

Фридрих  
Шлейермахер

# РЕЧИ О РЕЛИГИИ

к образованным  
людям,  
ее презиравшим

МОНОЛОГИ

Фридрих Шлейермахер

**Речи о религии к образованным  
людям, ее презиравшим.  
Монологи (сборник)**

Издательство «Кучково поле»

1800, 1879

УДК 111  
ББК 87.3

## **Шлейермахер Ф.**

Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим.  
Монологи (сборник) / Ф. Шлейермахер — Издательство  
«Кучково поле», 1800, 1879

ISBN 978-5-9906462-8-5

Первый и пока единственный перевод «Речей о религии» и «Монологов» явился результатом «встречи» двух мастеров мысли: русского философа Семена Франка и Фридриха Шлейермахера, славного переводчика Платона, знаменитейшего теолога. Тщательно и смело воссозданный стиль шлейермахеровых книг, их страстная и головокружительно-изошренная риторика, вовлекают сознание и язык читателя в напряженный диалог с мышлением и личностью их создателя, делая нас свидетелями и соучастниками зарождения европейского универсально-исторического сознания – и через Дильтея, Гуссерля и Хайдеггера – в конечном счете философской герменевтики и современного субъективизма. Работа может представлять интерес как для специалистов, так и для всех интересующихся историей философии. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 111  
ББК 87.3

ISBN 978-5-9906462-8-5

© Шлейермахер Ф., 1800, 1879  
© Издательство «Кучково поле», 1800,  
1879

## Содержание

Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера	6
Речи о религии к образованным людям, ее презирающим	25
Предисловие автора к третьему изданию	25
Первая речь. Самооправдание	27
Конец ознакомительного фрагмента.	31

**Фридрих Шлейермахер**  
**Речи о религии к образованным**  
**людям, ее презиравшим. Монологи**

© ООО «Икс-Хистори», 2015

\* \* \*



## Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера

### I

Личность и воззрения Шлейермахера мало известны у нас. А между тем он был одной из крупнейших фигур того немецкого духовного движения конца XVIII и начала XIX века, которое зовется «романтической школой». И – что, быть может, самое замечательное – он был, кажется, единственным мыслителем этой эпохи, идеи которого непрерывно влияли и продолжают доселе влиять на немецкую мысль. Многие единомышленники и соратники Шлейермахера сохранили для нас лишь исторический интерес, например, Фридрих Шлегель; другие, как Фихте и Шеллинг, только теперь начинают возрождаться из несправедливого забвения; романтические поэты, за единственным исключением гениального юноши Новалиса, также не могут оказывать сколько-нибудь сильного влияния на современные души. От одного только Шлейермахера идет в Германии непрерывная нить традиции и духовного воздействия вплоть до наших дней. Конечно, суждение даже целого столетия не есть еще окончательный «приговор истории»; но оно, по меньшей мере, свидетельствует, что идеи Шлейермахера обладают исключительной жизнеспособностью и что они были менее всего подчинены узким местным и временным влияниям. Можно также сказать, что оно свидетельствует о некотором здоровом реализме и жизненной широте его воззрений, ибо все фантастическое, субъективное и вычурное не может сохраниться в смене даже немногих поколений. Шлейермахер живет доселе в немецкой научной мысли: его религиозно-философские воззрения образуют основу и исходную точку всего немецкого протестантского богословия, и его историко-философские изыскания, наряду с «Историей философии» Гегеля, также положили начало всей немецкой истории философии. Что касается его этических взглядов, сущность которых выражена в «Монологах», то, по крайней мере, относительно 60-х годов XIX века, когда немецкий идеализм и романтическое мировоззрение были более всего забыты и презрены в Германии, биограф Шлейермахера говорит: «Среди всех моральных сочинений современных мыслителей только “Монологи” действуют доселе на широкие круги. Где они встречаются более глубоким натурам в решающие годы развития, они почти всегда оказывают определяющее влияние. Каждый внимательный наблюдатель знает немало людей, которые обязаны именно “Монологам” толчком к более сознательной и высокой нравственной жизни»<sup>1</sup>. С того времени это влияние, несомненно, скорее возросло, чем понизилось.

Но, конечно, главное значение Шлейермахера тесно связано со всем тем кругом идей и настроений, которые волновали немецкую мысль в эпоху романтизма, и может быть правильно оценено лишь на фоне того, что есть объективно верного в этом движении, или что по меньшей мере сохраняет силу для нашего времени. «Речи о религии» Шлейермахера являются одной из высших вершин этого замечательного движения мысли, и их значение для той эпохи – а, следовательно, косвенно для исторического развития идей вообще – начинает в полной мере уясняться только теперь. Правда, Шлейермахер сам испытал на себе влияние Канта, Фихте, Шеллинга (не считая более ранних мыслителей, главным образом, возрожденного трудами Якоби Спинозы). Но своеобразный синтез этих идей и их слияние в религиозно-философское

---

<sup>1</sup> Diltthey W. Leben Schleiermachers. B. I. Berlin, 1870. S. 450. Эта книга замечательного, еще недостаточно оцененного берлинского мыслителя есть не только лучшее обстоятельное жизнеописание Шлейермахера (к сожалению, не доведенное до конца), но, кажется, и лучшая по глубине и богатству идей история немецкой романтики и всего немецкого умственного движения конца XVIII и начала XIX в. Из сочинений, имеющих на русском языке, укажем на (гораздо более слабую) книгу Гайма «Романтическая школа» (М., 1891), одна глава которой посвящена специально Шлейермахеру.

мировоззрение есть самостоятельное деяние Шлейермахера, в котором впервые, за исключением более ранних натурфилософских сочинений Шеллинга, был совершен переход от интеллектуалистического идеализма Канта и Фихте к религиозному реализму. Шеллинг, который вначале встретил «Речи о религии» отрицательно и в известном стихотворном «Эпикурейском исповедании» противопоставил религиозному мировоззрению Шлейермахера жизнерадостную любовь к природе как основной мотив своей натурфилософии, вскоре затем признал себя повинным в «непростительной небрежности» и объявил «Речи о религии» «прекраснейшим выражением или, скорее даже, образом вселенной», а их автора – великим и вдохновенным мыслителем<sup>2</sup>. «Речи о религии», несомненно, предвосхитили одну из самых глубоких, тогда еще не высказанных основ шеллинговой философии – новое, реалистическое понимание «интеллектуального созерцания». Еще более решающее влияние оказали «Речи» на Гегеля. Правда, это влияние было скрытым, и если не считать мимоходом высказанного одобрения в первом сочинении Гегеля «О различии между философскими системами Фихте и Шеллинга», где он признает в «Речах» «влечение лучшего духа согласовать разум с природой и избавить природу от насилий, творимых над нею системами Канта и Фихте», то значение Шлейермахера для мировоззрения Гегеля внешним образом нигде не видно из произведений последнего, а его позднейшая резкая оценка богословского учения Шлейермахера<sup>3</sup> свидетельствует о глубоком антагонизме между этими двумя умами. Однако в отношении Гегеля к Шлейермахеру сказывается лишь его общая неблагодарность к романтическому мировоззрению, из которого родилась его система. И в настоящее время, благодаря работе Дильтея о юношеском развитии Гегеля и опубликованным по его почину ранним работам Гегеля<sup>4</sup>, мы знаем, что основная идея гегелевской философии – идея объективного духа, или соборного сознания, как носителя исторического развития возникла из религиозно-исторических размышлений, на которые непосредственно натолкнули Гегеля «Речи о религии» Шлейермахера. Наряду с этими философскими влияниями «Речей» надлежит отметить их могущественное действие на религиозную поэзию Новалиса и на замыслы его философских романов.

Но место Шлейермахера в этом духовном движении определяется еще и иначе. Если исключить Гёте, который стоял в стороне от этого брожения мыслей и чувств или, вернее, над ним, и с высоты своего гармонически-целостного умонастроения спокойно учитывал как сильные и плодотворные, так и слабые и незрелые стороны в идейном мятеже романтизма, – то Шлейермахера придется признать единственным трезвым в среде опьяненных. Он один умерял порожденную действием его же собственных воззрений фантастическую мечту о слиянии поэзии с наукой в единое религиозное знание, незрелые замыслы поэтического мифотворчества и всякого рода упования на возрождение религии литературными средствами. Уяснив единство научного и поэтического созерцания с мистическим сознанием в их исходных точках, он отчетливо отметил ненарушимые грани между этими духовными сферами в их дальнейшем самостоятельном развитии. Он хорошо понимал религиозную слабость «фантастических натур», которым, говоря словами его «Речей», «недостает силы проникновения вовнутрь, способности овладевать существенным» и которые «привыкли останавливаться на призрачном, и потому вместо здоровой и сильной жизни имеют лишь рассеянные и беглые душевные движения»; он понимал также односторонность замкнутого, обращенного лишь вовнутрь субъективизма, в котором «высшее чувство неразвито и скудно», и «истинное внутреннее общение с миром болезненно и ограничено». Он ставил себе задачу, с одной стороны, показать без-

<sup>2</sup> Dilthey. S. 440 и сл.

<sup>3</sup> В предисловии к «Философии религии» *Hinrichs'a*, где Гегель говорит, что если религия состоит в чувстве, и притом в «чувстве зависимости», то «собака есть лучший христианин». Ср.: *Briefe von und an Hegel*, 1887, Th. 2. S. 66.

<sup>4</sup> Dilthey. *Jugendgeschichte Hegels. Abhandl.*, der Preuss. Akademie der Wissenschaften. 1905, *Nohl H.*: *Hegels theologische Jugendschriften*. Тбинген, 1907. Ср. *Dilthey*: «Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften». Berlin, 1910. Стр. 24 и сл.

границную широту и здоровую жизненную насыщенность религиозного сознания, не мирящуюся ни с какой сектантской узостью и болезненной усеченностью духовного бытия, и с другой стороны – уяснить самобытную природу религии, не допускающую смутного, бесформенного отождествления ее с метафизикой, моралью или поэзией. Он сознавал, что религия, будучи сама по себе верховным и абсолютным началом духовной жизни, должна быть, вместе с тем, все же понята как одна из функций духа, не стесняющая остальных его отправлений и не сливающаяся с ними; эту трудную проблему иерархии духовных сфер, органической неразрывности и, вместе, дифференцированности функций духовной жизни он, по крайней мере, ясно постигал и пытался разрешить, тогда как окружавшая его идейная среда порождала либо явления духовной бесформенности – всякого рода фальсификацию религии или игру в религию, будь то «естественная религия» просветительства или поэтическая религия романтиков, – либо же явления духовного деспотизма религии в форме сектантского догматизма и фанатического изуверства. В Шлейермахере более зрелое человеческое сознание XIX века, преодолевшее рационализм XVIII века и, вместе с тем, насыщенное духовным наследием всей новой европейской культуры, как бы опознало свое религиозное содержание. Он сумел найти слова для невыразимого, вскрыть тайну религиозного чувства и утвердить для него место среди сложных и, по-видимому, враждебных ему элементов нового жизнепонимания.

Это историческое значение Шлейермахера есть вместе с тем и его современное значение. Мыслящему наблюдателю современных духовных течений бросается в глаза их поразительное сходство с умственным движением начала XIX века. Конечно, в истории ничто не повторяется, и наряду со сходством можно отметить и существенные черты различия. Уже научное и, главным образом, историческое значение, накопленное XIX веком, определяет важную разницу между нашим временем и началом прошлого столетия. Материал мысли расширился и утончился во всех направлениях, опыт бесконечно возрос, и, соответственно этому, всякого рода надежды и замыслы должны считаться с большими трудностями и вместе с юношеской наивностью теряют и смелость юношеского размаха. Но главные, господствующие ныне мотивы все же в основных своих чертах повторяют мотивы начала XIX века: глубокое разочарование во всех формах рационализма, перенесение центра тяжести интереса с внешней стороны жизни на внутреннюю, мечты о возрождении утраченной органической целостности духовного бытия. Философское движение нашего времени, начав с рецепции мировоззрения Канта, уже возродило в новой форме философские идеи Фихте и Якоби и неизбежно наталкивается на проблемы Шеллинга и Гегеля. Социологическая мысль среди крушения социализма посвящена той же критике социального рационализма, которая лежит в основе философско-исторического мировоззрения Бёрка и Бональда, Гегеля и исторической школы. Что все современное искусство стоит под знаком романтического бунта и разделяет и его сильные, и его слабые стороны – это не требует особых пояснений. Достаточно известно также, что это брожение идей снова поставило на очередь проблему религии. Можно указать даже на книгу, которая почти ровно через 100 лет после «Речей о религии» Шлейермахера выдвинула и осветила вопрос о природе и правах религиозного сознания и для нашего времени имеет приблизительно то же значение, что книга Шлейермахера – для той эпохи: это – «Многообразие религиозного опыта» Джемса<sup>5</sup>; основные идеи этой книги почти совершенно совпадают с идеями Шлейермахера, и можно, не умаляя ценности этой книги, с полным основанием сказать, что Джемс только снова нашел для современных людей ту Америку, которая за 100 лет до него была открыта и в некоторых отношениях гораздо точнее описана Шлейермахером.

<sup>5</sup> См. нашу статью о ней: Философия религии В. Джемса // Русская Мысль. 1910. № 2.



## II

Фридрих Даниель Шлейермахер родился в 1768 г. в Бреславле. Его отец и оба деда были пасторами, и в особенности его дед со стороны отца, Даниель Шлейермахер, был даровитой и страстной религиозной натурой, жизнь которой протекла в бурных религиозных увлечениях и разочарованиях. В 1783 г., на пятнадцатом году, Шлейермахер поступил в гимназию гернгутерской «братской общины» в Ниски (в Силезии, около Герлица) и через два года перешел в гернгутерский богословский семинарий в Барби. Гернгутерские «братские общины» распространились в Германии в первой половине XVIII века усилиями графа Цинцендорфа и представляли как бы церковные организации пиетизма. Центром их религиозного настроения была идея греховности и искупления, и в своих воспитательных учреждениях они сумели сделать эту идею личным опытом каждого члена, заставляя переживать ее ежедневно и ежечасно. Характерная черта религиозности гернгутеров состояла в том, что религия не была в их жизни обособленным началом, а пропитывала и определяла всю их семейную и общинную жизнь, все условия быта и деятельности. Когда Шлейермахер поступил в гернгутерскую школу, пиетизм вне братских общин находился уже в упадке, отчасти потеряв внутреннюю духовную силу, отчасти побежденный просветительским богословием школы Вольфа. Но тем строже ограждался аскетический религиозный дух в школах гернгутеров от соприкосновения с новой наукой и философией, со всяким веянием нового мировоззрения. Новые мысли проникали в богословский семинарий Барби контрабандой, наставники умели только насильственно подавлять, а не внутренне разрешать религиозные сомнения юношей; и один за другим лучшие воспитанники семинарии уходили из него в университеты. Покинул его и Шлейермахер после тяжелого религиозного кризиса и, несмотря на увещания и угрозы отца, перешел в Галльский университет.

Этот юношеский кризис не нарушил, однако, в Шлейермахере преемственности религиозного развития. Религиозность была не только привита ему средой, воспринята в детских и отроческих впечатлениях; она лежала у него в крови как органическая сила, унаследованная от предков. Он сам говорит о себе в «Речах о религии»: «Благочестие было материнским телом, в святой тьме которого питалась моя юная жизнь и подготавливалась еще к скрытому от нее миру; в нем дышал мой дух, пока он еще не нашел соответствующей себе сферы в науке и жизненном опыте; оно помогало мне, когда я начал проверять веру отцов и очищать мысли и чувства от мусора прошедших времен; оно осталось у меня, даже когда Бог и бессмертие поры детства исчезли перед моим сомневающимся взором». Правда, это «благочестие» в течение долгого, десятилетнего периода ученичества и скитаний – от вступления в Галльский университет весной 1787 г. до начала берлинской жизни осенью 1798 г. – находилось как бы в скрытом состоянии. На мировоззрение Шлейермахера оказывает влияние сперва философия немецкого просветительства, представителем которой в Галле был известный противник Канта Эбергард, и вскоре затем философия Канта, которая навсегда осталась одним из элементов жизнепонимания Шлейермахера. Философские и моральные интересы занимают его ум и в студенческую пору, и в следующие за ней годы, проведенные им в роли домашнего учителя в семье графа Дона и затем на месте проповедника в маленьком городке Ландсберге, недалеко от Франкфурта-на-Одере. Опубликованные Дильтеем «Памятники внутреннего развития Шлейермахера»<sup>6</sup> показывают, с какой независимостью юный мыслитель относился ко всем действовавшим на него идейным течениям. Мы не можем найти в его развитии какую-либо систему, которая оказала бы на него такое внезапное и решающее влияние, какое воспринял, например, Спиноза от Декарта или Фихте от Канта. Он медленно и упорно трудился над усво-

<sup>6</sup> «Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers», в приложении к цитированной выше биографии Шлейермахера.

ением философии Канта, но вместе с тем сразу же отнесся критически к слабым ее пунктам, обнаружив противоречия в учении Канта о «вещах в себе» и о свободе воли и не найдя удовлетворения в моральной и религиозно-философской стороне доктрин Канта. Существенное влияние оказали на него и сочинения Якоби, но и к ним он сразу же обнаружил независимое и критическое настроение. Ознакомившись через Якоби с системой Спинозы (сочинения Спинозы были тогда еще недоступны в Германии), он с присущей ему историко-философской интуицией понял их гораздо вернее и глубже, чем Якоби; мировоззрение Спинозы во многих отношениях привлекло его, но и здесь он подметил слабый пункт в вопросе об отношении бесконечного к конечному и индивидуальному; и понимание проблемы индивидуальности, определившее позднее мировоззрение Шлейермахера, не дало ему возможности удовлетвориться рационалистическим пантеизмом. Наряду с этим изучением новой философии идет самостоятельное исследование философии Аристотеля и, в особенности, Платона, к которому Шлейермахер испытывает тяготение с юношеской поры. Итогом всех этих работ и размышлений, как и непрерывного внутреннего духовного развития, явилось разочарование не только в обычной рационалистической морали и религиозной философии, но и в более тонких, в конечном счете, все же рационалистических, идеях Канта о морали и религии. Но так как коренной интерес Шлейермахера сосредоточивался именно на проблемах морали и религии, на самой моральной и религиозной жизни, то этот отрицательный отвлеченный итог сам собою претворился в положительное духовное переживание – в сознание самобытности нравственности и религии как особых жизненных начал, в потребность уяснить эти начала из них самих, из их собственных глубочайших корней. «Примат практического (и религиозного) разума» над теоретическим, отвлеченно сформулированный Кантом, у которого этот примат, однако, теряет свое жизненное значение в силу совершенной интеллектуализации «практического разума», – в душе Шлейермахера преобразился в совершенно новую духовную формацию, в новый пафос, исходя из которого он достиг нового, чуждого всякому рационализму, понимания моральной и религиозной жизни. С этим еще только намечающимся мировоззрением он вступает в замечательный молодой кружок берлинской интеллигенции, с которым отныне связывается его жизнь и деятельность и в духовной атмосфере которого он обрел плоды своих долгих одиноких исканий.

Шлейермахер принадлежит к духовному типу людей, основной интерес которых направлен не на сферу объективного, а на внутреннюю жизнь личности. Он не ищет знания ради знания, не ищет также внешней деятельности и внешнего воплощения своего идеала; он занят всегда только своим внутренним развитием и самовоспитанием и работает только над самим собой. Идеи и поступки нужны ему лишь как орудия и символы «внутреннего действия» (*innere Handlung*), как внешний механизм для внутренней работы личности. Как бы велико ни было значение научной и практической деятельности Шлейермахера, его роль в развитии философских идей и в исторической эволюции протестантизма, – все это есть лишь как бы невольное и второстепенное отражение его значения как нравственной и религиозной личности. По своим природным задаткам, как и по характеру своего творчества, он был гением жизни. Таким он является нам в самых замечательных своих литературных произведениях, в «Монологам» и «Речах о религии», таким он обнаруживается во всей истории своей жизни, таким же он непосредственно являлся своим друзьям и современникам. «Что для меня неисчерпаемо плодотворно в тебе, – писал ему Фридрих Шлегель, – это то, что ты существуешь. Ты для меня в отношении человечности то же, что для меня были Фихте и Гёте в отношении философии и поэзии». А тонкий знаток людей Варнгаген писал про него в своем дневнике: «Я охотно признаю его великую ценность как ученого, проповедника, писателя, вообще как человека ума и науки; но все это всегда казалось мне лишь блестящим приданым, которое он получил для своего подлинного жизненного назначения. В задачах, которые он должен был

одолевать как человек в сфере чисто человеческих отношений, лежит его высшее отличие, его величайший интерес для мира».

Такому существу, конечно, нужны прежде всего не книги и идеи, а общение с живыми людьми, и притом общение личное, затрагивающее самые корни «я» и открывающее простор для его самообнаружения. Именно поэтому кружок духовно одаренных и идеально настроенных людей, в который вступил отныне Шлейермахер, был в его жизни единственным внешним фактором, действительно повлиявшим на него и пробудившим его гений к зрелой деятельности. То, что раньше занимало его душу в книгах и отвлеченных мыслях (хотя и в этот период биография его вскрывает значение некоторых личных связей), теперь, выступив перед ним в форме личностей и отношений к ним, сразу дает толчок для раскрытия внутреннего богатства его духа, для живого и плодотворного овладения глубочайшими темами и мотивами духовной культуры. «Всем я владею теперь внутренне, – писал он своей сестре через год после переселения в Берлин, – моими письмами, проповедями, моей философией». В интимном общении (чуждом всякого элемента любовного увлечения) с одной из самых замечательных женщин того времени, с Генриеттой Герц, в тесной дружбе и непрерывной совместной работе с Фридрихом Шлегелем, в личном и идейном соприкосновении с Гарденбергом-Новалисом, Тиком, Фихте и другими, в атмосфере неизмеримого духовного влияния Гёте, жизненные идеалы которого, выраженные в «Вильгельме Мейстере», в ту пору стояли в центре общественного внимания, – наконец, в самоотверженной и возвышающей любви к Элеоноре Грунов личность Шлейермахера прочно утвердила и ясно опознала свое духовное достояние. Молодой 28-летний пастор берлинской больницы Charité выдается среди круга своих блестящих товарищей своей сердечной серьезностью, зрелостью и независимостью своих нравственных оценок и, в известных отношениях, властвует над окружающим его духовным брожением. В качестве нравственного гения он владеет тем, чего часто не доставало его среде, – соединением свободной смелости жизненных суждений и отношений со строгой духовной чистотой и внутренней дисциплиной. И если иногда личные отношения и кружковые влияния увлекали его с верного пути и затемняли его обычное нравственное чутье, как это было, когда он в своих «Интимных письмах о Люцинде» взял на себя защиту морально и эстетически одинаково несостоятельного и незрелого романа Фридриха Шлегеля «Люцинда», то все же и в этих случаях объективно неверная оценка конкретных фактов искупалась глубиной и серьезностью вложенных в нее субъективных замыслов. Общая атмосфера романтического кружка, правда, наложила отпечаток на творчество Шлейермахера; сильнее всего она обнаруживается в некоторой патетической взвинченности его стиля, которая часто мешает пониманию правдивой глубины его идей и чувств. Здесь влияние среды попадало в слабое место натуры Шлейермахера. Он был в достаточной мере художественной натурой, чтобы находить сильное и красноречивое выражение для своих внутренних переживаний; но все же он не был подлинным художником и потому не мог найти истинно объективную, т. е. не риторически разукрашенную, а поэтически правдивую, гармонически спокойную форму самообнаружения. Место инстинктивной поэтической идеализации, которая ничего не искажает и, озаряя высшим светом, все же только раскрывает простую душевную правду, у него занимает искусственная риторика, которая даже при величайшем мастерстве ее у Шлейермахера остается неадекватной выражаемому ею внутреннему содержанию и возбуждает подозрение в вычурности и вымученности самого чувства. Ближайшее знакомство с личностью, судьбой и творениями Шлейермахера опровергает это подозрение. Годы романтического подъема, годы дерзостного «духовного столпотворения» – как позднее называл это движение один из его участников, Стеффенс – не сломили Шлейермахера, и он не упал с высоты, как это случилось с многими другими. Шлейермахер принадлежал к тем цельным натурам, которым, по выражению Гёте, дано высшее блаженство соединить конец своей жизни с ее началом. Как он сумел в круг новых идей внести свою детскую религиозность и среди своих светских и часто легкомысленных друзей оставаться «гернгуте-

ром высшего порядка» (как он сам себя обозначал), так же он сумел сохранить до конца жизни тот моральный и религиозный подъем, который он нашел в эту пору первой возмужалости. Когда через 6 лет, в 1802 г., блестящий дружеский кружок распался, Шлейермахер имел достаточно духовной силы и зрелости, чтобы начать собирать жатву, возвращенную в эти годы. С того времени, в течение более 30 лет (Шлейермахер умер в 1834 г.), его жизнь посвящена упорной и разносторонней работе в качестве ученого, проповедника, общественного и церковного деятеля. Плоды его научной деятельности суть перевод Платона, задуманный еще вместе с Фридрихом Шлегелем, но выполненный им одним, ряд гносеологических, этических и историко-философских изысканий и двухтомное сочинение по догматике протестантской религии. Подобно Фихте, он стоял во главе духовного движения, направленного на национальное возрождение Германии после наполеоновских войн, участвовал в основании Берлинского университета и был одним из самых влиятельных вождей нового общественного мнения. Могучим словом проповедника и пером публициста он неутомимо трудился над созданием свободной национальной культуры и государственности. Мировоззрение его в эту зрелую эпоху жизни, обогащенную личным и общественным опытом, конечно, во многом отличалось от тех пламенных идей, которыми горела его юношеская душа; в его духовной эволюции есть и обычный, общечеловеческий переход от гениальной дерзости и силы юношества к более умудренной и терпимой, но и менее оригинальной широте возмужалости, есть и исторически характерное для той эпохи нарастание национально-государственного реализма из недр отрешенной личной культуры. Но позднейший берлинский профессор богословия, секретарь Академии наук, влиятельный государственный и церковный деятель сохранил всю духовную независимость и высшую гуманность, которой чаровал своих друзей юношеский автор «Речей о религии» и «Монологов». В реакционную эпоху 20-х годов он выступает со смелой оппозицией, и вся его жизнь в эту пору полна благородной и часто опасной борьбы за духовную свободу в области науки, воспитания и церкви. И Беттина фон Арним, знавшая немало выдающихся людей, близко видавшая и любившая Гёте, высказывает о Шлейермахере-старике суждение, совпадающее с общим суждением о Шлейермахере-юноше: «Я не знаю, есть ли он величайший человек (Mann) своего времени, но он несомненно есть величайшая человеческая личность (Mensch)». Шлейермахер, говорит один из его новейших биографов<sup>7</sup>, «создал не школу, а историческую эпоху». Он был как бы создан для великого дела гармонического слияния идей с действительностью, для того воплощения идеальной личной культуры в реальной общественной жизни, которое было поставлено на очередь историческим развитием Германии того времени. Именно своеобразное, присущее его личности сочетание широты и смелости духовного горизонта с живым сочувствием и сердечным пониманием всего человеческого создало из Шлейермахера такую влиятельную и плодотворную фигуру в истории немецкой духовной культуры.

### III

Самое замечательное произведение Шлейермахера есть, бесспорно, его «Речи о религии», которые, несмотря на их заглавие и стиль, никогда не были произнесены, а были написаны им зимой 1798/99 гг. И по стилю, и по содержанию «Речи» явственно распадаются на две части: первые две речи, излагающие сущность религии вообще, образуют ядро всей книги; они написаны с исключительным подъемом и мастерской законченностью; напротив, последние три речи (о религиозном воспитании, об общественном начале в религии и о религиях) дают оценку реальных форм религиозной жизни с общей точки зрения, установленной в первой части; сам Шлейермахер говорил, что в них нет ничего, что не было бы уже скрыто высказано в

<sup>7</sup> Otto Braun во вступительной статье-биографии к новому изданию избранных сочинений Шлейермахера: Schleiermachers Werke, Auswahl in vier Banden, Fritz Eckart. Leipzig, 1910.

первых двух речах; к этому нужно прибавить, что они написаны несколько более искусственным и менее гармоничным стилем; а что касается их содержания, то, объемля огромную и многообразную сферу частных явлений, они не всегда справляются со своей темой и должны быть признаны гораздо более спорными<sup>8</sup>. Мы остановимся здесь лишь на главных мыслях «Речей», выраженных в их первой, основополагающей части.

Речи обращены к «образованным людям, презиравшим религию». Шлейермахер хорошо знает – это непосредственно вытекает из его понимания религии, – что никого нельзя научить религии; религия может только рождаться изнутри, а не сообщаться извне. Вместе с тем он верит, что нет человека, который был бы совершенно чужд религиозности или хотя бы задатка к ней. Этим определяется метод его религиозного наставничества: нужно путем психологического анализа чувств и настроений, присущих противникам религии, и путем логической критики признаваемых ими понятий и оценок довести их до сознания, что в них самих живет презиравшее ими религиозное чувство и что их теоретические представления о религии неадекватны их непосредственному сознанию. Прежде всего из анализа явлений, подводимых под понятие религии, следует, что религия не вмещается ни в одну из признанных сфер или деятельностей духа: она не есть ни теоретическое знание, ни нравственное учение, ни искусство, ни практическая деятельность. Мы встречаем в ней элементы, присущие каждой из этих областей; но она не исчерпывается ни одним из них в отдельности и не может быть также простой механической смесью из них. В господствующей классификации отношений человека к миру, таким образом, не остается места для религии; однако борьба против нее, чувства антипатии или презрения к ней сами по себе все же свидетельствуют, что религия есть, во всяком случае, не призрак, а некоторая самобытная реальность. Так, исходя из самого факта презрения к религии, Шлейермахер заставляет противников религии признать, что их понятие о религии смутно и неопределенно и что даже отрицательное отношение к религии требует признания ее некоторым своеобразным началом человеческой жизни и обязывает отдать себе отчет в этом начале. Этот итог подводит Шлейермахера к центральному пункту его «Речей» – к психологическому описанию религиозного сознания.

Риторический характер «Речей» влечет за собой один существенный их формальный недостаток: отсутствие в них строгих, с незыблемой твердостью отчеканенных определений; определения заменены в них текучими описаниями, отмечающими в изменчивых словесных выражениях многообразные оттенки обсуждаемого понятия. Из этого, однако, не следует, что сама мысль Шлейермахера бесформенна и неопределенна; напротив, в его изложении содержатся элементы совершенно точного научного психологического анализа. Два основных момента подчеркиваются им в понятии религии: отношение к бесконечному в содержании религиозного сознания и признак чувства («чувствования», как говорит школьный язык) в психологической природе этого сознания. Первый момент по существу вряд ли может возбудить какие-либо недоумения, хотя он и навлек на Шлейермахера обвинения в пантеизме. В противоположность научному знанию и практической деятельности, которые теоретически или действительно всегда направлены на конечные вещи и соотношения между ними, «религиозное размышление есть лишь непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное – в вечном и через него». «Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии и страдании и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь, лишь как такое бытие в бесконечном и вечном, – вот что есть религия». Религия есть «чувство и вкус к бесконечному». Этим непосредственным сознанием и созерцанием бесконечности религия, с одной

<sup>8</sup> О внешней истории возникновения «Речей», подтверждающей их деление на указанные две части, см. цитированную биографию Дильтея, с. 365 и сл. Гёте отзывался с большим одобрением о начале «Речей», тогда как конец их «небрежностью стиля и христианским характером религии» возбудил в нем «здоровую и радостную антипатию». Dilthey. S. 440.

стороны, как указано, отличается от знания и практической деятельности, имеющих всегда дело с конечным; но, с другой – этим же определяется ее связь с наукой и действительностью.

Подобно тому, как, объективно, бесконечное есть основа и общий фон для всего конечного, так и, субъективно в нашем сознании, восприятие бесконечного и жизнь в нем есть условие для восприятия конечного и овладения им. «Ведь что такое вся наука, как не бытие вещей в вас, в вашем разуме? И что такое все искусство и творчество, как не ваше бытие в вещах, которым вы придаете меру, образ и порядок? И разве не постольку лишь может то и другое созреть в вас к жизни, поскольку в вас непосредственно живет вечное единство разума и природы, всеобщее бытие всего конечного в бесконечном?» Интуиция бесконечности есть точка опоры для всякой деятельности сознания; наука и действительность, не будучи религией, рождаются в ее лоне и живут этой органической связью с ней, вне которой наука превращается в бесплодную схоластику, а живая нравственная жизнь заменяется убогим однообразием бездушных формул и правил. Эта интуиция вечного и бесконечного есть не итог, а, напротив, исходный пункт и первое начало всей деятельности сознания. Личному самосознанию, которое есть первичная самоочевидность у Декарта и Фихте, Шлейермахер – вместе со Спинозой – противопоставляет, как непосредственное и первичное начало всякого сознания, интуицию бесконечности; основоположение Декарта: «*cogito ergo sum*», заменяется у Шлейермахера иным принципом, который можно было бы отлить в формулу: «*sum in infinito, ergo scio et ago*». «Где человек не сливается с вечным в непосредственном единстве созерцания и чувства, он в производном единстве сознания остается всегда отделенным от него». Философский идеализм останется бесплодным умозрением и «уничтожит вселенную, желая, по-видимому, сотворить ее», «если он не погрузится снова в это единство, чтобы религиозное смирение открыло его гордости иной реализм». Эту связь между религиозной интуицией и наукой Шлейермахер поясняет примером Спинозы, как и соответственную связь между религиозной интуицией и искусством – примером Новалиса. Но и обыденная жизнь, чуждая размышлению и творчеству, в своем движении ведает «некоторые переходы в бесконечное, просеки, открывающие горизонты». «Рождение и смерть суть такие точки, при восприятии которых мы не можем не замечать, что наше собственное «я» со всех сторон окружено бесконечным, и которые, несмотря на свою повседневность, при ближайшем соприкосновении всегда возбуждают в нас тихую мечту и священное благоговение; и неизмеримость чувственного созерцания есть тоже, по крайней мере, намек на иную и высшую бесконечность». И лишь рассудочное воспитание умеет затыкать эти отверстия философскими карикатурами, искусственно отгораживать жизнь от невольного соприкосновения с объемлющей ее бесконечностью. Таков первый элемент религии – непосредственное созерцание бесконечного и вечного; он есть не греза или вымысел воображения, не догадка мудрствования, а первичный, изначальный факт всякой жизни и всякого сознания; его стоит только раз заметить, чтобы он стал навсегда самоочевидным.

Второй основной признак религии есть начало чувства, в его противоположности познанию и действованию. Об этом пункте в шлейермахеровом понимании религии много спорили и не раз указывали на односторонность, с которой религии отводится здесь лишь отдельная ограниченная область душевной жизни, и на субъективизм, лежащий в основе отождествления религии с чувством<sup>9</sup>. Религия оказывается у Шлейермахера как бы только настроением, эмоцией, и он заходит так далеко, что не только все явления религиозности вмещает в область чувства, но и, наоборот, признает все чувства в основе религиозными, так что получается как бы логическое тождество между понятиями «религии» и «чувства». Религия чужда области познания, говорит не о «природе вещей», а только о «действии ее на нас», и Шлейермахер готов даже утверждать, что противоположность между истинным и ложным вообще не отно-

<sup>9</sup> Возражения против этого пункта учения Шлейермахера собраны у Pfeleiderer'a, «*Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*», в главе о Шлейермахере.



сится к религии. И точно так же религия сама по себе чужда нравственности, ибо не относится к области действия; и если бы можно было представить себе исключительно религиозного человека, лишенного всяких иных способностей, то «такой человек вообще не действовал бы, а только чувствовал бы». В этом изображении религии легко усмотреть утонченный субъективизм, превращающий религию в какое-то смакование внутренних переживаний и лишаящий ее всякого творческого и объективного элемента как в теоретической, так и в практической области. Не подлежит сомнению, что некоторые обороты речи, а пожалуй, и некоторые оттенки мысли Шлейермахера дают повод к такому толкованию; язык и мысль Шлейермахера борются здесь с проблемой величайшей трудности, и местами эта борьба остается как бы незавершенной. Тем не менее можно смело утверждать, что изложенное толкование совершенно не улавливает основной и глубочайшей мысли Шлейермахера; более внимательное отношение к ней устраняет всякую возможность приписывать ему банальный эстетический субъективизм в понимании религии и открывает именно в этом пункте глубокое проникновение в самобытную природу религиозности.

Термин «чувство» не вполне адекватен мысли Шлейермахера. Под ним он понимает не обособленную, отдельную область душевной жизни, а глубочайший корень всего сознания вообще; из этого корня позднее выделяются познавательная и практическая сферы, так что наряду с ними он действительно представляется особым началом, будучи на самом деле как бы лишь сохранившимся в дифференцированном сознании остатком или наследием первичного единства сознания вообще<sup>10</sup>. Самое красноречивое и ясное выражение этой мысли Шлейермахер дает в том месте второй речи, где он пытается описать почти невыразимое словами начало сознания до дифференциации его на «я» и «не-я», на субъект и объект, на волю и познание. В этом начале внешний образ предмета еще слит с внутренней жизнью субъекта; каждый акт жизни в своей самой общей и первоначальной форме есть такое единство «бытия для себя» и «бытия в целом», самосознания и восприятия; но в такой форме он не длится даже мгновение и для сознания тотчас же разлагается на внешнее представление и внутреннюю жизнь чувства; отсюда же берет начало противоположность между знанием и деятельностью, единение с миром через подчинение себя вещам и через подчинение вещей себе. Ни знание, ни действительность сами по себе не могут составить целой жизни; они взаимно предполагают друг друга, а следовательно, и первоначальное единство, т. е. свою связь с внутренней жизнью, данной в чувстве. Именно последнее, в противоположность знанию и действительности, есть область религиозности. В «чувстве» дана, таким образом, подлинная связь между практической и теоретической стороной жизни, между человеком и миром, и под ним Шлейермахер понимает мистическую первооснову жизни. Этот момент единства сознания и бытия есть «первая встреча всеобщей жизни с частной»; «он есть непосредственное, лежащее за пределами всякого заблуждения и непонимания, священное сочетание вселенной с воплотившимся разумом в творческом, зиждительном объятии. Тогда вы непосредственно лежите на груди бесконечного мира, в это мгновение вы – его душа, ибо вы чувствуете, хотя лишь через одну из его частей, все его силы и всю его бесконечную жизнь, как ваши собственные».

Отсюда следует, что «чувство», хотя и не будучи тождественно теоретическому знанию, не есть, однако, только субъективный процесс в как бы замкнутой человеческой душе; «чув-

<sup>10</sup> Понятие «чувства» играет здесь приблизительно ту же роль, что понятие «воли» в метафизической системе Шопенгауэра. Последнее, как известно, также не тождественно феноменальной природе человеческой воли, рассматриваемой как одна из способностей или функций сознания, а представляет некую духовную первооснову, лишь аналогичную воле в узком смысле, и только символически, а не адекватно выражаемую этим термином. Всякое психологическое направление, пытающееся охарактеризовать общую природу сознания каким-либо термином, обычно обозначающим отдельную функцию или область сознания, неизбежно осуждено на такую неадекватность между словесным выражением и мыслью. Учитывая эту неадекватность, можно сказать, что Шлейермахер есть представитель эмоционализма в психологии – направления, равноправного интеллектуализму и волюнтаризму, но почти не представленного в философской литературе; в настоящее время это направление под названием «патэмпиризма» развивается Генрихом Гомперцем не без влияния Шлейермахера.

ство» есть, наоборот, процесс раскрытия души и уловления ее тайной связи с вселенной; оно есть «идущее и миропологающее устремление», «живая беседа с вещами»; «чувство самодеятельно отыскивает свои предметы, оно идет навстречу им и отдается их объятиям; оно сообщает им нечто, что делает их его достоянием, его созданием, оно хочет находить предметы и открывать им себя; (теоретическое) объяснение же ничего не знает об этом живом усвоении, об этой озаряющей правде и подлинно угадывающей интуиции в детском созерцании». Таким образом, чувство, будучи противоположным теоретическому знанию и постижению, есть вместе с тем высшее ведение, и можно даже сказать, что «всякое знание есть воспоминание» – воспоминание об этом первичном единстве, данном в чувстве и через него. Чувство или, что то же, религиозная интуиция, правда, говорит, нам не о природе вещей, а только об ее действии на нас, о нашем впечатлении; но именно в этом впечатлении дана высшая правда, возносящаяся над всяким отвлеченным знанием. И если противопоставление между «истинным» и «ложным» не подходит к религии как таковой, то только потому, что оно «применимо лишь там, где имеешь дело с понятиями и где могут действовать отрицательные законы логики», тогда как «непосредственно в религии все истинно» – как и все в ней хорошо.

Таким образом, подлинный смысл отождествления религии с чувством состоит у Шлейермахера не в том, чтобы отвести религии субъективную сферу – мы видим, напротив, что эта сфера по своей природе выходит за пределы противоположности между субъективным и объективным, – а в том, чтобы охарактеризовать ее как жизнь, как сознание, неотделимое от полноты переживания и, в качестве такового, возвышающееся над обособленными областями теории и практики и образующее их единство. Отсюда дальнейшее противопоставление самой религии как таковой ее позднейшим продуктам – религиозной теории (догматам) и религиозной практике. То и другое есть не сама религия, а лишь результат ее связи с теоретической и практической стороной человеческой жизни. Сама религия, как жизнь, не нуждается в догматах; догматы суть только символические фиксации в рефлексии своеобразного жизненного содержания религиозного сознания, нужные для отвлеченного уяснения этого содержания и сообщения его другим; и, точно так же, догматы не должны смешиваться с научными или теоретическими суждениями о самих вещах, ибо они описывают не внешне-объективную природу как таковую, а наше внутреннее впечатление от нее или овладение ею. И, аналогично этому, религия не тождественна сама по себе с действительностью, а только сопровождает и углубляет ее, так что все может делаться только «с религией», но не «из религии»<sup>11</sup>.

Для нас бесспорно, что в этих мыслях Шлейермахера, несмотря на некоторую шаткость и неточность их выражений, содержится гениальное постижение труднейшей философской проблемы, образующей основу всей философии религии, – проблемы своеобразного совмещения субъективного и объективного начал в религиозном переживании. Вместе с Якоби, но в менее односторонней форме, чем последний, Шлейермахер блестяще и убедительно вскрывает самобытную природу религиозного переживания, забытую и непонятую в эпоху рационализма, и показывает сочетание в ней двух основных черт, которые современный психолог Джемс обозначает как «эмоциональность» и «интуитивность». Этим совершенно разрывается обычная

<sup>11</sup> В основу нашего изложения положены только «Речи о религии», которые во многом отличаются от соответствующей теории в позднейшем богословском трактате о «Христианской вере». Укажем только, что в «Речах» совершенно отсутствует неудачное или, по меньшей мере, явно одностороннее определение религии как «чувства безусловной зависимости» («Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit»). Но и между отдельными изданиями «Речей» в этом отношении имеются некоторые разногласия в оттенках. Несмотря на преобладание более догматического понимания религии в позднейшем учении, в характеристике самой природы религиозного сознания как такового с годами, напротив, элемент субъективизма несколько оттесняет ранее объективистическое понимание чувства как носителя религии, и ослабляется момент «созерцания» в религии. Мысль Шлейермахера колеблется в этом пункте между полюсами кантианства и шеллингианства. При всех порождаемых этим колебанием неясностях не подлежит сомнению основная и самая ценная идея философии религии Шлейермахера: наличность особого ведения через внутреннюю жизнь, одинаково далекого и от теоретического научного знания о внешней действительности, и от чисто субъективного внутреннего настроения.

классификация, для которой объективно-познавательный элемент сознания всецело вмещается в сферу интеллектуальной деятельности и, наоборот, чувствование относится только к субъективной сфере. Лишь психологическая литература последнего времени начинает постепенно и еще неуверенно подходить к явлению, которое с гениальной интуицией открыл Шлейермахер: к явлению эмоционального знания или, как выражается замечательный современный мыслитель Франц Brentano, «эмоциональной очевидности». В различной связи и под разными названиями – «вчувствования» (в современной эстетической литературе), «интроекции» (Авенариус), «эндопатических чувств» в отличие от «идиопатических» (Генрих Гомперц) – психология приближается к этой явственной и вместе загадочной стороне жизни, в которой внутреннее возбуждение, чувствование или воля как бы раскрывает нам невидимые свойства и области реальности и дает начало особому, теоретически недоказуемому, но субъективно достоверному знанию. При этом оказывается, что это эмоциональное знание охватывает широкие и самые важные области жизни: к нему сводится эстетическое и нравственное восприятие, через которое мы не только субъективно оцениваем внешнюю действительность, но и объективно усматриваем в ней, как нечто, ей самой присущее, начала красоты и добра; к нему сводится также всякое познание внешней духовной реальности, т. е. всякое познание «чужого я» или «чужого сознания», не данного нам в рациональном опыте (Липпс, Введенский), и, следовательно, все понятия и суждения обществоведения; и оно же есть источник мистического знания религиозных истин, недоказуемое, но самодостверное «вещей невидимых обличение» в вере. Это эмоциональное знание само по себе есть факт, не подлежащий никакому сомнению; но спорными и трудными являются его отвлеченное уяснение и теоретическая оценка. Для чистого интеллектуализма и рационализма оно есть только психологическая иллюзия, тогда как подлинное знание дается лишь опытом (в узком смысле) и логической очевидностью; для супранатурализма оно есть, наоборот, единственное подлинное знание, которое либо совершенно вытесняет и объявляет призрачным всю научную, дискурсивную сферу, либо же стремится подчинить ее себе и растворить в себе. Оба направления в большей или меньшей степени искажают своеобразную природу этого явления, то подчиняя его чуждым интеллектуалистическим критериям, то рационализируя его внутренний корень. Истинная задача психологического и гносеологического анализа состоит здесь, конечно, в том, чтобы открыть своеобразный объективизм, самобытную познавательную природу этого духовного начала с полным сохранением его субъективной, эмоциональной, практической жизненной природы. Современная психологическая литература, как и современная философия (в лице прагматизма), склонна к субъективистическому истолкованию феномена эмоционального знания. Нельзя отрицать, что и Шлейермахер подходит к нему с его субъективной стороны и склонен несколько односторонне подчеркивать противоположность религии, как субъективного переживания, признакам объективного знания. Но при всех недоговоренностях, которые в этом отношении имеются у Шлейермахера, он все же отчетливо сознает несостоятельность обеих указанных точек зрения, в которых одна сфера духовного творчества и один род критериев незаконно объявляется верховным судьей над другой, чуждой областью. Религиозное, эмоциональное знание не претендует быть знанием в научном смысле слова, общеобязательным и холодно-пассивным теоретическим усвоением внешней действительности вне ее отношения к нашему сознанию и чувству; в религии интересен не объект, отрешенный от сознющего и чувствующего субъекта, а неразрывная связь того и другого в самом переживании; и потому ее догматы суть описания содержания самого переживания, а не теоретические истины о вещах вне эмоционального отношения к ним. Но религиозное переживание не есть также только иллюзия или ошибка, ибо оно не признает над собой силы тех рациональных критериев, которые объявляют ее таковою; оно есть духовный процесс, по самой своей природе возвышающийся над интеллектуалистическими категориями субъективности и объективности. Религиозное и научное знание суть как бы разветвления и особые, самобытные и самодовлеющие стороны духовного бытия, кото-

рые, каждая на свой лад, раскрывают человеку его отношение к миру и коренятся обе в глубочайшем единстве духа и мира. Высшее единство знания и веры и, вместе с тем, раздельность и самозаконность самобытного существования того и другого – таков итог Шлейермахеровой философии религии. В противоположность Якоби, он не называет рассудка «прирожденным богохульником» и, в противоположность рационализму, не объявляет религию суеверием. Истины, данные через чувство, и истины, данные через мышление, относясь к разным областям, не встречаются и потому и не сталкиваются между собой; и – что самое важное – даже само понятие истины имеет различный смысл в применении к каждой из этих областей. Религиозная правда не есть, подобно научной, интеллектуальное воспроизведение объекта; она есть жизнь в объекте, живое слияние с ним; и, как указано, сама противоположность между субъектом и объектом, образующая конститутивный признак теоретического познания, погашается в религиозном переживании; и потому последнее есть, вообще, не столько знание об объекте, сколько тождество с ним, переживание целостной субъективно-объективной правды. Все ошибки в оценке религии как ее сторонниками, так и ее противниками сводятся к непониманию этого основного различия, к отождествлению религиозной и теоретической правды. Что и отождествление религии с нравственностью, морализация религии, с этой точки зрения столь же непозволительно – это ясно само собой; ибо религиозная правда настолько же превосходит противоположность между сущим и должным, фактом и идеалом, как и противоположность между субъектом и объектом; она не есть ни знание о добре и зле, ни жизнь, повинующаяся отвлеченному нравственному идеалу; она есть жизнь в самом добре, жизнь в той первооснове, из позднейшего раздробления которой происходит противоположность между бытием и идеалом.

Еще один пункт Шлейермахерова понимания религии заслуживает особого упоминания: связь «чувства» и, следовательно, религиозного переживания с личным самосознанием, с моментом индивидуальности в человеческой жизни<sup>12</sup>. К числу основных убеждений Шлейермахера принадлежит мысль, что индивидуальность, личное своеобразие каждого человека, есть та точка в нем, через которую он глубже всего связан с истинным и бесконечным бытием и точнее всего отражает его. Постигание метафизического и морального смысла индивидуальности есть великое открытие Шлейермахера; при его оценке нужно помнить, что оно было совершенно в эпоху господства канто-фихтевского жизнепонимания, признававшего только отвлеченного идеального «человека вообще» и ставившего каждой личности задачу быть выразителем всеобщей человечности: единая мораль и единая «естественная религия» (или «религия в пределах разума») должна была объединять всех людей. Шлейермахеру, напротив, уяснилось, что внутренняя, метафизическая и моральная сущность человека неотделима от его своеобразия, что каждая личность есть самобытная энтелехия, призванная на свой лад выразить и осуществить бесконечную сущность бытия, и что вселенная есть не агрегат однородных атомов, а система или организм живых своеобразных существ. Это своеобразие каждого существа дано в глубочайшем единстве его сознания и, следовательно, отражается в его чувстве или созерцании бесконечного: отсюда многообразие религии, которое есть не случайное и печальное несовершенство, а необходимое и абсолютно ценное выражение самой природы религии как связи сознания с целым. «Весь объем религии бесконечен и не может быть вмещен в одну определенную форму, а лишь в совокупность всех ее форм». Это сознание бесконечности религии и, следовательно, многообразия отдельных религий «дано вместе с самой религией»; «в нем и состоит само религиозное чувство, и оно должно поэтому присутствовать у всякого, кто действительно имеет религию». Отсюда внутренняя связь подлинной религиозности с терпимостью; терпимость вытекает у Шлейермахера не из формально-юридиче-

<sup>12</sup> Этот пункт отчетливо выдвинут в первом издании «Речей»; в позднейших изданиях он ослаблен в описании природы религии и подчеркнут лишь во вступительной речи и во второй части «Речей».

ского принципа свободы заблуждения, а, наоборот, из сознания, что в религии вообще нет заблуждений в подлинном смысле, что всякая религия есть законное звено в той бесконечной цепи, которая образует недостижимую полноту созерцания бесконечного. Лишь в сфере теоретических познаний, где определяется связь между конечными элементами и где истина как бы навязывается извне, имеет место общеобязательность и единство истины, а следовательно, и несовместимость разноречивых суждений; в религии, где воспринимается связь конечного с бесконечным и где познание тождественно с внутренней жизнью, множественность форм не противоречит истинности; напротив, своеобразие каждой религиозной формы есть единственный признак подлинности самой религии, тогда как неопределенная общность свидетельствует лишь об отсутствии развитой религии. И религиозная истина как целое есть не отвлеченный экстракт из всех «положительных религий», а конкретная полнота всех своеобразий. Здесь, таким образом, снова обнаруживается своеобразная субъективно-объективная природа религии, которая не допускает применения к ней рациональных критериев; будучи конкретным видением, слитым с внутренней личной жизнью, религия владеет абсолютным в его бесконечном жизненном многообразии; ни сектантский фанатизм, признающий известную систему понятий единственной и абсолютной истиной, ни плоский индифферентизм, считающий все своеобразное в религии субъективной фантастикой, не улавливают иррационального или сверхрационального существа религиозной правды. Эта мысль положена в основу всего дальнейшего изложения Шлейермахера – его обсуждения проблем религиозного воспитания и общения и уяснения природы отдельных положительных религий.

#### IV

Проблема индивидуальности образует также одну из основных тем второго замечательного творения Шлейермахера – его «Монологов», написанных почти экспромтом, под влиянием внезапного вдохновения, в 1800 г. (следовательно, одновременно с аналогичным им «Назначением человека» Фихте). «Монологи» суть главное этическое сочинение Шлейермахера; несмотря на свою краткость, они по богатству и глубине мыслей значительно превосходят позднейшие научные этические работы Шлейермахера. Монологи написаны в форме душевного излияния и образуют, по словам автора, «лирический экстракт из постоянного дневника». Стиль их еще более искусствен и приподнят, чем стиль «Речей»; Шлейермахеру хотелось даже (но не удалось) внести в прозу «Монологов» стихотворные ритмы. Несмотря на эту искусственность, которую порицали даже друзья, «Монологи» суть все же подлинно художественное выражение нравственных настроений и идей. Риторический стиль «Монологов» вытекает из потребности Шлейермахера найти язык для «музыки души» – язык, который непосредственно дан поэтам и который Шлейермахеру приходилось искусственно созидать для себя. Но как бы далек ни был язык Шлейермахера от высшей простоты подлинной художественности, он с изумительным мастерством достигает своей цели – выразить смысл внутренних движений духа, изложить нравственное миропонимание не как систему отвлеченных правил и учений, а как конкретную форму личной жизни. Моральная проблема всю жизнь занимала Шлейермахера и составляла его главный интерес. Еще в студенческие годы он пишет «философские рапсодии» о высшем благе, о человеческой свободе, позднее – о ценности жизни. Между 1796 и 1798 гг. он участвует вместе с братьями Шлегелями в составлении этических фрагментов, помещенных в романтический журнал *Atheneum*. В 1797 г. Фридрих Шлегель видел в его бумагах набросок «о безнравственности всякой морали» («Über die Immoralität aller Moral»). К той же эпохе относится его план написать «Апологию гуманности» против моральных систем Канта и Фихте. «Монологи» являются зрелым плодом этих упорных размышлений. Первоначально в их план входила именно критика и даже сатира господствующих нравственных воззрений,

и лишь невольно, вопреки сознательным намерениям автора, они вылились в форму лирического обнаружения собственного нравственного жизнепонимания.

«Монологи», возникшие непосредственно из потребности «выразить себя самого, свое стремление, внутренний закон своей жизни», вместе с тем, по словам Шлейермахера, образуют «попытку перенести в жизнь философскую точку зрения, именуемую идеализмом, изобразить характер, соответствующий этой точке зрения». Их основная задача состоит в том, чтобы наглядно, посредством обнаружения идеального образа личности, показать основу нравственной жизни – независимость духа от внешнего мира, времени и судьбы. Этическая точка зрения «Монологов» имеет много общего со стоическим мировоззрением, к которому близки также нравственные идеи Канта и Фихте. В особенности между Шлейермахером и Фихте есть много точек соприкосновения; ведь вся философия Фихте по своему внутреннему мотиву может быть прямо определена как попытка выразить нравственный пафос идеалистического мировоззрения, и с первого взгляда могло бы показаться, что «Монологи» суть не что иное, как лирическая популяризация фихтеанства. Что это не так – это внешним образом доказывается уже тем, что вслед за «Монологами» Шлейермахер написал критику «Назначения человека» Фихте, в которой подчеркнул пункты расхождения между собой и Фихте. Этому соответствует также дисгармония между личными натурами обоих мыслителей: Фихте был для Шлейермахера слишком «головным» человеком, отвлеченные идеи которого мало отражались на характере и непосредственном личном облике; и хотя это суждение в общем не вполне верно, так как философия Фихте тесно связана с личными свойствами его духа, но это показывает, что натуры, а следовательно и жизнепонимания Шлейермахера и Фихте имели различный склад. Фихте был героической и титанической натурой, Шлейермахер был тонким художником нравственной жизни, «моральным гением»; и в этом различии содержится также противоположность их мировоззрений.

Общая точка зрения «Монологов» уясняется лучше всего через сопоставление этих двух мировоззрений. Вместе с Фихте Шлейермахер ведет прежде всего борьбу против натуралистического жизнепонимания, для которого человек, его внутренний дух и деятельность есть лишь погруженный во время и подчиненный среде продукт внешнего мира – против того умонастроения, которое, по словам Фихте, готово скорее признать человека «куском лавы на луне», чем личностью. «Внешний мир, – говорится в первом монологе, – мир, лишенный духа, есть для толпы величайшее и первое, дух же – только временный гость в мире, неуверенный в своем месте и в своих силах. Для меня же дух, внутренний мир, смело противостоит внешнему миру, царству материи и вещей». Жизнь духа «не может изменить никакой мир, не может разрушить никакое время, ибо она сама созидает мир и время». Однако в обосновании и дальнейшем развитии этой точки зрения выступают существенные противоположности. Мы остановимся на двух, самых главных из них, которые особенно характерны для философского и этического мировоззрения Шлейермахера.

Прежде всего, Шлейермахер не разделяет субъективного идеализма Фихте, для которого внешний мир есть всецело продукт и отражение внутреннего действия духа. Некоторые его изречения, вроде только что приведенного, звучат, по-видимому, в духе субъективного идеализма; но они отражают лишь периферию мысли Шлейермахера и, проверенные из ее центра, получают иной смысл. Он был намерен «прочно сохранить, наряду с идеализмом, и реальный мир»<sup>13</sup>. Идеализм, не восполненный реализмом, низводит вселенную «до значения простой аллегии, призрачной тени односторонней ограниченности своего пустого сознания»<sup>14</sup>. В противоположность Фихте, Шлейермахер исходит из анализа не «трансцендентального», а реально-данного «я» и именно потому пытается утвердить свободу и самодовлеющую при-

---

<sup>13</sup> Письмо от 4 января 1800 г. Dilthey. S. 340.

<sup>14</sup> «Речи о религии».



роду духа не вне и по ту сторону реальных связей и законов природы, в отвлеченной сфере чистой духовности, а в глубине самой конкретной жизни. Этим его воззрения приобретают более жизненный и реалистический характер, преодолевая канто-фихтевский дуализм между внутренним бытием идеального духа и внешней, эмпирической жизнью. Именно в пределах конкретной, объединенной жизни он требует того «полного отказа от обыденной точки зрения», который он называет «истинным золотым руном нравственного благородства»<sup>15</sup>. Соотношение между духом и внешним миром представляется ему скорее в категориях шеллинговой, чем фихтевской философии: это соотношение мыслится по аналогии с соотношением души и плоти. «Не указывает ли сочетание духа с плотью на его более широкое сочетание со всем, что подобно плоти? не воспринимаю ли я своими чувствами силу внешнего мира? не ношу ли я вечно в себе самом вечные формы вещей? и не познаю ли я их, только как ясное зеркало моего внутреннего существа?» Поэтому Шлейермахер не отрицает внешней необходимости, но видит в ней продукт и отражение взаимодействия свободных существ. Мир есть «вечное общение духов», «высокая гармония свободы». «Мое действие свободно, но не мое воздействие на мир духов, ибо оно подчинено вечным законам». Проблема духовной свободы сводится, таким образом, не к отрешенности от бытия вообще, а к проблеме внутренней независимости, сохраняемой в тесном общении с духовными силами внешнего мира. Отсюда вытекает гениальное по нравственной тонкости изображение соотношения между внутренней нравственной деятельностью, направленной на собственную личность, и внешним творчеством для мира и в связи с ним, – между «цветением» и «несением плодов» – представленное в пятом монологе «Юность и старость». Отсюда также глубокое понимание проблемы общения, уяснение высшего нравственного значения форм объективации общения – союза дружбы, семьи, государства, уразумение технического прогресса как только формального совершенствования механизма власти над плотью, за которым должно следовать духовное совершенствование самого общения. Здесь (в третьем монологе) нравственное чутье Шлейермахера яснее всего преодолевает рационалистический индивидуализм XVIII века и намечает то глубокое понимание самобытного значения коллективных форм человеческого бытия, которое позднее развил Гегель<sup>16</sup>.

Второе и самое важное отличие воззрения Шлейермахера от нравственного идеализма Фихте лежит в отмеченной уже выше проблеме индивидуальности. Для Фихте, как и для всего индивидуализма XVIII в., индивидуальное своеобразие, многообразие личностей есть лишь недостаток, нечистота, устраняемая высшим влечением к чистому и всеобщему «я». Единичная личность есть для Фихте лишь «средство реализации разума»; и эта идея, как известно, образует также содержание «категорического императива» Канта. Напротив, Шлейермахер утверждает, что «*principium individui* есть самое мистическое в области философии»<sup>17</sup>, и именно на этом мистическом принципе он строит свое нравственное мировоззрение. Основная мысль всего этического мировоззрения Шлейермахера состоит в понимании нравственности как требования личного внутреннего саморазвития и самовоспитания. Идее нравственного закона или нравственной нормы, как регулятора человеческого поведения, он противопоставляет идеал человечности, как путеводную звезду для совершенствования внутреннего строя личности. С этим непосредственно связано убеждение в индивидуальном своеобразии нравственного начала жизни. Переход от уравнительного рационалистического индивидуализма, от идеи «человечности вообще» к мистическому индивидуализму своеобразной личности изложен как личное переживание Шлейермахера во втором монологе. «Долгое время, – говорит Шлейермахер, – и я удовлетворялся тем, что нашел разум; и, почитая превыше всего однород-

<sup>15</sup> Письмо от 26 ноября 1803 г. Dilthey. S. 341.

<sup>16</sup> Размышления третьего монолога совпадают с мыслями, высказанными во второй речи о религии, в том ее месте, где намечается идея человечества, как единого нравственного организма. Именно здесь лежит исходный пункт мировоззрения Гегеля.

<sup>17</sup> Dilthey. S. 344.

ность бытия, я думал, что для каждого случая есть только одна правда, что поведение должно быть для всех одинаковым и что один человек отличается от другого лишь своеобразием своего положения и места». Но ненадолго мог он успокоиться на этом: «я спрашивал, для чего же тогда нужна личность и единство текучего, преходящего сознания во мне?» И ему «уяснилось, что каждый человек должен на свой лад выражать человечество через своеобразное смешение его элементов, чтобы человечество обнаруживалось всеми способами и чтобы в полноте пространства и времени осуществилось все многообразие, которое может таиться в его лоне». Только в силу этой мысли человек может сознать себя «лично желанным и, следовательно, избранным творением Божества», и это метафизическое сознание санкционирует задачу самовоспитания и культивирования личности. Правда, эта точка зрения влечет моральные трудности, ибо здесь есть опасность разрыва с целым и недопустимой эгоистической удовлетворенности замкнутым личным бытием; но опасность эта преодолевается именно углублением самой точки зрения, сознанием, что глубочайшая и самая своеобразная точка личного бытия и есть та точка, через которую личность коренится в целом, которая связывает ее с абсолютным и всеединым. И, точно так же, личное своеобразие есть не замкнутость вовне, а предполагает универсальную восприимчивость и любовь. «Вне любви нет развития, вне самобытного развития нет совершенной любви; одно дополняет другое, и оба растут в неразрывной связи». Форма общения для самобытных существ есть не «закон и обязанность, однообразное поведение и справедливость», которые достаточны лишь для тех, кто хочет быть «грубой однообразной массой»; эта форма общения есть любовь, «притягательная сила духовного мира». Правда, высшая, абсолютно проникновенная любовь остается все же невозможной, пока личность связана оковами мира; мы можем только стремиться к ней, но когда мы достигли ее, тогда, вместе с любовью, мы и сами совершенны; «и тогда, наверное, близок час, который, кажется, для всех бьет уже раньше, – час, когда нужно снова отдать себя бесконечности и вернуться из мира в ее лоно». Этой религиозной мыслью, что абсолютное осуществление идеала любовного общения между самобытными существами переступает через грани эмпирического мира и возвращает нас в лоно бесконечности, завершается моральное жизнепонимание Шлейермахера.

Общее религиозное и нравственное мировоззрение Шлейермахера, вероятно, не сможет теперь никого удовлетворить сполна. В нем нет того законченного единства мысли, которое гипнотизирует в великих философских системах, нет и той художественной цельности и гармоничности, которая чарует нас, например, в мировоззрении Гёте. Его мысль стоит несомненно на полпути между субъективизмом Канта и Фихте и объективизмом Спинозы, Шеллинга и Гегеля; это одинаково отражается и на его понимании религии, в котором центральная идея «чувства» как бы переливается всеми оттенками красок между субъективизмом и объективизмом, и на его нравственном мировоззрении, которое также совмещает в себе пафос гордой личной самоудовлетворенности с пафосом смиренного соучастия личного духа в великой духовной вселенной. Мировоззрение Шлейермахера стоит несомненно на перекрестке между разными путями религиозно-философской и этической мысли; оно содержит зерна идей, могущие дать многообразные плоды. Но именно эта незавершенность и многозначность жизнепонимания Шлейермахера есть и его достоинство. Она имеет, прежде всего, большое педагогическое значение: учитывая многие оттенки и направления человеческого духа, Шлейермахер имеет возможность влиять на многих; его мысль незаметно втягивает противника в свою атмосферу, не пугая и не отталкивая его резкой односторонностью; именно эта черта делает из его «Речей о религии» классическую пропедевтику религиозного жизнепонимания. Но эта педагогическая ценность есть лишь производное следствие более общего и принципиального значения. Мировоззрение Шлейермахера, не вмещающаяся ни в какую систематическую теорию и, в этом смысле, оставаясь незавершенным, тем самым именно свидетельствует о жизненности и духовном богатстве самой личности. Кто полагает, что возможно всю жизнь уложить в систему, тому нечего искать у Шлейермахера; но кому доступно гётевское сознание

серости всякой теории по сравнению с златым древом жизни, тот научится у Шлейермахера большему, чем у систематических философов. Середина пути есть часто более верная стоянка человеческой мысли, чем конец пути. При всей незаконченности идей Шлейермахера, его живое сознание, совмещая в религиозной и нравственной сфере субъективизм и объективизм, индивидуализм и универсализм, дает большую жизненную мудрость и стоит ближе к идеалу всеобъемлющего мировоззрения, чем учения вполне последовательных мыслителей. Для отвлеченной мысли взгляды Шлейермахера дают лишь материал и исходные точки, требующие дальнейшего движения; для практического жизнепонимания Шлейермахер дает образец гармонически завершенной личности, более поучительный, чем самые законченные системы. Его понимание религии, теоретически не вполне отчетливое, более учитывает таинственное своеобразие этой глубочайшей сферы жизни и ведения, чем эмпирическая психология позитивистов и рационализирующая метафизика супранатуралистов. Его отношение к нравственной проблеме совмещает мудрость идеализма с широтой общественного реализма. Так Шлейермахер и для нас может быть тем наставником жизни, которым он был для своих современников и которым не переставал доселе быть на своей родине.

\* \* \*

При переводе «Речей о религии» и «Монологов» Шлейермахера представлялся вопрос, какое издание обоих сочинений должно быть положено в основу перевода. Оба сочинения выдержали несколько изданий при жизни Шлейермахера и подвергались им неоднократной переработке, которая особенно существенна в «Речах о религии» и сравнительно незначительна в «Монологах». Немецкие критические издания «Речей о религии» (Pünjer'a, 1879, и Otto, 1899, 2 изд. 1906) и «Монологов» (Schiele, Philosophische Bibliothek, B. 84, 1902) воспроизводят первые издания. Издатели справедливо указывают, что именно первые издания обеих работ отличаются исключительным сочетанием юношеской вдохновенности с ясностью изложения, тогда как позднейшие переработки и исправления нарушают первоначальную гармоничность изложения, усложняют и иногда затемняют ход мыслей попытками Шлейермахера согласовать воззрения разных эпох его жизни. Несмотря на это, мы все же признали необходимым положить в основу перевода позднейшие редакции обеих работ. Дело в том, что немецкие редакторы критических изданий считаются с распространенностью в Германии популярных воспроизведений последних изданий обоих сочинений и потому справедливо находят нужным и возможным противопоставить им первоначальный текст. Напротив, там, где издание является единственным, должно, по нашему мнению, действовать общее правило, по которому читателю следует давать сочинение в том виде, в каком оно в последний раз выработано автором. К тому же, если первые издания «Речей о религии» и «Монологов» отличаются большей свежестью и гармоничностью, то позднейшие поправки и дополнения вносят в изложение большую зрелость и широту, оставляя общий дух обоих произведений, в целом, все же неприкосновенным. В отношении «Речей о религии», в частности, перевод с последнего издания дает возможность воспроизвести «Пояснения», внесенные Шлейермахером в 3-е издание. Эти «Пояснения», правда, по стилю, а во многих отношениях и по содержанию, резко расходятся с текстом самих «Речей»; они отделены от последних 22-летним промежутком и показывают нам совсем иного Шлейермахера – рассудительного богослова и трезвого церковного деятеля. Если их читать параллельно с текстом, то впечатление должно неизбежно разбиться и ослабеть. Поэтому следует первоначально читать текст «Речей о религии» сплошь, не задерживаясь на «Пояснениях», и лишь при повторном чтении обратиться к последним. Чтобы облегчить это, мы, в противоположность немецкому тексту, где «Пояснения» следуют за каждой отдельной «Речью» – поместили их после всего текста. Нам думается, что такое расположение и по суще-

ству более соответствует их внутреннему отношению к тексту «Речей о религии»; ибо они дают ряд совершенно самостоятельных размышлений, лишь примыкающих к самим «Речам».

Перевод сделан с распространенного популярного издания «Речей о религии» и «Монологов» в «Bibliothek der Gesamt-Litteratur» Otto Hendel'я (Nr. 346–348 и Nr. 370). Мы имели, однако, постоянно под руками критические издания Otto и Schiele и в сомнительных случаях сверяли с ними текст.

*С. Франк.*

## **Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим**

### **Предисловие автора к третьему изданию**

Когда мой друг издатель сообщил мне, что эти речи распроданы и что необходимо новое издание, я был почти испуган и готов был желать, чтобы он без моего ведома втайне отпечатал некоторое количество новых экземпляров. Ибо я был в большом затруднении, что мне делать. Отказаться от следующего издания было бы неправильно в отношении книги и в отношении меня самого; ведь большинство истолковало бы это решение так, что я не одобряю книгу и желал бы взять ее назад. Но к чему, с другой стороны, разрешать издание, когда времена так резко изменились, что лица, к которым обращены эти речи, как будто совсем уже не существуют? Ведь, конечно, если осмотреться теперь среди образованных людей – по крайней мере на нашей родине, которая и первоначально имела в виду в этих речах, то пришлось бы скорее признать необходимым писать речи к ханжам и рабам буквы, к невежественным и бессердечным ненавистникам, погруженным в суеверие и религиозную манию; и я мог бы, радуясь тому, что Фосс обнажил свой пламенный меч, сложить этот отслуживший меч в арсенал литературы, не без удовлетворения свершенными им делами. Однако уже в посвящении<sup>18</sup> я высказался, в какой мере, по моему мнению, раз опубликованная книга еще принадлежит своему автору, и в какой мере уже не принадлежит ему; и потому мне казалось рискованным отрицать всякие права на эту книгу людей, которые еще нуждаются в ней, – а решение вопроса, имеются ли такие люди или нет, есть, собственно, обязанность и дело издателя, – и я тем менее мог отрицать эти права, что еще теперь, работая над своей догматикой, я принужден был неоднократно ссылаться на эту книгу. Это соображение перевесило остальные, как и вообще должно брать перевес то, что в каком-либо отношении может казаться обязанностью; и оставался только вопрос, чем я могу еще помочь книге при данных условиях. В этом отношении также я не мог принять иного решения и приложить иные мерки, кроме тех, которыми я руководился при подготовке второго издания; и я хотел бы лишь, чтобы, с одной стороны, читатель нашел в новом издании большую строгость мысли, подобающую более зрелому возрасту и более многолетнему опыту, и чтобы, с другой стороны, читатель не предъявлял требований, которых я не мог удовлетворить. Ведь раз нужно было сохранить форму, в которую вылилась книга в эпоху ее первоначального составления, то я не мог изменить всего, что мне в пятьдесят лет не нравится в этом первом опыте, с которым я публично выступил в тридцать лет. Поэтому, хотя я и внес немало изменений в текст, но все они имеют весьма внешний характер и касаются почти только стиля, причем, однако, моей целью не могло быть вытравить все юношеские черты. Возможность еще раз вернуться к этой книге была мне отрадна преимущественно потому, что эта книга подверглась ложным толкованиям, отчасти весьма странным, и что в ее суждениях находили противоречия с тем, что не только можно было ожидать от наставника христианской веры, но что я и сам, в качестве такового, говорил и писал. Эти ложные толкования обусловлены, главным образом, тем, что почти совсем не было обращено внимания на риторическую форму книги, хотя она достаточно сильно сказывается на каждой ее странице, а также и на позицию, которую я занимал в ней и которая ведь не только обозначена в заглавии как праздный придаток, а действительно соблюдается всюду в тексте. Если бы это было принято во внимание, то, конечно, было бы нетрудно согласовать все, сказанное здесь, с осталь-

---

<sup>18</sup> Обращенном к Густаву фон-Бринкману.

ными моими работами, как вышедшими почти одновременно с этой книгой, так и написанными значительно позднее, и меня не стали бы почти единым духом обвинять в спинозизме и гернгутерстве, в атеизме и в мистицизме. Мой образ мыслей об этих предметах уже тогда принял ту самую форму, которую он сохраняет и доселе – если не говорить о большей зрелости и ясности, неизбежно приходящей с годами, тогда как многие, которые тогда, казалось, шли одной дорогой со мной, теперь отклонились на совсем иные пути. Для того, чтобы предупредить эти ложные толкования, а также, чтобы указать на различия между моими нынешними и прежними взглядами, и наконец, чтобы при случае высказать некоторые соображения, на которые наводят суждения книги и которые казались мне своевременными – я дополнил каждую мою речь пояснениями. Мне особенно отрадно, и главным образом в интересах молодого поколения, которое симпатизирует или склонно симпатизировать мне, что новое издание моих речей совпадает с появлением моего учебника христианского вероучения. Пусть каждая из этих работ на свой лад содействует уяснению святейшего общего достояния человечества.

*Берлин, апрель 1821 г.*



## Первая речь. Самооправдание

Может показаться неожиданным и возбудить в вас естественное удивление, что еще находится человек, который осмеливается выступать именно перед людьми, возвысившимися над уровнем обыденности и проникнутыми мудростью века, и просить внимания к предмету, находящемуся в полном пренебрежении у них. Признаюсь также, я не знаю ничего, что могло бы обеспечить мне даже более легкий исход – приобрести ваше одобрение моим стремлениям, не говоря уже о более желанной цели – внушить вам мои чувства и воодушевить вас в пользу моего дела. Ибо уже издавна вера не была делом каждого; и всегда лишь немногим была ведома религия, тогда как миллионы людей на разные лады забавлялись ее покрывалами и с улыбкой удовлетворялись ими. Но в особенности теперь жизнь образованных людей далека от всего, что хоть сколько-нибудь походило бы на религию. Я знаю, вы не только не посещаете заброшенных храмов, но и столь же мало поклоняетесь Божеству в святой тиши; в ваших изукрашенных жилищах нельзя найти иных святынь, кроме разумных изречений наших мудрецов и прекрасных творений наших художников; человечность и общественность, искусство и наука – какое бы участие в них ни принимал каждый из вас и сколько бы ни считал нужным из них усваивать – настолько овладели вашей душой, что уже ничего не остается для вечного и священного Существа, которое кажется вам находящимся по ту сторону мира, и вы не испытываете никаких чувств к нему и от него. Я знаю, как хорошо вам удалось развить земную жизнь с такой полнотой и многосторонностью, что вы уже не нуждаетесь более в вечности; создав себе свою собственную вселенную, вы ныне считаете излишним думать о той вселенной, которая создала вас самих. Я знаю, вы все согласны между собой в том, что уже нельзя сказать ничего нового и основательного об этом предмете, который был достаточно обсужден со всех сторон мудрецами и провидцами – я хотел бы не добавлять: насмешниками и священниками. Менее всего – это ни от кого не может ускользнуть – вы склонны выслушать в этом вопросе священников, давно уже отвергнутых вами и признанных недостойными вашего доверия, так как они охотнее всего живут именно лишь в пустынных развалинах своего святилища и даже там не могут жить, не портя и не разрушая их еще более. Все это я знаю; и все же, очевидно, божественно побуждаемый некоей внутренней и непреодолимой необходимостью, я чувствую себя вынужденным говорить и не могу взять назад своего приглашения, чтобы именно вы меня выслушали.

Что касается последнего, то я мог бы спросить вас: чем объяснить, что, тогда как о всяком предмете, как бы мал или ничтожен он ни был, вы охотнее всего ищете поучения у тех, кто посвятили ему свою жизнь и свои духовные силы, и потому ваша любознательность не чуждается даже хижин поселянина и мастерских ремесленников, – вы лишь в вопросах религии считаете особенно подозрительным все, что исходит от тех, кто не только сами объявляют себя испытанными в них, но и признаются таковыми со стороны государства и народа? Неужели вы, к нашему удивлению, способны доказать, что именно эти лица не обладают опытом в религии, а, напротив, имеют и восхваляют все иное, кроме религии? Вряд ли вы это скажете, о лучшие люди! Не обращая особого внимания, как и надлежит, на такое несправедливое суждение, я признаюсь вам, что и я – член этого сословия; я решаюсь сделать это, рискуя, что, если вы не будете внимательно слушать меня, я подпаду в ваших глазах под одно общее наименование с массой этого сословия, из которого вы допускаете мало исключений. Это есть, по крайней мере, добровольное признание, ибо мой язык вряд ли легко выдал бы меня, и еще менее, я надеюсь, выдали бы меня похвалы, которые стали бы расточать моему начинанию мои товарищи по цеху. Ибо что я здесь делаю, лежит всецело вне их сферы и мало похоже на то, что они хотели бы слышать и видеть. Уже отчаянные крики большинства из них о гибели религии не находят во мне отклика, ибо мне не ведома эпоха, которая воспринимала бы религию лучше,

чем современная; и я совершенно чужд староверческих и варварских жалоб, с помощью которых они хотели бы восстановить разрушенные стены своего иудейского Сиона и его готические башни. По этим и иным основаниям я хорошо сознаю, что во всем, что я имею сказать вам, у меня нет ничего общего с моим сословием; отчего же мне тогда не признаться в своей принадлежности к нему, как в любом ином случайном обстоятельстве? Ведь излюбленные им предрассудки никоим образом не должны стеснять нас, и свято почитаемые им пограничные столбы для всех вопросов и бесед не должны иметь значения для нас. Итак, я говорю с вами как человек о священных тайнах человечества, о том, что есть самый глубокий двигатель моего бытия с тех пор, как я мыслю и живу, и что навеки останется для меня высшим, какое бы влияние на меня ни оказали еще впредь движения времени и человечества. И что я говорю, это происходит не из разумного решения, и не из надежды или страха, а также не определяется каким-либо иным произвольным или случайным обстоятельством; напротив, это есть чистая необходимость моей природы; это есть божественное призвание; это есть то, что определяет мое место в мире и делает меня тем, что я есмь. И потому пусть будет и неуместно и неразумно говорить о религии – но то, что меня влечет, подавляет своей божественной силой эти мелкие соображения.

Вы знаете, что Божество неким неотменимым законом принудило само себя раздвоить до бесконечности свое великое творение, слепить всякое определенное бытие лишь из двух противоположных деятельностей и каждую из своих вечных мыслей осуществить в двух враждебных друг другу и все же друг друга обуславливающих и неразрывных формах-близнецах. Весь этот телесный мир, проникнуть вовнутрь которого есть высшая цель вашего исследования, представляется наиболее осведомленным и созерцательным, вечно продолжающейся игрой противоположных сил. Каждая жизнь есть лишь задержанное проявление постоянно возобновляющегося усвоения и истечения, как и каждая вещь обладает своим определенным бытием лишь благодаря тому, что на своеобразный лад соединяет и удерживает в себе противоположные исконные силы природы. Поэтому и дух, как он нам является в конечной жизни, должен быть подчинен такому закону. Человеческая душа – ее преходящие действия, как и внутренние особенности ее бытия, заставляют нас признать это – осуществляет себя преимущественно в двух противоположных влечениях. А именно, в силу одного из них она стремится утвердить себя как нечто особое и тем, в своем развитии, как и в своем сохранении, привлечь к себе окружающее, опутать его сетью своей жизни, впитать его в свое собственное существо и растворить в последнем. Другое влечение есть, напротив, жуткая боязнь одинокой отрешенности от целого, стремление отдаться и раствориться в чем-то более великом, сознавать себя охваченным им и зависимым от него. Поэтому все, что вы ощущаете и делаете в отношении вашего обособленного бытия, все, что вы зовете наслаждением и обладанием, есть действие первого стремления. И с другой стороны, где ваши усилия не направлены на обособленную жизнь, где вы, напротив, ищете и сохраняете равное для всех и объемлющее всех бытие, т. е. где вы признаете в вашем мышлении и действовании порядок и закон, необходимость и связь, право и пристойность, где вы покоряетесь и отдаетесь ему, – там действует второе стремление. Но, подобно тому, как ни одна из материальных вещей не существует на основе лишь одной из этих двух сил телесной природы, так и каждая душа соучаствует в обоих первичных отправлениях духовной природы; и полнота живого мира состоит в том, что между этими противоположными краями – из которых в одном почти исключительно властвует одно стремление, и в другом – другое, так что на долю противоположного приходится лишь бесконечно малая часть, – все соединяющие звенья не только действительно наличны в человечестве, но и все объемлются общей связью сознания; и, таким образом, каждый отдельный человек, несмотря на то, что он не может быть иным, чем он есть, все же познает всякого другого человека столь же отчетливо, как и себя самого, и вполне постигает все отдельные формы человечества. Однако те, кто стоят на крайних концах этого великого ряда, более всего далеки от такого познания

целого. Ибо указанное усвояющее влечение, проникнутое противостоящим ему, принимает характер ненасытимой чувственности, которая, заботясь лишь об отдельной жизни, стремится все более обогащать ее на земной лад, быстро и сильно обеспечивать и развивать ее; такого рода люди, в постоянной смене «между вождением и наслаждением, никогда не выходят за пределы восприятий единичного и, занятые всегда своекорыстными отношениями, неспособны ни ощутить, ни познать общее и целое бытие и существо человечества. Людям иного рода, которые слишком могущественно охвачены противоположным влечением и, лишенные сдерживающей силы, не могут сами приобрести никакого своеобразного развития, истинная жизнь мира должна поэтому также остаться скрытой, как им и не дано творчески влиять на нее и создавать в ней что-либо своеобразное: их деятельность сводится к бесплодной игре пустыми понятиями; и так как они никогда ничего не созерцают жизненно, а посвящают все свое рвение отвлеченным предписаниям, которые все превращают в средство и нигде не оставляют цели, то они терзают себя бессмысленной ненавистью к каждому явлению, которое выступает перед ними с силой и удачей. – Как свести воедино эти крайние удаленности, чтобы преобразить длинный ряд в замкнутое кольцо – символ вечности и совершенства? Правда, нередко люди, в которых оба стремления притуплены и приведены в неподвижное равновесие; но такие люди в действительности стоят ниже, чем представители обеих крайностей. Ибо этим обычным, хотя часто более высоко ценимым явлением мы обязаны не живому союзу обоих влечений; напротив, оба они лишь сокращены и низведены до уровня косной посредственности, в которой ничто не выступает чрезмерно, потому что она лишена всякой свежей жизни. Если бы все, не обитающие на крайних концах, стояли в этой точке, к которой ложная мудрость слишком часто хочет привести молодое поколение, то все отошли бы от верной жизни и от созерцания истины, высший дух покинул бы мир, и воля Божества оказалась бы совершенно невыполненной. Ибо в загадки такой разделенной или доведенной до покоя смеси едва проникнет и более глубокий взор. Лишь его созерцательная сила могла бы оживить рассеянные кости; для обычного же взора, напротив, мир, так заселенный, был бы лишь слепым зеркалом, которое не давало бы поучительного отражения нашего собственного образа и мешало бы видеть лежащее позади него. Поэтому во все времена Божество посылает изредка существа, в которых оба влечения сочетаются плодотворным образом – будь это сочетание непосредственным даром свыше или результатом упорного завершеного самовоспитания. Такие существа вооружены дивными дарами, и путь им прокладывает присущее им всемогущее Слово; они суть истолкователи Божества и его дел и посредники между тем, что без них навеки осталось разъединенным. Я разумею прежде всего тех, кто в своей жизни вычеканивают в особой, своеобразной форме именно упомянутую всеобщую сущность духа, лишь тень которой доступна большинству в призрачности пустых понятий, и именно потому сочетают обе противоположных деятельности. Они тоже ищут порядка и связи, права и пристойности; но так как они ищут, не теряя самих себя, то они и находят. Они не выдыхают своего влечения в невыполнимых желаниях; оно исходит из них как творческая сила. Ради него они действуют и усвояют окружающее, а не ради лишенной всего высшего животной чувственности. Не разрушая, поглощают они, а творя, преобразовывают, всюду вдыхают в жизнь и ее орудия высший дух, упорядочивают и образуют мир, который носит печать их духа. Так они разумно управляют земными делами, являются законодателями и изобретателями, героями и покровителями природы или же добрыми демонами, которые в более узких кругах в тиши создают и готовят более благородное блаженство. Такие люди самым своим существованием доказывают, что они – посланники Бога и посредники между ограниченными людьми и бесконечным человечеством. Пусть обратит на них свой взор тот, кем владеет сила пустых понятий; пусть он узнает в их делах предмет своих непродуманных стремлений, а в единичном, что он доселе презирал, – материал, который он собственно должен обработать; они объяснят ему нерасслышанный им голос Бога, они примирят его с землей и с его местом на ней. Но чисто земные и чувственные натуры

еще более нуждаются в таких посредниках, через которых они научаются постигать то, что было чуждо в высшей сущности человечества их собственным действиям и стремлениям. Они именно нуждаются в том, чтобы кто-либо противопоставил их низшему животному наслаждению иное наслаждение, предмет которого есть не то или это, а единое во всем и все в едином, – наслаждение, не знающее иных границ, кроме мира, который дух научился охватывать; они нуждаются в ком-либо, кто показал бы их боязливому беспомощному своекорыстию иное своекорыстие, через которое человек в земной жизни и вместе с нею любит высшее и вечное, и противопоставил бы их неровному и страстному стремлению к захвату спокойное и верное владение. Познайте отсюда вместе со мной, каким неоценимым даром должно быть явление такого человека, в котором высшее чувство создало воодушевление, уже не могущее скрываться в молчании, у которого почти отдельные биения пульса духовной жизни приобретают способность передаваться в образах и словах и который почти непроизвольно – ибо он мало заботится о чем-либо присутствии – должен изображать для других в качестве мастера какого-либо божественного искусства то, что происходит в нем. Такой человек есть истинный жрец высшего, ибо он приближает последнее к тем, кто привык воспринимать лишь конечное и малое; он представляет им небесное и вечное как предмет наслаждения и единения, как единственный неисчерпаемый источник того, на что направлены все их стремления. Так он пытается пробудить дремлющее зерно лучшей человечности, возжечь любовь к высшему, превратить пошлую жизнь в благородную, примирить детей земли с небом, которое им принадлежит, и противодействовать тяжеловесной привязанности времени к более грубому материалу. Это есть высшее священство, которое возвещает нам внутренний смысл всех духовных загадок и говорит к нам из царства Божия; это есть источник всех видений и пророчеств, всех священных произведений искусства и вдохновенных речей, которые рассеваются наудачу, без мысли о том, найдет ли их чья-либо восприимчивая душа и даст ли созреть в себе их плодам.

## **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.