонид Яковлевич Подвойский

Астраханский государственный университет

ПАФОС ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА В ПОНИМАНИИ ЛЬВА ШЕСТОВА[©]

Философия великого античного мыслителя Платона издавна является настолько близкой самому духу русского философствования, что практически ни один более или менее крупный философ России не мог позволить себе того, чтобы пройти мимо этой знаковой фигуры в мировой философской культуре. Вообще-то не будет преувеличением сказать, что античная философия стоит на «трех китах»: Сократе, Платоне, Аристотеле. Платон при этом и исторически, и идейно-философски стоит в центре, являясь учеником первого и учителем третьего. Таким образом, именно он держит в своих руках узы преемственности в античной философии. В связи с этим интересно заметить, что в 1884 году в России был принят университетский устав, согласно которому изучение истории философии ограничивалось античным периодом, и на изучение философии Платона и Аристотеля отводилось по одному году на каждого. Безусловно, если бы Сократ был философом пишущим, то его учение также было бы рекомендовано к изучению, но поскольку Сократ ничего не писал, то о его философских взглядах мы узнаем преимущественно из сочинений Платона.

Заслуживает особого внимания обоснование обязательного изучения философии Платона и Аристотеля, содержащееся в «Экзаменационных требованиях, коим должны удовлетворять испытуемые в комиссии историко-филологической» (М., 1885). В этом инструктивном документе, как отмечает известный историк русской философии А. Т. Павлов, предписывалось, что к общеобязательным требованиям отнесена в некоторой мере и философия. Философские дисциплины предоставляются собственной любознательности учащихся, но для всех поставляется в обязательность основательное знакомство с Платоном и Аристотелем, потому что в творениях этих мыслителей находятся начала, и ныне имеющие руководительную силу всего последующего философского развития, и самая философская терминология может быть должным образом понимаема лишь при основательном знакомстве с учениями этих мыслителей [1, с. 108-109]. Следует заметить, что эта характеристика философии Платона и Аристотеля, данная 125 лет назад, настолько точна по своей сути, что полностью сохраняет свое значение не только до сих пор, но будет таковой и впредь.

Надо ли удивляться тому, что о Платоне и его философии писались многочисленные статьи, монографии, читались лекционные курсы, тем более, если речь шла о философии античности. Из русских философов значительное внимание уделял Платону «один из наиболее выразительных философов Серебряного века» (А. В. Ахутин) Лев Шестов (1886-1938) (псевд.; настоящее имя и фамилия Лев (Иегуда Лейб) Исаакович Шварцман). В начале XXI века (в 2001 г.) впервые опубликована рукопись лекций по истории греческой философии, прочитанных им в киевском Народном университете в 1918-1919 учебном году.

Краткому анализу философии Платона в изложении Л. Шестова в четвертой лекции этой рукописи и посвящена данная статья. В этой лекции просматривается следующая логика изложения материала: а) важнейшие вехи жизни Платона; хронология изложения его диалогов; изложение теории идей (это самая большая часть его лекции - Л. П.); учение об истине как воспоминании (анамнезисе); тема любви (Эроса); итог сказанному (данная логика реконструирована нами - Л. П.).

Уже в самом начале лекции Л. Шестов, обращая внимание на факт его благоговения перед своим учителем Сократом, самого Платона называет не только божественным, но и вдохновителем всей дальнейшей философии (с чем трудно не согласиться, подчеркнем мы). Вполне естественно, что, говоря о Платоне, Л. Шестов не мог обойти стороной такие вопросы, как количество его диалогов, хронология их написания и принадлежность. Так, среди сомнительных платоновских диалогов он называет только самые значительные: «Парменид», «Софист», «Политик». Важность выяснения этих вопросов Л. Шестов справедливо видит в том, что «следить за ходом развития идей великого человека и необычайно интересно, и необычайно полезно. Этим и объясняется, почему так много спорят о хронологическом порядке сочинений Платона» [4, с. 127].