

*А.К. Судаков*

## **Метафора духовного ока в религиозном умозрении Франца Баадера**

*Андрей Константинович Судаков* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

Статья рассматривает представление немецкого философа Франца фон Баадера о вере и разуме в контексте философско-богословских построений его эпохи. Согласно целостно-синтетическому взгляду Баадера, вера есть глубинный определяющий акт избрания духовного «ока» или «светильника», служащего затем руководством для внешнего зрения и знания. Баадер различает светлое и темное духовное «око», причем только первое может воплотиться во внешнем зрении объектов. Из евангельской метафоры духовного ока рождается намек на оригинальную анти-картезианскую перспективу в метафизике веры.

**Ключевые слова:** Баадер; Ботен; положительное духовное зрение; отрицательное духовное зрение; внешнее (объективное) зрение; вера; знание; неверие

1. Франц Ксавер фон Баадер родился 27 марта 1765 г. в Мюнхене в семье лейб-врача. Кончив курс университета, он сначала помогал отцу в его практике; но вид человеческих страданий, по его собственному признанию, был невыносим для него, и занятие медициной пришлось оставить. Молодой человек принимается за минералогию и химию, и даже защищает по химии диссертацию «О теплороде» (1786); чтобы не оставить свое знание сугубо книжным, осматривает баварские шахты и рудники. Но самообразования недостаточно; Баадер проходит полный курс горной науки в Горной академии во Фрайберге. К этому времени относятся технические работы, к примеру «Опыт теории взрывных работ». При этом он тщательно знакомится с горнорудными промыслами северной части Германии, а затем также Англии и Шотландии. Здесь, однако, его интересует не только горное дело, но также политический строй королевства, а также впервые пробуждается интерес к философии. Видимо, познания молодого человека были столь основательны, что ему было даже предложено место директора на одном серебряно-свинцовом руднике в Девоншире, однако он отказался.

Вернувшись в Мюнхен, будущий философ поступает на государственную службу. В технической части его достижением оказывается разработка новой технологии производства стекла, использующей не поташ, а глауберову соль;

разработка опять-таки не чисто умозрительная: Баадер организует в Баварском лесу большой стекольный завод, где проводит эксперименты по этой новой технологии. Время, свободное от должностных занятий горным делом и металлургией, всерьез посвящено философии. Самые важные авторы для Баадера – Беме и Сен-Мартен; интерес к Беме не случаен даже «стилистически» – известно большое значение натурфилософских и просто «геологических» метафор и терминов в поэтической философии герлицкого сапожника. Одновременно в центре внимания Баадера с самого начала оказывается философия Шеллинга, в которой его, несомненно, всего более привлекает широкий натурфилософский синтез. «Материалы по элементарной физиологии» (1797) и «О пифагорейском квадрате в природе» (1798) отражают этот двойкий философский интерес автора. С 1807 г. Баадер начал читать лекции в Мюнхене; первое время это – только лекции о горном деле и пробирном искусстве. Два года спустя выходят в свет ранние философские работы баварского оригинала<sup>1</sup>, к которым прибавлены программные «Материалы по динамической философии». В 1813 г. написаны две другие значительные работы философа: «Мысли о великой взаимосвязи мировой жизни» и «Обоснование этики при помощи физики».

Но это время заставляет его обратиться к третьей существенной области его теоретической работы: философии и практике социальности (*Sozietät*). Будучи убежденным противником навязанного французами «Рейнского союза», Баадер в 1814 г. обращается с посланием к трем монархам победоносной антинаполеоновской коалиции – России, Пруссии и Австрии; основной пафос послания – необходимость христианской политики. Поворот от подземных проблем к наземным философ обосновал для читающей публики на следующий год в сочинении «О рожденной Французской революцией потребности нового и более тесного сопряжения религии и политики». Повторное обращение к трем монархам подействовало по крайней мере на русского императора, который под его влиянием утвердился в мысли об учреждении Священного Союза. Князь А.С. Голицын, русский министр просвещения, вступил в контакт с Баадером, и по его поручению философ семь лет присылал ему свои научные доклады. Это время жизни отмечено для Баадера новым направлением философского внимания: он обращается к религиозно-философским темам, читает святых отцов, схоластов, теософических писателей разных времен; результатом этих занятий стали такие работы, как «О молнии как отце света», «О Евхаристии». Горное ведомство баварской короны провело в 1820 г. сокращение штатов, и Баадер потерял должность горного советника. Нельзя сказать, чтобы горное дело совершенно потеряло после этого значимость для него, но фокус жизни определенно переместился в другую область: в его уме появляется проект всеевропейской академии религиозной науки как силы, противодействующей и иезуитам, с одной стороны, и светскому энциклопедизму, клонящемуся к рационализму и вольтерьянству, с другой стороны. И начать осуществление этого проекта Баадер считал нужным с Российской империи, с Петербурга. Государства Европы, которые должно было охватить это небывалое сообщество, разделены религиозной рознью, и это различие христианских убеждений для проекта Баадера определенно препятствие, но препятствие преодолимое:

<sup>1</sup> Перевод одной из этих ранних работ был опубликован нами в альманахе «Философия религии» [Баадер, 2011, с. 332–351].

с проектом академии соединяется проект соединения восточной и западной Церкви, равно как и протестантских конфессий, которое также должно было начаться в России. Религиозно и духовно соединенная Европа могла в таком случае противостоять уже в политическом отношении и революционным устремлениям, и архиконсервативным идеологам застоя. Баадер отправляется в Россию, и ожидает решения по своему беспрецедентному делу в имени своих знакомых Иксюлей в Эстляндии. Рескрипт из столицы пришел, но это было повеление немедленно выехать из пределов империи. Не веря в такой печальный исход, Баадер еще на семь месяцев задерживается в Мемеле, надеясь на то, что, может быть, русские знакомые все-таки передумают, но к его удивлению перемен не произошло, и пришлось возвращаться в Мюнхен. Философ предполагал, что причиной отказа Русского двора от проекта было подозрение в демагогических и иезуитских намерениях с его стороны, т. е. опасение, что проект клонится к подчинению Православной церкви католической догматике. Однако в это же самое время Баадер завершает и издает одну из главных своих работ собственно по философии – «*Fermenta cognitionis*» (1822–1825).

После возвращения философ назначен почетным профессором Мюнхенского университета; его чтения посвящены науке познания, Беме, религиозной философии. В аудитории всегда присутствуют иностранцы: французы, венгры, итальянцы, англичане. Среди слушателей Баадера были русские и поляки. С этим связан один любопытный сюжет: интересно было бы выяснить, слушали ли Баадера братья Киреевские, занимавшиеся в Мюнхене в 1829–1830 гг. Лекции о религиозной философии и о «спекулятивной догматике», представляющие собой свод философско-теологических взглядов Баадера, написаны им именно в эти годы. Однако в академические чтения вмешалось министерство внутренних дел: дело в том, что из некоторых напечатанных в это же время сочинений лектора становилось понятно, что он полагает нужным противопоставить христианской истине «католицизма» искажающий его «папизм», который есть не что иное как ортодоксально-клерикальный абсолютизм, светский и духовный. Рескриптом теперь уже отечественного министерства чтение лекций о религиозных вопросах Баадеру было воспрещено (1838). На публикации запрет не распространялся, и об «освобождении католицизма от римской диктатуры» философ продолжает высказываться печатно. Корпус религиозно-философских работ дополнился в эти годы трактатом «Западный и восточный католицизм, более во внутреннем, существенном, нежели во внешнем отношении». В этой книге философ напечатал, в частности, одно из писем к нему русского литератора С.П. Шевырева, который, по некоторым сведениям, и послужил одним из источников познаний Баадера о «восточном католицизме», т. е. духовном строе православия. В свою очередь, Шевырев опубликовал в «Москвитянине» свои беседы с Баадером о «христианской философии». Публикация была посмертной: разнообразные умственные занятия и житейские столкновения сказались Баадеру болезнью сердца, которой не смогло преодолеть лечение на водах Тельца. 23 мая 1841 г. своеобразный баварский мыслитель скончался.

2. Публикуемая в этом номере статья Ф. Баадера о вере и разуме появилась в совершенно необычную эпоху общественной и интеллектуальной жизни Европы. С одной стороны, это было время восстановления или новой редакции «старого режима», симптомом чего была «июльская монархия» во Франции: на

троне вновь были Бурбоны. С другой стороны, это все-таки было пореволюционное время, та же монархия Бурбонов была монархией буржуазной, с хартией прав и свобод гражданина, и две французские революции внесли неизгладимые изменения не только в строй и пульс общества большинства европейских стран, но и в сам смысл, темп и ход европейской истории: общества за несколько десятилетий пережили несколько перемен «духа времени» и совмещали в себе теперь не одно-два, а несколько трудносоединимых общественных убеждений; после якобинского перелома и бонапартистского организующего «замирения» переменились смыслы политических устремлений лиц и партий, так что «законом и порядком», «свободой», «правом», «справедливостью» именовалось уже совсем не то, что понималось под этим до революций. Молодой русский литератор Киреевский так обозначил эту особенность в статье «Деятнадцатый век»: «... взгляните на европейское общество нашего времени: не разногласные мнения одного века найдете вы в нем, нет! Вы встретите отголоски нескольких веков, не столько *противные* друг другу, сколько *разнородные* между собою... И каждый... будет отличаться от всех других во всех возможных обстоятельствах жизни, одним словом, каждый явится перед вами отпечатком особого века»<sup>2</sup>. Причем это новое положение, как отмечал и сам Киреевский, проявлялось и в области религии и философии. Революционная пора жила под знаком рационализма и натурализма, под лозунгом умозрительного отрицания старых убеждений как якобы предрассудков. Эпоха Наполеона дала начало мистическим идеалистическим системам, обращавшим внимание на проявления Духа в мире, и соответственно обозначилась возрождением мистицизма в философии и в верованиях; мистические течения оказались созвучны пафосу насильственного единства всех под одной властью, только что вместо священной Римской империи была теперь универсальная монархия Наполеона. Стремление к миру и соглашению этих тенденций дало начало примирительному синтезу, симптомом которого в философии была система тождества Шеллинга и юного Гегеля. Уже в эту синтетическую эпоху разумом и мистикой именовалось нечто иное, чем в традиции времен «старого режима». Дальнейшее движение духа времени вело к соединению этого умозрительного интеллектуального и культурного синтеза с непосредственностью жизни, к синтезу естественному, и соответственно к появлению поэзии жизни, положительной философии, практического направления в науках, хотя бы основанием их по-прежнему служило учение о Духе мировом и частном. В этих условиях, если под правилом разума понималось в целом то же самое, что и в предшествующую, рационально-радикальную эпоху, и потому рационализм нового периода европейской истории был просто честным наследником рационалистов прежних эпох, – смысл мистического направления мысли уже не мог быть прежним. Поэтому, в частности, и в философии религии это направление уже не представлялось венцом и суммой, так что, например, в «Философии религии» Эшенмайера о «мистицизме» трактует второй, а не итоговый третий том<sup>3</sup>. Поэтому же, в частности, «фидеизмом» в новых условиях называли свою позицию мыслители и богословы, по существу бывшие сторонниками «наполеоновского» искусственного, демаркационного синтеза установок «чистой веры» и «чистого разума».

<sup>2</sup> Киреевский, 2006, с. 9.

<sup>3</sup> Eschenmayer, 1822.

Последнее имеет прямое отношение к непосредственному поводу появления публикуемой работы Баадера. Она написана по поводу одной программы, напечатанной французским богословом Ботеном. Имеет смысл остановиться здесь на этой фигуре, поскольку позиция Ботена (о чем в статье прямо не говорится ни слова) является, по существу, одной из двух *ложных*, с точки зрения мюнхенского философа, установок «философов и богословов» в вопросе о соотношении веры и разума в делах религии. Если же очертить две ложные теории, станет более определенно ясно, какую позицию вопреки им намерен отстаивать сам Баадер.

Луи Эжен Мари Ботен (Bautain) (1795–1867) учился в парижской Эколь Нормаль, где испытал влияние Виктора Кузена, известного пропагандиста немецкого идеализма во французской культуре первой половины XIX в. В 1816 г. он стал профессором философии в королевском колледже в Страсбурге, а год спустя – на факультете словесности Страсбургской академии. Однако в 1822 г. чтение курсов было приостановлено, поскольку против лектора было выдвинуто обвинение в том, что он сотрясает «основания религиозных и моральных верований» и отрицает силу разума. Парадокс в том, что ведомственное распоряжение было совершенно точно в формулировке: Ботен действительно усомнился в разуме философов, но в пользу веры. Освобожденный от философских лекций, Ботен изучает медицину. В это время он переживает тяжелый духовно-психологический кризис, преодоление которого приводит его к религии. В 1828 г. Ботен становится священником; после чего его восстанавливают на профессуре; однако в 1834 г. опять следует обвинение в ереси и увольнение с должности. Аббат Ботен руководит небольшой семинарией Сен-Луи в Страсбурге, а в 1841 г. вынужден уехать в столицу, т. к. оказывается в богословски мотивированном конфликте со страсбургским епископом. С 1849-го он назначается в должность генерального викария диоцеза Париж и десять лет состоит профессором евангельской морали богословского факультета Сорбонны, пользуясь большой известностью как церковный оратор.

Что же отстаивает Ботен как богослов и философ<sup>4</sup>? Следуя средневековым отцам-схоластам, он строго различает разум и веру. Разум, подчеркивает он вслед за Кантом и своим учителем Кузеном, бессилен познать истинную природу вещей в себе. Однако, в дополнение к разуму, человеку дарована способность «интеллигенции», посредством которой он приходит в соприкосновение с высшей духовной реальностью. «Интеллигенция» не дает нам систематической истины, она заключает в себе только зародыши высших идей. Эти последние оплодотворяются в уме, если соединяются в нем с фактами, сообщаемыми божественным Откровением. Именно эти факты Откровения философия может *систематизировать* при помощи научных методов; однако *получить* их своими методами она так же бессильна, как метафизически бессилён кантианский чистый разум. Это факты, но это особенного рода факты. Данные положения Ботен защищает для того, чтобы обеспечить интеллектуальные

<sup>4</sup> Упомянем здесь основные сочинения аббата Ботена: «Мораль Евангелий, в сопоставлении с моралью философов» (1827, 2 изд. 1855); «О преподавании философии во Франции в XIX столетии» (1833); «Экспериментальная психология» (2 т., 1839); «Моральная философия» (2 т., 1842); «Религия и свобода, рассмотренные в их взаимных отношениях» (1848); «Человеческий дух и его способности» (1859); «Философия права с христианской точки зрения» (1860); «Совесть или правило человеческих поступков» (1861).

права философии, но также и сохранить в неприкосновенности религиозную свободу верующего. Вера получает в «удел» некоторую исключительно ей принадлежащую область, огражденную от посягательств философской и научной рациональности. Вера совести и евангельское Откровение обладает собственной реальностью и собственными «фактами», однако философско-богословская рефлексия и систематизация этих «фактов», совершающаяся под девизом «фидеизма», не есть диктаторское отрицание и подавление рациональной науки и философии, а только попытка установить между ними и богословием законные и непереходимые границы. Ботенов «фидеизм», законное дитя эпохи секуляризации мысли и жизни, есть не догматическая философия отвлеченной веры, но проект полюбовного развода веры и разума, поддержанного критико-философскими аргументами о том, что они ведь, в самом деле, решительно ничего не смыслят в юрисдикциях друг друга, а потому духовно, нравственно и практически будет лучше и полезнее держать их на расстоянии друг от друга. Иными словами, это в основе своей, строго говоря, не абсолютный фидеизм, а *абсолютный дуализм веры и разума*.

Мы сказали, что это – одна из двух ложных исходных позиций. Вторая есть рассудочный рационализм философии «просвещения», для которой отвлеченный формальный разум есть высший критерий в деле познания и также в религиозных вопросах, насколько при этой установке еще сохраняется место для религии. Собственно, при этом взгляде судьей остается только разум философии и науки: так, Кант в своей «Критике чистого разума» трактовал веру с точки зрения оснований признания того или иного положения истинным. Если это признание имеет достаточно оснований в субъективном отношении, но недостаточно в объективном отношении, то речь идет о *вере* в данное положение; восполнение объективных оснований для признания за истину делает положение содержанием *знания*<sup>5</sup>. По существу, истина, как полная и обоснованная истина, признается при таком взгляде только за знанием (науки и философии), тогда как вера (в частности, религиозная) считается чем-то несовершенным и незавершенным, что поэтому должно в исторической перспективе уступить место объективному положительному знанию. Гегель определял этот рационалистический монизм как поражение духа перед «конечной рефлексией, назвавшей себя разумом и философией»<sup>6</sup>, и отмечал, что религия в полном праве «оградить себя от такого разума и такой философии и объявить себя враждебной по отношению к ним», что не дает ей права на отрицание *всякого* разума и *всякой* вообще философии<sup>7</sup>. Однако сам он при этом полагал, «что содержание философии и религии одно и то же»<sup>8</sup>, хотя и имеется некоторое метафизическое содержание, не относящееся к религии. Различие между формами самосознания абсолютного духа понималось у Гегеля как различие в форме и способе осознания этого содержания, и в этом различии религии отводилось наглядное представление, философии же – самодвижущееся диалектическое мышление. Если истина самомышления есть истина философии, то отношение между нею и религиозной верой определяется опять в смысле безграничного превосходства разума и знания над верой положительной религии, – только сам разум

<sup>5</sup> Кант, 1998, с. 604 (В850).

<sup>6</sup> Гегель, 1977, с. 394.

<sup>7</sup> Там же, с. 395.

<sup>8</sup> Там же, с. 394.

меняет свою форму и восходит на некую новую ступень, так что по отношению к нему разум «просвещения» оказывается всего лишь рассудком. Зато он сам столь же безусловно требует признания своего монархического достоинства. *Абсолютный монизм* рациональной философии совершенно закономерно оказывается в отношении вражды с положительной религией откровения, что констатирует и сам Гегель при обсуждении упреков в атеизме и пантеизме, выдвигаемых верующими в адрес философствующих; однако корень проблемы не в том, что это именно философски-рациональный монизм, а в том, что это вообще *монизм и абсолютизм*, – в том, что абсолютный дух религии не является *настолько* гармонически единым, насколько это требуется для утверждения тождества его содержания содержанию логической философии (вне зависимости от основополагающей для нее версии логики). Абсолютный монизм откровенной религиозности, чуждое и враждебное разуму и философии отвлеченное благочестие, представляет собою другой вариант отвлеченного монизма в этом вопросе, и признает полной и цельной истиной только истину веросознания, истину же разума, стремящегося к полноте и завершенности в себе, всегда и принципиально подозревает в том, что в ней «слишком мало Бога», что она уводит от благочестия и добродетельной жизни и что поэтому культура разума враждебна культуре этого благочестия.

Таким образом, философы и богословы, обсуждая проблему веры и знания, разделились между собою относительно того, кому из них следует отдать «пальму первенства», однако даже те из них, как например Ботен, которые не согласны признать монархических притязаний за верой или разумом и отстаивают философию веры при скромном допущении заповедника также для разума науки, так же точно, как и последовательные монисты, убеждены в существовании раскола между верою и разумом, религией и наукообразным знанием, и вся разница только в том и состоит, признают ли они этот раскол *непреодолимым*.

3. С этой констатации и начинается Баадер: философы и богословы утверждают существование раздора и противоречия между верой и разумом, уверяют, будто они контрарно друг другу противоположны, так что, если последовательно выразить их точку зрения, то получится, что для того, чтобы держаться веры, следует отказаться от знания, и наоборот, – и если договаривать до конца, верующий может жить только верой, а знающий – только знанием. Философы и богословы уверяют также, будто вера есть нечто неизменное, покоящееся, а значит, нечто по определению принадлежащее только прошлому, истории; они думают, будто бы в делах веры нет и не может даже быть никакого движения, т. е. прогресса. При таком понимании дела поддержание, сохранение, веры в человеке возможно только в смысле ее консервации в ее историческом облике известной эпохи – через догматическую фиксацию и артикуляцию, но это означает: через остановку движения живой жизни веры. Христианство есть данность исторического вероучения, «учение отцов наших»: причем в этом убеждении, по Баадеру, сходятся рационалисты, отрицающие христианскую истину, и богословы-догматисты, намеренные ее отстаивать. На самом же деле вера, знание и незнание суть две функции человеческого духа, друг друга дополняющие и поддерживающие. Для свободного употребления разума вера есть то же, что для свободного движения тел физическая опора, или что

есть мотив для свободного воления; но этой метафорой Баадер хочет сказать вовсе не только то, что вера – опора знания, но что они взаимно друг для друга необходимы. Употребление разума невозможно без свободного акта верования; и так же точно невозможно верить, если не употреблять своего разума.

Поэтому там, где имеется видимость противоречия, раздора и конфликта между верой и разумом, на самом деле противоречат друг другу не вера и разум, а только две веры: вера веры и вера чистого разума. Наука же или знание оказываются для них обеих только средствами, орудиями, или точнее – орудиями (наступления или обороны). Вера рационалистического неверия сама по себе не имеет за собой никаких разумных оснований, никаких, как выражается Баадер, «резоннов», – эта вера *существенно безосновательна*, и поэтому для того, чтобы прилично выглядеть в приличном обществе, оказывается вынуждена сочинять себе такие основания и «резоны», изобретать себе систему мирозерцания, т. е. рассуждать и умствовать: вера рационализма поневоле оказывается умствованием, – вернее, такая вера необходимо скрывается за всяким рационалистическим умствованием.

Аналогия с волением получает дальнейшее развитие: волящий не создает себе своего мотива, но начинает с того, что признает мотив и определяющее основание своей воли чем-то отличным от Я, а затем выбирает из нескольких представляющихся ему возможных мотивов, отождествляя себя с одним из них, т. е. решая, которому из них он намерен последовать. Так же точно обстоит дело и с познанием: познающий не создает сам из себя того источника света, который освещает ему путь познания, просвещает его; такие источники света уже имеются перед ним, тот или другой светильник уже «предлагает себя» человеку в качестве духовного светильника, и человек только решается последовать тому или другому. Это значит, в представлении Баадера, что человек, поскольку он не может обойтись без источника света, чтобы видеть и познавать, принимает и признает тот или иной светильник, как свой, то или иное «око», как свое око, *входит* в это око и видит отныне только через это око и этим оком. Это вхождение оком в светильник истины, это подчинение своей познавательной жизни данному светильнику истины, и есть акт веры; напротив, выхождение, т. е. отрицание этого ока и светильника как своего и истинного, неподчинение и непослушание свету этого светильника, есть неверие. Соответственно, как вера, так и неверие есть акт выбора и подчинения, и потому в нормальном случае должна быть свободной. Это выбор между тем или другим духовным оком.

Здесь, впрочем, сам собой напрашивается контрдовод: чтобы выбрать между одним и другим оком, чтобы войти в око и подчиниться ему, уже нужно видеть, или хотя бы обладать способностью (возможностью) зрения. Ибо чем же еще, если не зрением, мы совершаем это вхождение в светильник, что же еще, если не зрение, подчиняется или не подчиняется светильнику? Баадер призывает к осторожности: обычное заблуждение или недоразумение философии состоит в этом пункте именно в том, что философы признают только такое познание, которое приходит само собой, подобно принудительному для каждого внешнему ощущению. Между тем, кроме этого познания или зрения, дарованного или предлагаемого нам как данность, есть еще познание или зрение, которое вменяется нам только в задачу и отнюдь объективно не дано, и которое



даруется принимающему эту задачу и соответственно с нею ищущему знания. Ясно, что выбор ока для вхождения и подчинения не может иметь в виду этот выбор между высшим зрением как даром и низшим зрением как данностью. Речь идет только о выборе между двумя духовными очами, «предлагающими себя» во временной жизни через объективно-принудительное внешнее зрение. Избрав верой (точнее, это избрание, как мы видим, и есть собственно для Баадера вера) то или другое око, человек сознательно предает себя ему, методически и всю жизнь формирует в себе именно данный вид зрения, так что даже смерть во времени не производит в нем никакой резкой перемены, а только предоставляет человека также и в вечности тому духовному зрению, в котором он себя во-ображал (в которое он себя во-образовывал) во временной жизни. Выбору и вхождению должно предшествовать и обуславливать его некое зрение, но это обуславливающее зрение не есть данность, а есть задача и проблема для человека; более того, богословски спорен даже вопрос о том, возможно ли оно для человека вообще или человека надо признать радикально слепым и бессильным в духовных вопросах. Даже если он слеп, он может и должен *желать* исцелиться и прозреть духом, действием благодати, стремиться к прозрению и верить в его возможность. Евангельского слепца Христос не случайно спрашивает: чего ты хочешь от Меня? (Лк. 18:40–41). Действие целительной благодати необходимо предполагает веру, едино с верой исцеляемого. Поэтому, не разворачивая всего узла проблем, Баадер уподобляет это обуславливающее зрение, так сказать зрение *in antecedentia*, **предваряющей благодати традиционного богословия**. В религиозных делах не может быть слепой веры: такая вера означала бы слепую волю, желающую того, чего сама не знает. Избирающий акт веры может совершаться только в ясном свете знания, при отчетливом видении того, во что мы веруем. Исходная посылка Баадера позволяет ему строго утверждать: сама по себе вера не есть знание, а есть акт избрания, экзистенциального выбора одного или другого духовного ока. В свете этого избрания совершается затем «обычное» видение и знание; но вопрос состоит прежде всего именно в том, что это за выбор и между какими возможностями.

В этом месте рассуждения философа Баадера в его ткань вступает изречение из Нагорной проповеди Христа: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф. 6:22–23). По толкованию нашего философа, здесь говорится об оке света, принятие которого и вхождение в которое делает светлым все тело, и оке тьмы, принятие которого погружает все тело в темноту. Поскольку речь идет об избрании и вхождении как положительном свободном акте, тьма не может означать здесь просто отсутствие света, но это есть некая «содержательная» тьма: ненормальное, отрицательное или «темное» зрение, занимающее в человеке место «светлого», и более того: сопротивляющееся нормальному зрению и исключаяющее себя из его круга. Это важная особенность философии веры Баадера: согласно его пониманию, неверие и атеизм суть не «ноль» веры, не отсутствие или пустота, а «отрицательная величина», подобная тем, которые предлагал ввести в философию ранний Кант: поскольку же это не «ноль», а отрицание, отрицательность, задача миссионера и проповедника перед лицом этой отрицательности состоит не в заполнении некой пустоты, но в измене-

нии качества всегда «наполненного» духовного ока. Неверующего нужно не *убедить*, т. е. наполнить убеждением, а именно *переубедить*. Полное понятие о положительном духовном зрении предполагает его как внутреннее и внешнее, субъективное и объективное, зрение; предмет этого положительного духовного зрения есть поэтому как бы абсолютное Я Фихте, полный субъект-объект. Отрицательное же или аномальное духовное зрение есть только внутреннее, субъективное или имажинативное зрение: оно только *желает* утвердить себя также и как внешнее объективное зрение; желает, но по-настоящему сделать этого не может. Субъективное не тождественно в нем объективному; и этот раздор держит темное зрение в плену и мучает его. Напротив, чисто внешнее объективное зрение есть именно только внешнее, и потому ему не соответствует, однако и не противоречит, никакое внутреннее и субъективное зрение и никакой внутренний образ. Поэтому у того, кто руководствуется одним лишь внешним зрением, никакого внутреннего раздора и конфликта из этого не возникает. Он «видит», но видит сугубые объективности, «вещи»; к духовной же реальности он при этом слеп. Он не видит необходимости в самом по себе духовном око и высшем зрении, не видит смысла в самом акте избрания духовного светильника для познающего и волящего Я; он – тот, кого евангельская проповедь называет видя не видящим и не разумеющим (Мф. 13:13), т. е. имеющим глаза (внешние), чтобы видеть, но не видящим, – или тот, о ком поэт говорит: «Они не видят и не слышат, Живут в сем мире, как впотьмах». Сам факт, что чисто внешнее объективное зрение есть, можно установить только если приостановить светлое или темное духовное зрение: без того оно постоянно смешивается с этим последним, будучи от него существенно отлично. Напротив, в состоянии экстаза или в ином состоянии, когда проявляется духовное зрение, зрение чисто внешнее может легко устраняться и приостанавливаться. Тем не менее мысль Баадера состоит здесь в том, что три намеченных им вида зрения – светлое и темное духовное (обращенное или стремящееся обращаться на цельный предмет знания/зрения) и чисто внешнее или объективное зрение – существуют в тесной взаимосвязи. Это именно о них сказано: если (духовное) око твое будет чисто, тело (материальное или объективное зрение) будет светло, а если око будет худо, то и тело будет темно.

Но теперь эта евангельская метафора духовного ока (дополняемая, как видим, у мюнхенского философа образом ока противодуховного, но в эту меру сугубо субъективного и внутреннего) получает дальнейшее философское развитие. Если вера есть выбор ока для духовного зрения, то совершенно ясно, что человек не может не совершать этого выбора, и постольку не может не верить; вопрос только в том, во что или, точнее, в кого он при этом верует. Последнее уточнение у Баадера тоже не простая стилистика: оно имеет философское же обоснование. Мой разум может опираться только на сущность разумной, а следовательно, личной природы; поскольку же опорой разумной деятельности служит априорный акт веры, то нужно заключить, что этот акт всегда личностен, а именно: обращен на некоторую личность – в вещь я верить не могу. Предмет моего верования есть необходимо нечто внимающее мне и меня разумеющее; абсолют как объект «движения разума» есть по определению личный абсолют. Эта посылка четко отличает мысль Баадера от всякого рода абстрактного универсализма и рационализма в философии религии; Бог, в которого возможно

веровать, по его убеждению, есть не Понятие<sup>9</sup>, а Понимающий. Предпосылка всякого знания – знание о том, что высшая Личность знает меня; условие всякого воления – воля моего Творца, волящая меня самого; условие всякого видения есть то, что Сущий видит меня. Условием возможности всякого частного, человеческого усмотрения и знания является «вдвинутость» этого частного в усмотрение и знание самого абсолюта. Только положительное духовное зрение обладает и полнотой, и единством внешнего и внутреннего аспектов, – только оно цельно, потому что только оно коренится в высшей Личности и в свою очередь обращено к ней же. А это в свою очередь потому, что только верующий может быть целостен, только уверовавший может быть исцелен, только в вере основание подлинной действительности духовного существа в Боге. В этом контексте закономерно появляются имена Мальбранша и Декарта. Мальбранш полагал, что всякое истинное знание и видение есть видение в Боге; Баадер согласен с этой мыслью, но отмечает, что это – не факт, а норма: нам следовало бы видеть все в Боге, т. е., в его терминологии, через око положительного духовного зрения, через око веры. Адам согрешил и утратил это око, но оно открылось вновь (в христианском мире), поэтому теперь *не видеть в Боге – личная вина человека*. Слепота того, кому предложены все достаточные средства для обращения духовного ока к Богу, уже не может быть признана извинительной слабостью. Столь же закономерно философ вспоминает и о картезианском *cogito*. Оно переворачивает истинное положение дел, вызывая в уме иллюзию, что допущение бытия Божия есть некое необязательное следствие самодостовверного сознания бытия мыслящего Я, – тогда как на деле само это мышление в Я и само это Я возможно только при предположении доопытного мышления в бесконечном Я, и соответственно при предположении бытия личного Творца. Естественно, что Баадер поддерживает поэтому парадоксальную на первый взгляд мысль Ботена о том, что доказательство бытия Божия, предложенное Декартом, ведет не к вере, а к атеизму. Логичным следствием этой метафизической слепоты разума оказывается для Баадера, в частности, философия моральной и религиозной автономии разумного субъекта. Кантовский чистый разум слеп именно в этом, существенном, духовном отношении: он верует, будто восприятие есть не приятие, а его собственное деяние<sup>10</sup>, и постольку честно наследует принцип картезианского *cogito*.

4. Особенность философской публицистики Франца Баадера такова, что его тексты почти никогда не посвящены только тому предмету, который вынесен в заголовок, а иногда титульный предмет и вообще занимает в них меньше места, чем предметы иного рода. Публикуемая статья не исключение: здесь достаточно много внимания уделено вопросам общественным и, так сказать, миссионерским: способам проповеди вероучения и противостояния духовному невежеству и неверию, причем именно в современной Баадеру Европе. При всем стремлении Баадера к стилистическому единству и «ровности» многие намеки автора затрагивают не связанные с основной темой статьи вопросы, как, например, утверждение, что революция есть нечто лишь «узурпирован-

<sup>9</sup> То самое, которым он против воли философствующего оказывается в контексте религиозно-философского рационализма и даже в контексте искренно пытающегося преодолеть рационализм гегельянства, о котором Баадер и поминает тут же в сноске.

<sup>10</sup> См. об этом: Судаков, 2011.

но» сущее, и случается только там, где не произошло доброй эволюции, или такая эволюция не была вовремя поддержана усилиями власти. Мы намерены продолжать работу по переводу Баадера и поэтому надеемся, что эти и другие отвлеченные и невнятные без контекста суждения философа постепенно прояснятся для русского читателя, по мере того, как Франц фон Баадер будет превращаться для него из неизвестного и иноземного оригинала – в философского собеседника и соратника.

### Список литературы

Баадер, 2011 – *Баадер, Ф.фон.* О Кантовой дедукции практического разума и абсолютной слепоте этого последнего // *Философия религии: альманах. 2010–2011.* М.: Наука, 2011. С. 332–354.

Гегель, 1977 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.

Кант, 1998 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. 655 с.

Киреевский, 2006 – *Киреевский И.В.* Деятнадцатый век // *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* Полн. собр. соч. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. Калуга: Гриф, 2006. С. 7–32.

Судаков, 2011 – *Судаков А.К.* Баадер, Кант и возможность спасения // *Философия религии: альманах. 2010–2011.* М.: Наука, 2011. С. 327–328.

Eschenmayer, 1822 – *Eschenmayer C.A.* Religionsphilosophie. Bd. 2: Mystizismus. Tübingen: Laupp, 1822. 320 S.

## The Metaphor of a “Spiritual Eye” in Franz Baader’s Religious Speculation

*Andrey K. Sudakov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

This paper discusses the views of the German philosopher Franz von Baader on faith and reason, in the context of philosophical and theological formations of his lifetime. According to Baader’s holistic synthetical concept, faith is an intrinsically determinative act of choice, finding for oneself a spiritual ‘eye’ which from now on serves as a guidance for the external vision and knowledge. Baader distinguishes between a light and a dark spiritual ‘eye’, whereby only the former can take shape in an external vision of objects. Out of an evangelical metaphor of a spiritual ‘eye’ arises a hint for an original anti-Cartesian perspective in the metaphysics of faith.

**Keywords:** Baader; Bautain; positive spiritual vision; negative spiritual vision; external (objective) vision; faith; knowledge; disbelief