

А. В. Филиппович

Белорусская государственная академия искусств, Минск

A. Filippovich

Belorussian State Academy of Arts, Minsk

УДК 141.339(091)

РОЛЬ ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА В ФОРМИРОВАНИИ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

THE ROLE OF WESTERN ESOTERICISM IN THE FORMATION OF CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY

В статье раскрывается роль западного эзотеризма в формировании немецкой классической философии, выявляются особенности немецкой идейной ситуации эпохи Просвещения. Значительное внимание уделяется герметизму и исследованию его влияния на представителей немецкой классической философии.

Ключевые слова: западный эзотеризм; немецкая классическая философия; герметизм; алхимия; парацельсизм; Каббала; пиеизм; натурфилософия; теософия.

The article deals with the role of Western esotericism in the formation of classical German philosophy, analyzing characteristics of German intellectual situation in the Age of Enlightenment. Special attention is given to Hermeticism and its influence on the representatives of classical German philosophy.

Keywords: Western esotericism; classical German philosophy; Hermeticism; Paracelsism; alchemy; Kabbalah; pietism; natural philosophy; theosophy.

Немецкая классическая философия резко выделяется среди течений Нового времени, неожиданно прерывая своим появлением лавинообразный поток идей механицизма, эмпиризма, сенсуализма и рационализма – преобладающих черт философского мировоззрения XVII–XVIII вв. Необычность немецкой классической философии в немалой степени связана с влиянием западного эзотеризма, который стал прибежищем для представлений, отвергнутых эпохой Нового времени. Западный эзотеризм XV–XVIII вв. включал в себя ренессансное обновление герметизма и «оккультной философии» в контексте неоплатонизма, алхимию, парацельсизм, розенкрейцерство, христианизированную Каббалу, теософию и масонство [1, р. 338]. Среди этих течений особое место занимал герметизм, религиозно-философское течение Античности, новая история которого началась со сделанного М. Фичино перевода трактатов «Герметического свода», пользовавшегося такой популярностью, что с 1471 по 1641 г. он выдержал 25 изданий [2, р. 184].

Для ренессансных философов тексты Гермеса Трисмегиста, вымышленного египетского мудреца, представляли собой более древнее и глубокое

знание, нежели греческая философия и христианская теология. В философии герметизм углубил идею человека-микрокосма с неограниченными возможностями познания и творческого преобразования мира, подчеркнул важность постижения природы и выдвинул идею «вечной философии» (*philosophia perennis*), объединявшей в единое целое все учения. В религии герметизм предлагал «древнюю теологию» (*prisca theologia*), общую для всех религий, способствуя преодолению религиозных конфликтов. Охватывая собой также естествознание, искусство и политику, герметизм воплощал древний идеал единого универсального знания, который впоследствии нашел свое отражение и во всеобъемлющих системах немецкой классической философии.

Эпоха Нового времени заменила возникший под влиянием герметизма сложный символический образ магического и одушевленного космоса Ренессанса упрощенной аналитической картиной механистической вселенной Декарта и Ньютона. В этой ситуации герметизм с его религиозной ориентацией, онтологией невидимого и семиотикой символизма не мог стать эпистемологической основой современного естествознания [3, р. 114]. Кроме того, в начале XVII в. Исаак де Казобон показал, что тексты «Герметического свода» были написаны не ранее I в. [4, р. xii]. Изгнанный из философии, герметизм в XVII–XVIII вв. обосновался в течениях западного эзотеризма – розенкрейцерстве, теософии, масонстве и месмеризме. Поскольку научные запреты тесно переплелись с религиозными и политическими, сторонники герметической картины мира переводили ее на новый философский язык, в котором было трудно распознать черты «древнеегипетской мудрости».

Учения И. Канта, И. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля сформировались в особой немецкой культурной ситуации XVIII в., где наряду с концепциями Просвещения были распространены проникнутые герметизмом идеи теософии, масонства и месмеризма. Уже в XVII в. под влиянием Якоба Бёме сложилась традиция немецкой теософии, основу которой составляла герметическая картина мира. В XVIII в. интерес к энциклопедиям, всеобщей истории и сравнительной мифологии породил широкое эклектичное понятие «герметического», в которое входили египтомания, орфические мистерии, пифагорейство, Каббала, парацельсизм, алхимия и розенкрейцерство [5, р. 551]. Именно в таком расширенном понимании, как синоним эзотеризма, герметизм стал источником новых философских идей.

Герметические идеи пантеизма, парацельсизма и натурфилософии соединились с христианскими представлениями в швабском протестантском пиетизме. Среди швабов, творчество которых отмечено влиянием западного эзотеризма, – И. Рейхлин, И. Андрес, Ф. Этингер, Ф. Ган, Ф. Месмер, Ф. Шиллер, Ф. Шеллинг, Г. Гегель и Ф. Гёльдерлин [6, р. 62]. Герметизм занял центральное место в немецких масонских ложах, которые совмещали рационалистические идеи философии Просвещения с иррациональным

мистицизмом эзотерических учений. С масонством были связаны Фихте, Гёте, Гердер, Лессинг, Новалис, Рейнгольд, Шеллинг и Шиллер [6, р. 55]. Увлечение герметизмом отразилось в работах И. Гердера, включая его философию истории [6, р. 69]. Наконец, синтез герметизма и философии Просвещения ярко проявился у И. Гёте, в произведениях которого представлены основные темы герметизма: макрокосм и микрокосм, идея полярности, единство живой природы и божественного, алхимическая трансформация [7, р. 433].

Связующим звеном между герметизмом и немецкой классической философией стали работы Фридриха Этингера, крупнейшего представителя швабского пиеизма и немецкой теософии XVIII в. Его взгляды сложились под влиянием теософии Я. Бёме, Каббалы, Парацельса, Дж. Бруно, розенкрейцерства и Э. Сведенборга. Хотя Ф. Этингер критически относился к механистическому материализму и рационализму, его концепция «живой вселенной» включала в себя естественнонаучные представления XVIII в., отразившиеся в созданной им «теологии электричества» и других натурфилософских концепциях [8, р. 892]. Подобный синтез герметических и естественнонаучных, рациональных и иррациональных представлений характерен и для немецкой классической философии.

В соответствии с принципами герметизма Ф. Этингер трактует Бога как вечное желание раскрытия Себя, процесс порождения Себя и возвращения к самому Себе [6, р. 65]. Полностью осуществивший себя Бог – целостный дух, стремящийся воплотиться в телесной форме, поэтому все духовные сущности обладают телами – концепция, заимствованная Ф. Этингером у Парацельса [9, р. 69]. Целостность имманентно присуща каждой части мира, который представляет собой живой организм, порождаемый взаимодействием противоположных сил – расширения и сжатия. Природа, будучи воплощением Бога, заслуживает столь же пристального изучения, как и Священное писание, поэтому теология и химия – не две разные науки, а одна [10, р. 78]. Важное место в рассуждениях немецкого теософа занимает принцип эволюционизма: во всех вещах содержится «электрический огонь», тайный импульс, который обеспечивает развитие мира. Энциклопедические познания Ф. Этингера, включавшие также проблемы истории и социальной философии, отразили не только дух Просвещения, но и герметический идеал пансофии, универсального знания, став прообразом систем немецкой классической философии. Этингер оказал значительное влияние на Шеллинга и Гегеля [6, р. 68, 79]. Несмотря на известность Этингера, церковные и научные круги оставались закрытыми для его последователей, а философы избегали упоминания имени теософа в своих работах [6, р. 69].

Прижизненное забвение Этингера, идеи которого противоречили духу Просвещения, объясняет осторожное отношение философов к герметизму. Хотя Кант приобрел и внимательно изучил восьмитомное сочинение

теософа Сведенборга «Небесные тайны», реакцией на эзотерические идеи шведского мистика стал лишь сатирический трактат «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики», язвительный тон которого вызвал возражения М. Мендельсона. Однако глубокий интерес к видениям Сведенборга заставляет предположить, что Кант был впечатлен рационалистическим мистицизмом шведского теософа [11, р. 169]. О том, что Канту не удалось полностью избавиться от духа эзотеризма, свидетельствует работа «Метафизические начала естествознания», в которой он использовал герметический принцип полярности, указав в качестве фундаментальных характеристик материальной природы силы притяжения и отталкивания. Это представление о противоположностях, характерное для немецкой теософии, получило развитие у Фихте, Шеллинга и Гегеля. В целом, однако, кантовская философия с ее удвоением мира, разделением сущности и явления оказалась далека от герметической картины мира, в которой любые противоположности всегда условны. Сам образ Гермеса, бога переходов, изменений, опосредствований и объединения противоположностей, исключает любой дуализм [2, р. 44, 50].

Влияние герметизма на Иоганна Фихте было уже более основательным, поскольку он был масоном с 1793 г. и даже опубликовал лекции по «философии масонства» (1802–1803) [6, р. 55]. Привычные для масонства учения западного эзотеризма – теософия, алхимия и Каббала – сделали Фихте более восприимчивым к герметическим идеям, которые в то же время он стремился облечь в строгую философскую и научную форму. Теория сознания Фихте основана на герметической идее магического преобразования мира и предполагает, что поскольку эмпирическая реальность является всего лишь продуктом почти всемогущего воображения Я, субъекта, то больше нет магии, так как все есть магия [12, р. 117]. У Бёме Фихте взял идею первых трех из семи «изначальных духов», положенную в основу диалектики «Я» в «Наукоучении» (1794) [6, р. 74], и концепцию творческого воображения, порождающего чувственный мир и превращающего дух в формы и цвета [12, р. 117]. В конечном счете, однако, из-за пренебрежения принципиально важной для герметизма натурфилософией Фихте вошел в историю как представитель субъективного идеализма.

В полную силу влияние идей эзотеризма проявилось у Шеллинга и Гегеля, которые преодолевают эпистемологический пессимизм и дуализм Канта, а также субъективный идеализм Фихте на основе герметической картины мира. Шеллинг и Гегель, подобно Фихте, вращались в масонских кругах, а в герцогстве Вюртемберг, откуда они оба были родом, безраздельно царил проникнутый мистицизмом швабский пиетизм, от которого оба мыслителя унаследовали мировоззрение, резко отличавшееся от рационализма и механицизма Просвещения и опиравшееся на категории алхимическо-биологической философии природы [6, р. 70].

Влияние герметических идей на Шеллинга было столь велико, что установки философии Просвещения отошли у него на второй план, а к концу жизни он стал восприниматься как мистик и иррационалист. К теософии Шеллинг пришел через произведения Этингера и Бёме [11, р. 180]. Герметические идеи оказали влияние на Шеллинга также через работы Сведенборга, Месмера и знакомство с крупнейшим немецким теософом XIX в. Францем Ксавером фон Баадером (1765–1841), представителем эзотеризма [13, р. 1039].

Под влиянием герметической картины мира немецкой теософии сложилась оригинальная натурфилософия Шеллинга, которая позволила ему переосмыслить идеализм Фихте и придать новый импульс развитию немецкой философии. В натурфилософии Шеллинга используются герметические принципы полярности и соответствия (между планетами и металлами), а герметическое понятие мировой души, отвергнутое философией Нового времени, занимает центральное место. Диалог «Бруно» не оставляет сомнений в характере мировоззрения Шеллинга: рассуждения крупнейшего представителя ренессансного герметизма Джордано Бруно перемежаются упоминаниями античных мистерий и «эзотерической философии».

Уже в ранних работах Шеллинга воображение, под влиянием Бёме и Фихте, рассматривается в духе эзотеризма – как способность, активно порождающая весь воспринимаемый мир [14, р. 1001]. Часто встречающийся у Шеллинга символизм зеркала (*speculum*), давший название спекулятивной философии, широко использовался в герметической традиции и занимает значительное место у Бёме, Новалиса и Баадера [2, р. 57]. Герметическая идея Бога, нуждающегося для самореализации в творении мира и человека, лежит в основе философской системы Шеллинга, убежденного, как Этингер и Бёме, в том, что Абсолют должен воплотиться в телесной форме, в природе [6, р. 81]. Особый интерес Шеллинга к мифологии также связан с герметизмом, ренессансные представители которого считали, что прочтение мифа является ключом к пониманию искусства, науки и техники [15, р. 43]. Кроме того, в философии мифологии Шеллинга использованы герметические идеи «древней теологии» и «вечной философии», позволяющие представить все мифы и религии как проявления единого знания.

Подобно Шеллингу, Гегель создал философскую систему, в которой положения герметизма заняли центральное место. При этом, как и предшественники, он избегал прямых ссылок на «запрещенные» идеи и использовал язык философского рационализма, который, как показала последующая критика его философии, ввел в заблуждение отнюдь не всех. В то же время многие темные места произведений Гегеля можно объяснить только на основе идей герметизма.

В период с 1793 по 1801 г. Гегель активно изучал немецкую мистико-теософскую традицию М. Экхарта, И. Таулера, Я. Бёме и был знаком

со многими известными масонами [6, р. 256]. В Йене (1801–1807) Гегель выступал с лекциями по Бёме и Бруно, давая высокую оценку их идей. От этого периода сохранились фрагменты гегелевских работ, в которых используются язык и символизм герметизма [6, р. 256]. Йенские лекции Гегеля по философии природы демонстрируют сильное влияние алхимии [6, р. 3]. В Берлине (1818–1831) Гегель, вслед за Шеллингом, сблизился с Ф. фон Баадером, которого он цитирует, наряду с Бёме, в предисловии ко второму изданию «Энциклопедии философских наук» (1827). В библиотеке Гегеля были книги таких важнейших представителей западного эзотеризма, как Агриппа Неттесгеймский, Бёме, Бруно и Парацельс. Таким образом, интерес к герметизму сохранялся у Гегеля на протяжении всей жизни.

Гегель с куда большим размахом, чем Шеллинг, использует ренессансные герметические концепции «древней теологии» и «вечной философии», согласно которым все предшествующие мифологические, религиозные и философские представления раскрывают одну и ту же единую доктрину. Именно поэтому Гегель смог не только обнаружить логику в истории идей, но и объявить свою систему завершением всей философии. «Феноменология духа», наиболее сложное и темное произведение, имеет структуру первой ступени герметической инициации и предполагает «очищение» сознания в ходе самопознания от чувственного и повседневного [6, р. 129, 257]. Философ К. Виндишманн, увидевший в этой книге тематику инициации, воспринял «Феноменологию» как масонский манифест, о чем с восхищением сообщил Гегелю в письме 1810 года [6, р. 130]. Остальная часть системы Гегеля аналогична второй ступени герметической инициации – познанию Абсолюта [6, р. 130]. Гегель, как и Шеллинг в «Бруно», не случайно упоминает в «Феноменологии духа» элевсинские мистерии – одну из важных «инициатических» тем западного эзотеризма.

В соответствии с герметическими представлениями философская система Гегеля имеет форму круга, предполагающую, что Бог осуществляет самопознание и тем самым полностью становится Богом лишь через созерцающего его человека. Необходимым моментом этого кругового движения является творение природы, которая тем самым обретает полноценный смысл как воплощение Абсолюта. В философской системе Гегеля используется герметическая идея соответствий, включающая в себя принципы «что вверх, то и вниз», аналогии микрокосма и макрокосма и всеобщей взаимосвязи вещей. Диалектика Гегеля предполагает герметические принципы полноты, преодоления и объединения противоположностей.

Ещё один источник эзотерических идей в философии Гегеля – Каббала, с которой он был знаком через произведения Этингера, каббалистические интерпретации учения Бёме и изложение Лурианской Каббалы в пятитомной истории философии И. Брюкера [6, р. 167]. Как и в Каббале, Бог у Гегеля рассматривается динамически, в качестве процесса, который разделяется

на отдельные моменты, открывая тем самым возможность познания. Поэтому категории «Логик» Гегеля, представляющие собой взаимосвязанные элементы единого процесса, подобны сефирот каббалистического Древа Жизни. Первая категория гегелевской «Логик» – Бытие, которое одновременно есть Ничто, напоминает отправную точку каббалистических рассуждений – Айн Соф, которое тоже есть Ничто [6, р. 176–177]. Примечательно, что для Лурианской Каббалы характерен способ мышления, который может быть назван «диалектическим» в самом строгом смысле этого понятия у Гегеля [16, р. 143]. Другие части системы Гегеля – «Философия природы» и «Философия духа» – демонстрируют использование герметических идей живой природы, микрокосма и макрокосма, самопознания Бога через человека и воплощения Абсолюта в телесной форме.

Обращение к западному эзотеризму, положения которого в XVIII в. представлялись архаичными и иррациональными, позволило немецкой классической философии преодолеть противоречивые дуалистические, субъективно-идеалистические и механистические представления Нового времени и придать новое направление развитию философии. В XIX в. идеи герметизма присутствуют в течениях, испытавших влияние немецкой классической философии. Это очевидно и предсказуемо в случае русской теософии В. Соловьёва, С. Булгакова и Н. Бердяева. Однако и марксизм, уже на позициях материализма, невольно наследует герметические принципы полярности, единства противоположностей и всеобщей взаимосвязи вещей, особой роли человека в преобразовании мира. Всё это свидетельствует о том, что исследование западного эзотеризма необходимо для более глубокого и адекватного понимания истории философии.

Список использованных источников

1. *Hanegraaff, W.* Esotericism / W. Hanegraaff // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W. Hanegraaff. – Brill, 2006. – P. 336–340.
2. *Faivre, A.* The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus / A. Faivre. – Grand Rapids: Phanes Press, 1995. – 210 p.
3. *Ebeling, F.* The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times / F. Ebeling. – New York: Cornell University Press, 2007. – 175 p.
4. *Fowden, G.* The Egyptian Hermes: a Historical Approach to the Late Pagan Mind / G. Fowden. – Princeton University Press, New Jersey, 1993. – 272 p.
5. *Goodrick-Clarke, N.* Hermeticism and Hermetic Societies / N. Goodrick-Clarke // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W. Hanegraaff. – Brill, 2006. – P. 550–558.
6. *Magee, G.* Hegel and the Hermetic Tradition / G. Magee. – Ithaca, NY/London: Cornell University Press, 2001. – 304 p.
7. *Maillard, C.* Goethe / C. Maillard // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W. Hanegraaff. – Brill, 2006. – P. 432–434.

8. *Breymayer, R.* Oetinger, Friedrich Christoph / R. Breymayer // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W. Hanegraaff. – Brill, 2006. – P. 889–894.
9. *Stuckrad, von K.* Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge / K. von Stuckrad. – London: Equinox Publishing Ltd., 2005. – 176 p.
10. *McIntosh, C.* The Rose Cross and the Age of Reason: Eighteenth-century Rosicrucianism in Central Europe and its Relationship to the Enlightenment / C. McIntosh. – Albany: Suny Press, 2011. – 220 p.
11. *Goodrick-Clarke, N.* The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction / N. Goodrick-Clarke. – New York: Oxford University Press, 2008. – 296 p.
12. *Faivre, A.* Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism / A. Faivre. – New York: State University of New York Press, 2000. – 305 p.
13. *Marquet, J.-F.* Schelling / J.-F. Marquet // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W. Hanegraaff. – Brill, 2006. – P. 1039–1040.
14. *Mccalla, A.* Romanticism / A. Mccalla // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W. Hanegraaff. – Brill, 2006. – P.1000–1007.
15. *Faivre, A.* Access to Western Esotericism / A. Faivre. – New York: State University of New York Press, 1994. – 380 p.
16. *Scholem, G.* Kabbalah / G. Scholem. – New York: New American Library, 1978. – 512 p.

(Дата подачи: 13.02.2020 г.)