



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-7-16

## ЭДУАРД ФОН ГАРТМАН: ПОСТХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ И НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ

В.В. Золотухин

Институт философии и социально-политических наук  
Южный федеральный университет  
*ул. Большая Садовая, 105, Ростов-на-Дону, Россия, 344006*

Статья посвящается рассмотрению философии религии Эдуарда фон Гартмана. Автор эксплицирует его критику либеральной теологии: по мнению Э. фон Гартмана, христианство стоит на пороге смерти. Однако люди все равно обладают религиозной потребностью. Таким образом обосновывается правомерность и необходимость разговора о религии будущего.

В статье показано, что, согласно мнению Э. фон Гартмана, единственным мировоззрением, способным в будущем удовлетворить религиозную потребность человека, является пантеизм или «конкретный монизм». Согласно этой философско-теологической установке абсолютное бессознательно, а истинным трансцендентным основанием человеческой индивидуальности является тождественная Абсолютному бессознательная самость. Цель человеческой жизни состоит в спасении, которое понимается как посмертное растворение в онтологических глубинах бессознательной самости (Абсолютного). Суть религии будущего Э. фон Гартман видит в синтезе восточной (индийской) и западной духовных традиций. Способствовать этому синтезу, по мнению философа, должен немецкий спекулятивный идеализм.

На основании изложенного материала автор делает вывод, что учение Э. фон Гартмана является особой формой мистицизма, избегающей акосмизма и принципиально и безоговорочно признающей Абсолютное бессознательным. Ряд признаков, — тематический и проблематический контекст, спекулятивный метод, пристальное внимание к вопросам философской теологии, — позволяет включить философские построения Э. фон Гартмана в круг немецкой спекулятивно-метафизической традиции XIX в.

Автор вкратце показывает, насколько идеи Э. фон Гартмана созвучны поздней философии Ф. Шеллинга. Делается вывод, что учение Э. фон Гартмана о религии будущего крайне важно для истории философии, поскольку оно может рассматриваться как единственный религиозный проект, выстраиваемый на базе немецкого идеализма вообще и шеллинговской мысли в частности.

**Ключевые слова:** Э. фон Гартман, Ф. Шеллинг, Бог, религия будущего, христианство, бессознательное, пессимизм

Вторая половина XIX в. представляет собой очень своеобразный период в истории немецкой философии. Первая половина века ознаменовалась созданием монументальных идеалистических систем И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля. В конце 20-х гг. на авансцену вышло еще одно поколение идеалистов — Имм. Г. Фихте (сын), Х.Г. Вайссе и другие. Отталкиваясь от построений Шеллинга и отчасти Гегеля, они стремились спекулятивно обосновать теистическое мировоззрение.

Параллельно с этим в XIX в., и особенно рельефно в его середине, происходил ряд других взаимосвязанных процессов. С одной стороны, бурно развивались

естественные науки, что влекло за собой рост их престижа и влияния на интеллектуальную сферу вообще. В результате эмпирический метод завоевывал все большую популярность, и в ученой среде нарастала критическая масса недоверия к спекулятивным построениям. Все труднее становилось воздвигать спекулятивные философские «здания». Немецкий историк философии А. Шнайдер указывает: «...в течение второй трети XIX в. некоторые представители идеализма чувствуют себя все более вынужденными если не полностью отказаться от своих систематических устремлений, то так или иначе примирить их с требованиями позитивных наук или же защитить свои ключевые устремления и замыслы от претензий со стороны этих наук» [10. S. 23].

С другой стороны, быстрыми темпами шла секуляризация европейского, и в частности германского общества. Связана она была в том числе с трансформацией протестантской теологии: она стала сближаться с внеконфессиональной философией, что ярко отразилось в творчестве Ф. Шлейермахера. Так, в своих неоднократно читанных в 1810—20-х гг. лекциях по диалектике Шлейермахер вслед за Кантом утверждает: «...идея мира есть граница нашего мышления. Трансцендентное основание находится за пределами мышления» [2. S. 224]. Великий теолог говорит, что всякая выстраиваемая онтология лишь символична, ведь «бытие мира самого по себе нам... не дано». Это его утверждение, как и мысль о том, что Бога невозможно помыслить без мира, а мир без Бога, свидетельствует о небывалом ранее созвучии протестантской теологии с европейской метафизической традицией.

Довершают кризис лютеранской ортодоксии историко-критические исследования в области библеистики, придающие теологии позитивно-научный импульс.

Поворотным пунктом здесь является штраусовская «Жизнь Иисуса». Теологи обращаются к источниковедческому лингвистическому и историческому анализу священных текстов, отказываясь при этом придавать решающее значение авторитету предшествующей теологической традиции и ее экзегезе.

Именно в это время, в 60-е гг. XIX в., восходит звезда Эдуарда фон Гартмана (1842—1906). Он был сыном прусского генерала и, в отличие от немецких идеалистов, был внеуниверситетским мыслителем. Почти забытый сегодня, фон Гартман в конце позапрошлого века блистал, и его основной труд «Философия бессознательного» (1868) ко времени его смерти выдержал 11 изданий.

Философ известен прежде всего как провозвестник мировоззренческого пессимизма. Последнему он старался придать солидное спекулятивное обоснование. Современник философа Р. Фалькенберг характеризует его учение так: «Эдуард фон Гартман... стремится в своей философии к синтезу Шопенгауэра и Гегеля (1), стараясь соединить пессимизм первого с эволюционизмом последнего, и в то время как первый понимает сущность мира как неразумную волю, а последний рассматривает эту сущность как логическую идею, — сам Гартман, по примеру последнего Шеллинга, принимает волю и представление за равноправные атрибуты своего абсолюта — «Бессознательного» [1. С. 531].

Взаимодействие Шеллинга и фон Гартмана мы кратко осветим ниже, сейчас же рассмотрим основные идеи гартмановской метафизики, на которых основывается его философия религии.

Бессознательное оказывается у Э. фон Гартмана единой и единственной всеобъемлющей субстанцией. Философ описывает его апофатически, подобно китайскому Дао: оно «ни большое, ни малое; ни здесь, ни там; ни в образе, ни в точке; ни где-либо, ни нигде» [5. S. 477]. Бессознательное порождает как то, что мы могли бы назвать материальной реальностью (например, пространство), так и духовный мир (человеческое сознание). В человеке бессознательный Абсолют впервые осознает себя.

Воля (активное, страстное, движущее начало бытия) стремится к достижению блаженства. Эдуард фон Гартман, однако, употребляет много усилий на то, чтобы показать: блаженство в мире недостижимо, он был и останется ареной скорбей и несчастий. Бытие определено телеологично, но конечная его цель не может заключаться ни в позитивном блаженстве, ни в свободе, ни в торжестве морали, ни в самом факте возникновения сознания [Ibid. S. 664—666].

Конечной целью, согласно фон Гартману, является ситуация, когда логическое, ментальной природы представление, обособившееся от воли, останавливает слепой и бесцельный порыв воли. Т.е., иначе говоря, разумное человечество, освободив свое сознание от господства воли, должно угасить в себе стремление жить дальше и каким-то, неведомым пока образом, прийти к собственному постепенному самоуничтожению, вернув таким образом волю в изначальное бессознательное состояние [Ibid. S. 675—681]. Это и будет исполнением «целей бессознательного».

Теперь обратимся к философии религии. В 1874 г. выходит книга Э. фон Гартмана «Саморазложение христианства или религия будущего». В ней молодой философ высказывает свои ключевые идеи касательно интересующей нас проблемы.

Предметом анализа в «Саморазложении христианства...» является немецкий либеральный протестантизм. При этом влияние на философа оказали Л. Фейербах и Д.Ф. Штраус, причем последний повлиял на методологию [11. S. 17]. Э. фон Гартман приходит к выводу о том, что либеральный протестантизм пребывает вне религии вообще и вне христианства в частности. Философ указывает: библейская критика, подвергая сомнению авторитет христианской традиции, приводит к размыванию и абсолютного авторитета Христа. Отказ же от веры в божественное откровение, данное в истинном Писании, означает фактический разрыв с христианской традицией [6. S. 61—63]. Либеральные теологи не верят в божественность Иисуса Христа, и тем более не воспринимают его как помазанника Божия: для них он — всего лишь основатель христианской религии. Э. фон Гартман вопрошает: если теологи не считают Христа Богом, а его учение — истинным, то какие же они христиане?

Народ, «в строжайшем смысле уже никак не христианский», но, вместе тем, «за исключением больших городов еще отнюдь не ставший безрелигиозным» [Ibid. S. 69], не смущается фактическим отходом либеральных теологов от христианства и, слушая их, удовлетворяет свое чувство протеста против авторитета традиции.

Религия, по фон Гартману, представляет собой единство метафизических представлений и подкрепляющего их позитивного чувства, к которым добавляются культ

и свод трансцендентно обоснованных моральных предписаний. Метафизика и чувство неразрывно связаны друг с другом, и ослабление одного из этих факторов приводит к деградации или отмиранию религии.

Для народа религия заменяет все философское знание и указывает на нечто высшее, нематериальное. В религии он ищет Истину с большой буквы. А где же ищет истину либеральный протестантизм? Фон Гартман отвечает: в истории философии. Историю теологии он привлекает лишь в той мере, в которой в ней содержится спекулятивно-философский момент [Ibid. S. 77]. При этом метафизики, — одного из важнейших элементов религии, — либеральные теологи избегают.

Философ констатирует: и католицизм, и протестантизм в настоящее время скатываются к светской безрелигиозности (очевидно, что современная секулярность имеет в континентальной Европе как минимум полуторавековую историю). Христианство, совершив взлет с Фомой Аквинским в зените, затем осуществило спад, так, что «ордината христианской кривой, наконец, снова достигла нуля, как это было вначале, но положение на абсциссе теперь уже несопоставимо другое» [Ibid. S. 92].

Коль скоро христианство умирает, а потребность в религии у людей никуда не исчезает, то чем оно может быть заменено?

Мы помним, что мир — юдоль страдания, и улучшить его невозможно. Человечеству же присуще чувство зависимости от чего-то высшего (здесь фон Гартман явно наследует идею Шлейермахера). Человек в абсолютной степени зависит именно от Бога, и эта связь с Богом не должна заслоняться для него относительной зависимостью от мира конечного.

Философ ставит себе задачу помыслить мир таким образом, чтобы он, с одной стороны, был абсолютно зависимым от Абсолютного, а с другой, сохранил свою онтологическую реальность и не стал иллюзией или элементом реальности божественной. В отношении этой важнейшей проблематики он является продолжателем немецкого идеализма. Именно в нем велись споры об онтологическом статусе мира, теистические позиции противопоставлялись пантеистическим, появлялись попытки примирить две этих противоположных мировоззренческих позиции. Близким немецкому идеализму оказывается и гартмановское стремление создать целостную метафизическую систему, объясняющую все аспекты человеческого и природного бытия.

Фон Гартман отвергает как пантеистическую установку, рассматривающую Вселенную как само Абсолютное, так и платонистский дуализм духовного и материального, — демиурга и хюле [8. S. 238ff]. Первый, — самую раннюю рассмотренную ступень философско-теологического развития, — он именуется «натуралистическим монизмом»: именно такова, по мнению мыслителя, древнеегипетская религия. Натуралистический монизм не задается вопросом об основании и сущности мира, а если и задается, то духовное так или иначе растворяется в материальном (2).

Второй же знаменует отделение духовной реальности от материальной, в результате чего Дух становится самостоятельным онтологическим началом, — де-

миургом материального мира. Несмотря на то, что для подобного мировоззрения абсолютная реальность есть только совокупность этих двух начал, здесь уже сделан хоть и половинчатый, но шаг к теизму. Дух еще не абсолютен, но уже главенствует над материей. Дуализм ведет к теизму, в то время как натуралистический монизм — к атеизму.

Критика теизма образует своеобразное методологическое основание отказа от христианства. В теизме, по мнению Э. фон Гартмана, действительность мира обеспечивается лишь за счет потери Богом своего абсолютного статуса. Коль скоро Бог создал мир «в-себе и для-себя сущим», функционально самостоятельным, материальным и развивающимся по собственным законам, можно утверждать, что мир представляет собой особую, временную и тварную, субстанцию. А значит, субстанциального единства Бога и мира нет. Абсолютный статус Бога перемещается в потенцию: мир существует по законам природы. Конечно, эти законы созданы Богом, но в субстанционально автономном мире они действуют относительно независимо от актуальной воли Бога. Последняя может проявляться в мире только с помощью чуда [Ibid. S. 240]. Лишь чудо обеспечивает теизму религиозную связь Бога и человека, поскольку означает их непосредственный контакт. Теизм вообще существует благодаря допущению возможности чуда. Его популярность во всемирной истории обеспечивается присущим народному сознанию «наивным реализмом». Кроме того, если постулируется субстанциальность и самостоятельность мира, то его зависимость от Бога объяснима лишь посредством «сверхъестественно чудесного божественного водительства» [Ibid. S. 135].

Теизм не может разубедить человека в том, что он зависит от мира, т.к. для этого необходимо чудо, которое, как известно, уникально и редко. Кроме того, теизм, противопоставляющий человека и Бога как Я и Ты, не в состоянии добиться их действительного единства [Ibid. S. 221].

Если возможность чуда отвергается, теизм превращается в деизм, т.к. актуальность Бога сводится лишь к первоначальному акту творения. Деизм, в свою очередь, религиозное сознание тоже не удовлетворяет, т.к. представляет мир в качестве механизма, запущенного Богом, причем сам Бог в работе механизма участия не принимает. Это религиозного человека не устраивает: ему нужен живой Бог, постоянно действующий в мире. Половинчатость деизма — залог его неустойчивости: он эволюционирует либо обратно в теизм, либо в материалистический атеизм [Ibid. S. 137, 240].

Абстрактный монизм (воплощенный, по Э. фон Гартману, в брахманизме и буддизме), в отличие от теизма, обеспечивает абсолютный статус Бога, но он обладает другим тяжелым недостатком. Субъект религиозного отношения, — человек, — лишается здесь реальности и превращается в иллюзию. Единство человека и Бога в данном случае достигается, однако оно теряет свой смысл, т.к. человек поистине не существует.

В противовес монизму абстрактному мыслитель [З. S. 178] предлагает собственную философско-теологическую установку, называемую «конкретным монизмом». Конкретный монизм считает человека и Бога субстанциально едиными:

«...та же сущность, которая есть Бог, является и в человеке; и та же субстанция, которая есть Бог, субсистирует и человека» [Ibid. S. 228]. Бог оказывается глубинным трансцендентным бессознательным основанием человеческого бытия и сознания. Этот трансцендентный субъект и субстанцию человеческой индивидуальности философ именует *Selbst* («самость»), в отличие от конечного самосознающего Я (*Ich*).

Поскольку Я необходимо присуща самость, постольку оно также тождественно Богу. Единичный человек является «относительно постоянной группой функций», коренящихся в божественной реальности.

Э. фон Гартман считает, что только единство божественной и человеческой сущности делают возможными веру и благодать (3). Но для спасения, — конечной цели религиозной жизни человека, — недостаточно предзаданного онтологического единства человека и Бога. Человек должен осуществить и телеологическое единство, — осознанно сделать цели, преследуемые Богом, своими собственными. Естественные (природные) склонности он должен поставить на службу нравственности, а с негативными, разрушительными — бороться. Без онтологического единства с Богом спасение человека было бы невозможным, но в полной мере оно может осуществиться лишь тогда, когда, благодаря этическому фактору, его естественное отношение к Богу становится религиозным. Философ говорит о «новой самоотверженной и посвященной Богу жизни» [Ibid. S. 228—231] (4).

Однако спасение понимается Э. фон Гартманом вовсе не в христианском смысле. По его мнению, оно заключается в том, чтобы погрузиться «в онтологическую глубину истинной самости», — в безличный и бессознательный абсолютный дух. Такое спасение в конечном счете следует увязывать с физической смертью и уничтожением самосознания и индивидуальности.

Только конкретный монизм может удовлетворить оба требования религиозного сознания: с одной стороны, мир признается действительно существующим, с другой — тем самым не ограничивается абсолютность Бога. Обоснование же морали, по мысли фон Гартмана, возможно только в пантеизме. Поскольку все люди суть одно, вредить другим означает вредить себе, и брахманистское *tat tvam asi* несравнимо глубже и вернее, нежели христианская «братская любовь».

Исходя из таких религиозно-философских установок, Э. фон Гартман стремится очертить контуры будущей религии (термин «постхристианская» он не использует). Создавать ее сам он ни в коей мере не стремится: ведь «наука и ее представители по своей природе никак не пригодны для того, чтобы непосредственно способствовать созданию новых религий» [6. S. 93]. Но, исходя из своего анализа, он утверждает, что христианской эта религия уже не будет, хотя некоторые элементы христианства, по существу, его остатки, смогут встроиться в новую доктрину. Философ решительно сомневается в том, что новая религия появится в ближайшем будущем: религиозно-историческая инерция еще велика, и народные массы не готовы к религиозной революции. Но даже когда они созреют, процесс появления религии будет длительным: старое должно полностью отмереть, а новое — взреть.

Э. фон Гартман не исключает, что «жизнеспособные религиозные новообразования» могут вообще не появиться, хотя и считает это крайне маловероятным. Несмотря на заметное усиление в конце XIX в. атеистических настроений, он не верит в то, что рассудок и позитивная наука когда-либо смогут полностью пропитать народное сознание и вытеснить из него религиозную потребность.

Возвращаясь к учению о религии будущего, отметим, что Э. фон Гартман считал: чем дальше человечество будет продвигаться по пути технического прогресса, тем больше мировоззренческий оптимизм будет сменяться пессимизмом, и когда человечество исчерпает все возможности земного развития, вопрос избавления от мирских страданий станет важнейшим из всех.

Суть новой религии Э. фон Гартман видит в синтезе западной и восточной религиозных традиций, монотеизма и пантеизма. Христианский эксклюзивизм должен быть преодолен, а индийская и европейская «культурные фазы» слиться в единый духовный поток. Именно это, по мнению мыслителя, придаст всемирной истории смысл [Ibid. S. 97—98].

Способствовать прогрессу в религиозной сфере может немецкая спекулятивная философия. Она должна «сплавить в единое систематическое целое фрагментарно постигнутые Гегелем, Шопенгауэром (Фихте, Шеллингом, Гербартом и другими) истины внутриазиатских религиозных идей, с одной стороны, с сохраняемыми христианскими элементами, а с другой, — с кругом идей, развитым современной культурой (и находящим выражение, по большей части, уже у Гегеля)» [Ibid. S. 111].

Однако нам по праву может быть задан вопрос: чем философия религии Эдуарда фон Гартмана оказывается актуальной для современной мысли? Ведь идеи этого мыслителя, популярные в конце XIX в., впоследствии оказались почти забытыми, а создатели новых религиозных движений в веке XX-м вряд ли стремились привести их в соответствие с гартмановским замыслом. По нашему мнению, важность изучения философии религии Э. фон Гартмана продиктована ее положением и ролью в истории немецкой идеалистической мысли.

Как уже ясно из повествования, гартмановское учение формировалось на базе предшествующих идеалистических систем, — шеллинговской, гегелевской и шопенгауэровской. При этом, на наш взгляд, концептуально и тематически оно обнаруживает больше всего родства с философией позднего (после 1809 г.) Ф. Шеллинга. Так, в обоих учениях ключевой идеей является самоосознание Абсолютного, причем к нему, и, тем самым, к возникновению мира и человека, приводят два онтологически взаимосвязанных и взаимодействующих начала, скрытых в Абсолютном, — активное и пассивное. У Шеллинга это «могущее быть» и «чисто сущее», а у фон Гартмана — воля и представление.

К Шеллингу отсылает и утверждение фон Гартмана о том, что «конфликт, производящий сознание, не может быть чисто идеальным и чисто логическим... он может произойти только тогда, когда логическая идея высмотрела (*hinausgeschaut hat*) себя в своей противоположности» [7. S. 46]. Противоположностью идеального оказывается реальность воли, ведь «из чисто и исключительно разумно-

го мирового принципа невозможно вывести совершенно никакой воли, а, значит, и объяснить сознания» [Ibid. S. 47]. Истоком этой идеи явно служат мысли Шеллинга: фон Гартман подбирает его высказывания о недостаточности рационалистического подхода [4. S. 7—12]. Роднит Шеллинга и фон Гартмана также апелляция к индуктивному методу [Ibid. S. 17—19].

Даже «изюминка» гартмановской философии, — мировоззренческий пессимизм, — на поверку оказывается заимствованием из Шеллинга. Так, в «Мировых эпохах» философ утверждал, что предоставленная самой себе божественная природа (т.е. не осознавший себя Бог) ведет «жизнь мерзости и страха», она есть «непрерывно пожирающий и вновь беспрестанно воспроизводящий самого себя огонь» [9. S. 265]. Благое же перерождение природы возможно только посредством действия божественного духа, т.е. результата самоосознания Бога в человеке, каким-то (слабо обозначенным) образом связанного с возвращением Бога в первоначальное состояние.

В «Мировых эпохах» Шеллинг высказывает очень близкий гартмановскому взгляд на конечную цель бытия: «Свобода или действительно ничего не желающая воля есть утвердительное понятие безусловной вечности, которую мы, за пределами всякого времени, можем представить себе лишь как вечную неподвижность. К ней стремится и по ней тоскует все вокруг. Единственная цель всякого движения — вечная неподвижность, и всякое время, включая вечное, есть ничто иное как постоянная жажда вечности. Все успокаивается, только найдя собственную сущность, опору и постоянство в ничто не волящей воле. Настоящей целью самого великого смятения жизни и самого бурного движения всех сил всегда является ничто не волящая воля. Всякая тварь и, в особенности, человек стремится исключительно вернуться в состояние ничто-не-воления (Nichtswollen)...» [Ibid. S. 235—236].

Приведенных нами сходств достаточно, чтобы считать гартмановскую мысль прямой наследницей мысли Шеллинга. В этом аспекте философия религии фон Гартмана играет важнейшую роль: она показывает, как со спекулятивных позиций послекантовского идеализма может быть выстроено учение о будущем религии и религиозности.

Отметим, что по ряду причин ни Шеллинг, ни Гегель этих вопросов эксплицитно не касаются. Во-первых, по-гартмановски смелая критика теологии, скорее всего, не прошла бы без последствий для их карьеры, а во-вторых, вряд ли они могли так критично относиться к христианству, ведь тот же Шеллинг, по меньшей мере, последние сорок лет своей жизни стремился сблизить свою философию с важнейшими положениями христианской теологии. Философия религии фон Гартмана дополняет незавершенность построенных послекантовских идеалистов, которые, уделяя большое внимание проблеме богопознания, не разработали и не предложили религиозного проекта, хотя спекулятивный размах и идейная глубина их творчества вполне способствовали этому.



Гартмановское учение о будущей религии интегрирует в себя мысли целого ряда предшествующих философов. Критика теизма напоминает нам о И.Г. Фихте, а стремление «снова погрузиться в Брахман как пузырь в океан, угаснуть как свет на ветру и не родиться вновь» [6. S. 115] и идея неизбежности перехода к пантеизму, — также о Шеллинге и Шопенгауэре.

Проект гартмановского пантеизма, — «спиритуалистический монизм», он же «пантеистический монизм», он же «безличный имманентный монотеизм», — показывает, какие черты могло бы иметь перенесение построений немецких идеалистов в религиозную практику. В этом и заключается его ценность и интерес.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Отметим, что поздняя шеллинговская философия воспринимается фон Гартманом как уже осуществившийся подобный синтез — В.З.
- (2) Учение Э. фон Гартмана об эволюции теологических представлений, естественно, не может сегодня рассматриваться в качестве научного источника по соответствующей теме. В конце позапрошлого века изучение примитивных религий только начиналось. Данное спекулятивное построение Э. фон Гартмана интересно нам в контексте обоснования им собственной религиозно-философской позиции.
- (3) В этой статье мы опускаем экспликацию гартмановского понятия «благодати». Скажем лишь, что оно в немалой степени играет роль спекулятивного конструкта, опосредующего в гартмановской системе отношение Бога и человека.
- (4) Очевидно, что, несмотря на свою противопоставленность религии и религиозной философии и на пессимистический настрой, Эдуард фон Гартман продолжает этическую традицию Канта и Фихте.

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] Фалькенберг Р. История новой философии от Николая Кузанского (XV в.) до настоящего времени. СПб., Типография И.Н. Скороходова, 1894.
- [2] Halpern I. (Hrsg.) *Schleiermachers Dialektik*. Berlin: Mayer & Müller, 1903.
- [3] Hartmann A. von. *Eduard von Hartmanns konkreter Monismus* // Drews A. (Hrsg.) *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*. Bd 2. Historisches. Jena: Eugen Diederichs, 1908.
- [4] Hartmann E. von. *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin: O. Loewenstein, 1869.
- [5] Hartmann E. von. *Philosophie des Unbewussten*. 2 Aufl. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1870.
- [6] Hartmann E. von. *Die Selbstersetzung des Christentums oder die Religion der Zukunft*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1874.
- [7] Hartmann E. von. *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus*. Berlin: C.Duncker's Verlag, 1874.
- [8] Hartmann E. von. *Religion des Geistes*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1882.
- [9] F.W.J. Schellings *sämtliche Werke*. Stuttgart und Augsburg, 1861, Abth. 1, Bd. 10 (SW X).
- [10] Schneider A. *Personalität und Wirklichkeit*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2001.
- [11] Wolf J.-C. *Eduard von Hartmann — ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2006.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-1-7-16

## EDUARD VON HARTMANN: POST-CHRISTIAN RELIGION AND GERMAN IDEALISM

V.V. Zolotukhin

Institute of Philosophy and Social and Political Studies  
Southern Federal University  
*Bolshaya Sadovaya Str., 105, Rostov-on-Don, Russia, 344006*

**Abstract.** This paper is devoted to the consideration of Eduard von Hartmann's philosophy of religion. The author examines his critic of the liberal theology. E.v.Hartmann thinks that the Christian religion is dying. The mankind in the same time has necessity of religion. So the problem of post-Christian religion is put as rightful and important topic of discussion.

The paper shows that, according to E.v.Hartmann's opinion, the sole world-outlook being able to satisfy human spiritual yearning in future is the concrete monism. It teaches that the Absolute is unconscious. The veritable transcendent ground of the man is the unconscious Self (Absolute). The final goal of the life consists in the salvation i.e. the dissolution with the physical death in the ontological depth of the Self. The religion of the future is seen by E.v.Hartmann in the synthesis of Eastern (Indian) and Western spiritual currents. According to philosopher's opinion, the German speculative idealism must favour this synthesis.

The theory E.v.Hartmann's is an original form of the mysticism avoiding acosmism and unconditionally recognizing unconsciousness of the Absolute. The historical analysis permits to include E.v.Hartmann's philosophy to the German metaphysical tradition of XIXth century.

The author briefly demonstrates the considerable proximity of E. v.Hartmann's ideas to the later philosophy of F.Schelling. He concludes that E.v.Hartmann's doctrine of the future religion is highly important for the history of philosophy because it might be considered as the only religious project built at the ground of the German idealism in common and of Schelling's thought in particular.

**Key words:** E. von Hartmann, F. Schelling, God, religion of the future, christianity, the Unconscious, pessimism

### REFERENCES

- [1] Falckenberg R. *Istoriya novoy filosofii ot Nikolaya Kuzanskogo (XV v.) do nastoyashego vremeni*. [The History of New Philosophy from Nicholas of Cusa (XVth century) till the Present Time]. Saint Petersburg: Tipografiia I.N. Skorokhodova, 1894.
- [2] Halpern I. (Hrsg.) *Schleiermachers Dialektik*. Berlin: Mayer & Müller, 1903.
- [3] von Hartmann A. Eduard von Hartmanns konkreter Monismus. Drews A. (Hrsg.) *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*. Bd. 2. Historisches. Jena: Eugen Diederichs, 1908.
- [4] von Hartmann E. *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin: O. Loewenstein, 1869.
- [5] von Hartmann E. *Philosophie des Unbewussten*. 2 Aufl. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1870.
- [6] von Hartmann E. *Die Selbstersetzung des Christentums oder die Religion der Zukunft*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1874
- [7] von Hartmann E. *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus*. Berlin: C. Duncker's Verlag, 1874.
- [8] von Hartmann E. *Religion des Geistes*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1882.
- [9] *F.W.J. Schellings sämtliche Werke*. Stuttgart und Augsburg, Cotta'scher Verlag, 1861, Abth. 1, Bd. 10 (SW X).
- [10] Schneider A. *Personalität und Wirklichkeit*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2001.
- [11] Wolf J.-C. *Eduard von Hartmann — ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2006.